

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Mulheres do Araguaia ~ LABUT(AR), uma expressão do viver



D. Lisbela torrando coco babaçu na casinha que fica no quintal de sua casa em Palestina do Pará/PA. Foto: arquivo pessoal, set/2019.

Orientadora: Profa. Cecília Maria Bouças Coimbra

Doutoranda: Áurea Alves Cardoso

Co.teóricas: Petronília Maria da Silva, Josefa Bernardes Costa (nome fictício), Raimunda Alves dos Santos, Lisbela Maria da Conceição Silva, Elizabeth Alves Cardoso, Eliete Alves da Silva, Marcolina Gregário do Nascimento Santos e Maria Pereira Costa (Biria).

Niterói/RJ, 2022

ÁUREA ALVES CARDOSO

Mulheres do Araguaia ~ LABUT(AR), uma expressão do viver

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em psicologia.

Área de concentração: Estudos da Subjetividade

Orientadora: Cecília Maria Bouças Coimbra

Niterói/RJ, 2022

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C268n Cardoso, Áurea Alves
Mulheres do Araguaia - LABUT(AR), uma expressão do viver /
Áurea Alves Cardoso. - 2022.
352 f. : il.

Orientador: Cecília Maria Bouças Coimbra.
Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto
de Psicologia, Niterói, 2022.

1. Epistemologia de mulheres amazônicas. 2. Escrivência.
3. Epistemicídio. 4. Guerrilha do Araguaia. 5. Produção
intelectual. I. Coimbra, Cecília Maria Bouças, orientador.
II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia.
III. Título.

CDD - XIX

ÁUREA ALVES CARDOSO

Mulheres do Araguaia ~ LABUT(AR), uma expressão do viver

BANCA EXAMINADORA

CECÍLIA MARIA BOUÇAS COIMBRA (ORIENTADORA)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

DANIELLE SANTOS DE MIRANDA

SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE/SUS

LUIZA RODRIGUES DE OLIVEIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INARA DO NASCIMENTO TAVARES

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA

RUTH SILVA TORRALBA RIBEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ELIS TELES CAETANO SILVA

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

PAULA DE MELO RIBEIRO

FACULDADES MARIA THEREZA

ANA CLÁUDIA MONTEIRO (SUPLENTE)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

MARCILENE SILVA DA COSTA (SUPLENTE)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ

Dedicatória

Dedico este trabalho especialmente às minhas/nossas mais velhas do Araguaia~paraense~amazônido, às entes das margens ~ ribeirinhas, extrativistas, quebradeiras de coco babaçu, cabocas, originárias da Pindorama e da Abya Ayala, africanas/quilombolas; às originárias e africanas que, por efeito colonizador, moram nas periferias do país e se percebem enquanto pardas. Gloria Anzaldúa conta que usou o racismo que estava sofrendo como combustível para sua escrita, que a escrita e a fala “são ações políticas que brotam do impulso de subverter, resistir, educar e promover mudanças” (ANZALDÚA, 2021a, p. 152). Ao longo do percurso do doutorado, a escrita foi se tornando meio/espço pelo qual fui expurgando e transformando dores. Ela tem sido uma possibilidade de refazer nascentes secadas pelo machismo e pelo racismo. Germinando água doce e cheirando a argila tenho conseguido dar passagem às belezas de nossas gentes e me inserido nesse mundo repleto de riquezas. Inspirada e acompanhada, sobretudo, das nossas mais velhas, produzo conhecimento. Pertencendo, ‘tenho’ me feito imensidão com nossas entes¹ da floresta paraense amazônica (pindorâmica). A escrita, enquanto ação política, tem funcionado de modo a me lançar para além da zona de sobrevivência (zona tão cara ao capitalismo racista); ou seja, para o território no qual é possível criar. Isto posto, desejo que o percurso de encantar pertencimentos ancestrais por meio, também, da escrita acadêmica, seja uma pista pra ti que estás em diversas frentes de existência, inclusive na academia ~ ou pensando em começar um percurso nesse espaço.

¹ A partir daqui passo a usar, intencionalmente, o termo “ente” no feminino como uma tentativa de envergadura de um termo que aparentemente é neutro, mas que códigos da língua portuguesa convocam artigos no masculino para anteceder-lo.



Petronilia (Donila)



Marcolina



Maria Costa (Biria)



Elizabeth



Eliete



Lisbela



Raimunda



Maria

C
O
·
T
E
Ó
R
I
C
A
S

Agradeço

É momento de celebrar e agradecer entes/parentes que estão na canoa comigo durante o longo trajeto de doutorado.

Agradeço as águas do Araguaia e dos igarapés, as matas amazônidas com todes seus viventes que me inspiram a viver com certa intensidade de modo que a escrita se dá também nesse compasso: com ginga, beleza e com pausas revigorantes.

Agradeço com imensa alegria as nossas mais velhas Petronília, Aparecida, Elizabeth, Eliete, Maria Marcina, Biria, Raimunda, Lisbela e Marcolina com as quais teci essa escrita. Elas me conduziram oferecendo suas corpas vivenciais, suas interpretações e visões de mundos preciosos, me seguraram pela mão no caminho de me religar às sabenças que são matérias-primas vitais do meu existir potente no mundo. Em especial, agradeço a mãe Elizabeth por ter pesquisado junto comigo ao longo de todo o doutorado.

Agradeço nosses mais velhes originárias da Pindorama, da Abya Ayla e também africanes por terem rExistido aos Estados (colonialista, capitalista) racistas/patriarcais, por terem afirmado incessantemente sabedorias ancestrais de viver no mundo tendo a Mãe~Terra como paradigma existencial~filosófico. Por terem forjado estratégias de burlar sistemas opressores e, por dentro ou fora deles, fazerem ecoar vozes da Mãe~Terra.

Agradeço com coração em festa a nossa também mais velha professora desorientadora de caminhos lineares e limitados, Cecilia Coimbra. Sinto-me tão acarinhada pela vida por ter sido acolhida e impulsionada de modo tão carinhoso e ético por Cecília. Estou muito emocionada com esse final de longa trajetória contigo e na Cecilândia, lugar e com as quais aprendi tanto e ganhei corpa. Saúdo e agradeço imensamente por ter sido acolhida e encorajada no meu modo de escrever, apostando em referências com as quais também tu tens se aproximado e aprendido muito. Sua escuta ativa e potencializadora da diversidade é fundamental em processos de afirmação de pertencimentos ancestrais.

Agradeço Iva (Ivanete dos Santos) e Érica Rodrigues, grandes e queridas amigas, por amoroso cuidado ao longo do processo de escrita dessa corpa~tese. Iva me ajudou a criar ritmo de estudo ao se atentar em proporcionar-me carinhosamente o melhor espaço para que eu pudesse escrever. Em diversos momento reivindicou silêncio, proporcionou a melhor comida, cachaça, gargalhadas... Érica me dedicou carinhos cotidianos e diversos, propiciou-me junto com Iva habitar sua casinha branca de varanda no meio do mato e em meio a pandemia. Ter

conseguido escrever durante inúmeras adversidades conjunturais tem a ver com a presença dessas duas forças amorosas em minha vida.

Agradeço as águas que encontrei e que, em confluência, nos fizemos imensidão nessa corpa~tese: professoras Danielle Miranda, Inara Tavares, Luiza Oliveira e Ruth Torralba que trouxeram inspirações preciosas na qualificação e aceitaram compor agora a banca de apresentação do trabalho final; professoras Paula Melo e Elis Telles que me acompanharam de perto ao longo do processo de doutoramento e, nesse momento, aceitaram também compor a banca que marca o final de minha presença na academia; professoras Ana Cláudia e Marcilene Costa pelo presente amigo de também compor essas águas amazônidas; Elis Telles, Okara Yby Potyguara, Luiza Oliveira, William Pena, Adriana Rosa, Dayana Costa, Simara Barreto... com as quais pude experimentar aldeamentos e aquilombamentos possíveis. Agradeço carinhosamente as águas Victória Grabóis e o Grupo Tortura Nunca Mais/RJ, que foram importantíssimas para que eu fizesse mestrado e doutorado; Natal Silva e Suely Gomes por preciosas contribuições a respeito de vivências em Palestina do Pará; Almiros Machado por ter feito a tradução do resumo para a língua de seu povo Guarani Nhandeva; Alessandra Lacaz e Mamadou pelas companhias amorosas, alegres e potencializadoras; e as águas Valéria Silva pelo apoio nesse finalzinho de percurso.

Finalmente, agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo financiamento desta pesquisa.

RESUMO

A tecitura da presente corpa~tese é feita com nossas mais velhas de Palestina do Pará/PA, partindo de saberes originários e africanos que elas herdaram e, também, forjaram ao longo do viver em terras~águas amazônidas. Ela é processo e efeito de reaproximações e ressignificações de pertenças que foram provocadas por minha inserção na academia, lugar estruturalmente racista de privilégio branco. Como acessar a escolarização/educação formal sem abandonar dimensões de existência que nos são vitais? Essa é uma questão que nos atravessa ao longo do trabalho e nos ajuda a pensar na afirmação de um habitar mundos que seja, sobretudo, legitimando nossas existências amazônidas~paraenses marcadas, acima de tudo, por modos originários e africanos. Nessa escrita, adotamos uma política de citação privilegiando a produção de mulheres originárias, africanas/negras e pindorâmicas, que pensam a partir de um determinado chão historicamente desqualificado enquanto potencial de criação, considerado como lugar do não pensamento. Nesses passos teórico~vivenciais vamos produzindo uma Escrivivência cujos efeitos são os de inquietar e autorizar nossas corpas para certos modos de existir em territórios~aldeamentos~aquilombamentos e, também, nos espaços de privilégios brancos, patriarcais e sudestinos.

Palavras~chave: Epistemologias de mulheres originárias~indígenas/africanas~negras/cabocas/quebradeiras de coco babaçu/amazônidas, Epistemicídio, Escrivivência, Guerrilha do Araguaia, Labut(a.r).

NHE'E BYKY (Guarani Nhandewa)

Ko xe rembiapô ojehu akuê, umi kunã i'tudjavea ndiê, renda'pe Palestina do Pará/PA. Ymá arandupe, há africano dje'e, onhemombeuakue, mboe akuê y'tekohape amazônidas. Pea oiko onhemoheagüi, mbojerá, epei rire ahagui, há aiko academia pe. Peteín hendá umi karaí ndoja'ei orerehe, hae kuera mantê. Mbaexapá djarekota escola/mbo'ê formal, ha ndahejaita ore teko? Pea ojekua'á xe rembiapo'pe, opytyvö xe jepy'amonguetá, jaiko haguã mundo'pe, ajapova chugui oipapa, nhe'e te'ê nhande rekove amazônidas paraenses, ojeiko te'ê, ha africano reheguá. Nhande jehaiipyre, amombe'ú umi kunã apeguá ojapo akue, africana/cambá, há nhande atyrape oiko. Oguereko i'aradupe, há jepy'a omonguetá ko yvy, yma akue ndovaleiva mba'everã, mbojerá haguã; Ha'ete petei tenda inharanduva. Há upeixa tehoja kua'apy jaha jajapová nhande jehaiipyre, okutuva nhande rete, ojapysaka haguã mbaixapa tekoja yvytuichape, tekohape, há quilombola rehegua, avei mo'õpá karaí reko nhoite, patriarcal, sudestinos.

Ayvu nhe'e – ojapoku'á avá kuñá/africanas/cambá/cambá ojoguitê/kuña babaçu ojeka/amazonidas, ojapoku'á jerehá, o'haí teko, ñorãirõhára Araguaia, omba'ápo tempiapo.

RESUMEN

El tejido de la presente tesis es realizado con nuestras mayores de Palestina en Pará/PA, a partir de saberes originarios y africanos que ellas heredaron y también forjaron a lo largo de su vida en aguas amazónicas. Es un proceso y un efecto de acercamientos y resignificaciones de pertenencia que fueron provocadas por mi inserción en la academia, un lugar estructuralmente racista de privilegio blanco. ¿Cómo acceder a la escolarización/educación formal sin abandonar dimensiones de la existencia que nos son vitales? Esta es una pregunta que nos atraviesa a lo largo de la obra y nos ayuda a pensar en la afirmación de habitar mundos que es, sobre todo, legitimar nuestras existencias amazónicas-paraenses marcadas, sobre todo, por modos originarios y africanos. En este escrito, adoptamos una política de citación que privilegia la producción de mujeres indígenas, africanas/negras y pindorámicas que piensan desde un cierto suelo históricamente descalificado como potencial de creación, considerado como lugar del no pensar. En estos pasos teóricos-vivenciales, estamos produciendo una Escritura cuyos efectos son perturbar y autorizar nuestros cuerpos para ciertas formas de existir en territorios-aldeas-cumbes y también en espacios de privilegios blancos, patriarcales y del sureste.

Palabras clave: Epistemologías de las mujeres originarias~indígenas/africanas~negras/cabocas/babasú/amazónicas, Epistemicidio, Escritura, Guerrilla de Araguaia, Labut(a.r).

“Como a senhora ficou após os militares terem levado preso seu marido?”. Indaguei à D. Marcolina. Ela me olhou incrédula e, com um tom de que aquilo deveria ser sabido por mim, respondeu: ~ ‘Ora, labutando! Continuei vivendo e tocando adiante nosso mercadinho’”.

“Eles [homens das Forças Armadas] faziam bem o que queriam com as mulheres. Aquelas que eles se interessavam, eles faziam. Me deram choque, me deram tapa e aquela coisa... E eu não sei quem foi. Estava com o saco na cabeça e algemada. Quando eu fui saindo do rio, me seguraram, me colocaram para fora e me empurraram... Até hoje o meu joelho é doente. Eu caí na pedra, como é que eu escorava? Estava com as mãos para trás algemada e com o saco na cabeça. Ele disse: ‘Caminha, terrorista, sai pra fora!’. Quando chegou lá embaixo daqueles pés de manga eles foram me dar choque pra eu contar a história que eu não sabia... Eu sabia, mas não disse (Mulher sobrevivente e moradora da região do Araguaia em entrevista no documentário “Araguaia” ~ Talga, 2015)”.

“Se até agora todas as histórias que formam a ciência de nosso povo foram contadas por pessoas hegemonicamente privilegiadas, sejamos nós a reescrever essas histórias e a dar a elas outras possibilidades de existência.

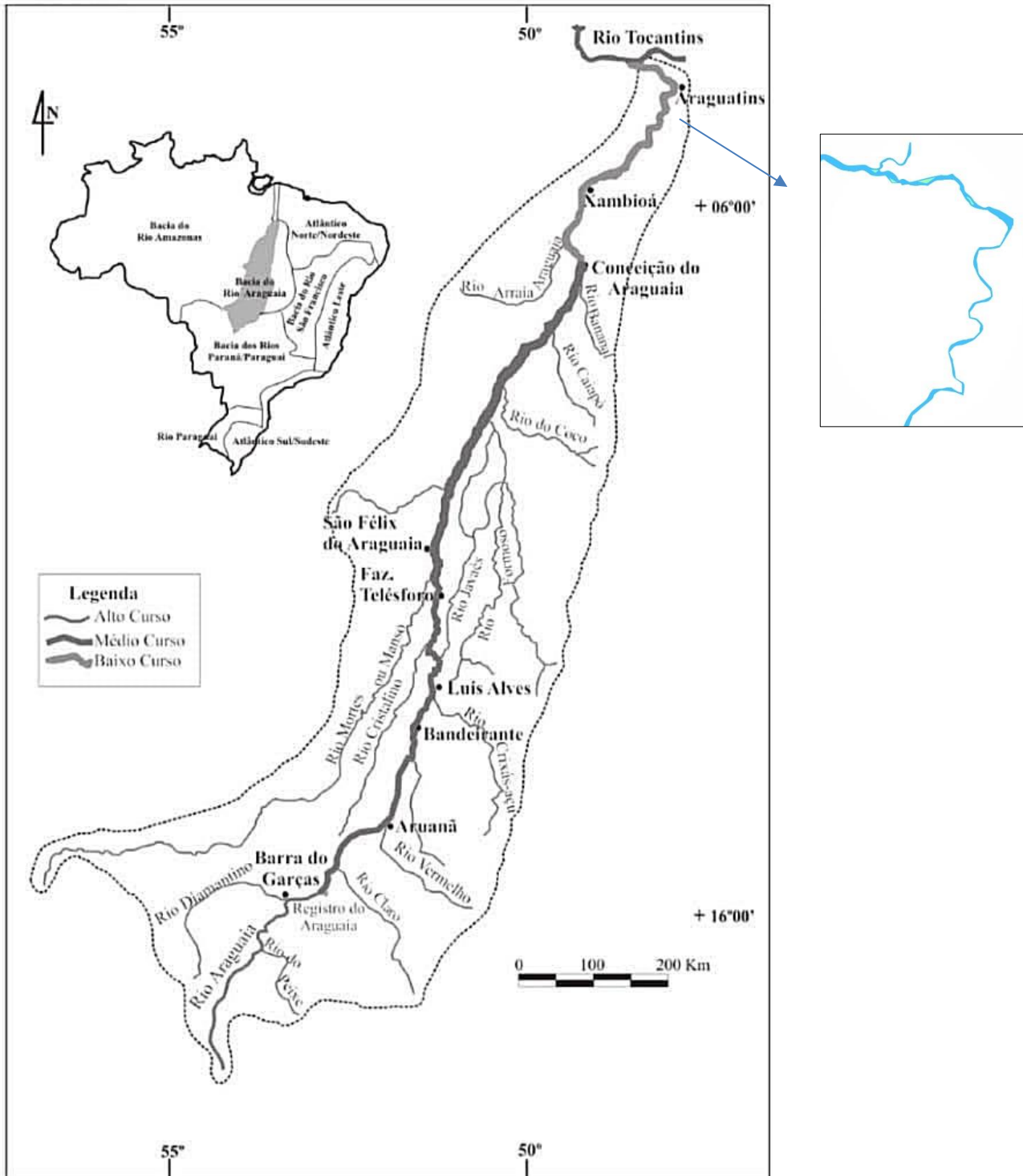
Se as estampas das camisas apesar de trazerem grandes revolucionárias como Frida não trazem vovó nem mainha, nem aquelas, que anônimas aos grandes ouvidos, são as nossas inspirações, que sejamos nós a produzir esse estêncil, esse lambe, essa dissertação, [essa tese] (Luana Fontel Souza, 2019)”.

Essa tese é muito mais a respeito de saberes vivenciais, que pensamento desencarnado da arte do viver.

Muito mais de oralidade, que de postulações cravadas em peles mortas de árvores.

Se pensamos que a palavra cria mundos, é urgente criarmos/usarmos linguagens em que cada uma de nós possa se sentir contemplada em buscas por equidade.

Bacia hidrográfica do Rio Araguaia



Fonte: LABOGEF

Curvas de um certo rio



“A luta pela Mãe-Terra é a mãe de todas as lutas” ~ movimento de mulheres indígenas²

Vozes da floresta

A cigarra cantou
Anunciando o verão
O canto do sapo traz a chuva,
Tempo de inundação
Se a andorinha voa baixo
A chuva vem aí
A formiga se agita
Tem medo que a água
Sua casa possa engolir.

Murucutu cantou no galho do pau
Logo se pensa é prenúncio
Doença, tristeza, um mal.
É a natureza falando
Tentando um contato ancestral
Com o homem da terra
Animal de consciência racional.

Os indígenas mantêm esse diálogo
Acordam com o cantar do sabiá
Maria Jadia cantou acolá
Conhecem o tempo do vento
A subida e descida das águas
E convivem obedecendo às vozes da floresta
Que a noite canta para dormirem
Na sua cama, que é puçã.

(Márcia Wayna Kambéba ~ Saberes da Floresta, 2020)

² “A luta não pode continuar sendo só dos indígenas, diz Sonia Guajajara”. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/ambiente/2020/08/a-luta-nao-pode-continuar-sendo-so-dos-indigenas-diz-sonia-guajajara/> . Visto em 10/08/2020.

O rio poluído

É comum entre nós, habitantes da/s Amazônia/s, estranhar a ideia de que nossos imensos rios secarão. Tu conheces o Rio Araguaia? Já te deparastes com a imensidão dos Rios Amazonas, Negro, Solimões...? Tens noção do que seja estar com os pés em sua/s beira/s ou navegar um rio desses e não conseguir alcançar visualmente a outra margem? O Rio Amazonas é, a olho nu, um rio sem fim. Não dá para imaginá-lo seco, é mais fácil pensar o mar secar! Desse modo, qualquer campanha que aborde a necessidade de cuidado para com essas imensidões, não encontra aí grande ressonância. É mais fácil prevalecer localmente, portanto, a ideia dessas grandes rachaduras (aquáticas) enquanto eternas.

No entanto, é perceptível para alguns/algumas moradores a mudança na qualidade das águas, os peixes se tornando cada vez mais escassos e a possibilidade de existir ações humanas que incidem sobre as vidas das águas, podendo torná-las mortas-vivas, como sinaliza Elizabeth em uma das histórias contadas a seguir.

Ribeirinhas e povos indígenas³ do Rio Xingu vivenciaram suas casas serem demolidas, foram expulsas das margens do rio e realocadas para lugares tão distantes dele, que se tornou praticamente impossível o acesso ao que lhes era considerado como grande casa⁴. Crianças, filhas de ribeirinhas, que antes da Hidrelétrica de Belo Monte nasciam e cresciam no rio, aprendiam desde cedo a conhecê-lo e nele brincar, nadar, remar e pescar: hoje, muitas delas nem conhecem o rio, tamanha a distância em que foram jogadas. O consórcio Norte Energia S. A., mão privada/empresarial do Estado, responsável pela construção da referida hidrelétrica, sequestrou-lhes o Xingu. Os roubou a mão armada. Privatizaram o sagrado Rio Xingu. Consequentemente, devido ao fluxo de fabricação suja de energia elétrica e a gerência das águas sendo feitas artificialmente (levando à seca de braços do rio, bem como o impacto na vida de vários viventes dele), deixou de ser fonte de nutrição para habitantes da floresta que, com ele,

³ Estou lançando mão do termo indígena entendendo que há uma simplificação grotesca ao reunir multiplicidades de visões e modos de estar no mundo para criar a ideia de suposta unidade. Uniformidade requer aniquilamento de uns em benefício de outros. Esse, melhor que 'índio', é ainda um modo de nomear diversos povos de forma etnocida e epistemicida. No entanto, como muitas produções ainda não trazem a nomeação da etnia daquele/a que está transmitindo o conhecimento, com algum incômodo em alguns momentos vou me utilizar do termo indígena(s). Também irei citar expressões como nações indígenas e povos originários [da terra] que são mais adotadas por entes que estão pensando a respeito.

⁴ Casa tem sentido para além do que entendemos enquanto estrutura material para moradia. Casa é o sentido simbólico do território físico e existencial de vivência de uma gente. Portanto, ela é a floresta, o Rio Araguaia.s, águas, modos de vida que são contornos e sentidos para práticas cotidianas de estar no mundo. Casa é onde não existe fome, como bem comunica a jornalista Eliane Brum inspirada em saberes de moradores atingidos pela Hidrelétrica de Belo Monte, localizada em Altamira/PA (artigo disponível em <http://elianebrum.com/desacontecimentos/casa-e-onde-nao-tem-fome-2/>. Acesso em 11/02/2021).

mantinham certa autonomia ao modo meramente assistencialista de miséria oferecido pelo Estado: “a gente nunca passou fome. Sempre tinha um peixe para comer, para vender... Nunca pedimos nada, pois tínhamos o necessário para viver”; “Nós tudo com fome. Sem nada. Porque lá todo dia nós dormia de barriga cheia. Todo dia nós almoçava, jantava, merendava. Nós tinha a nossa brincadeira, a nossa alegria. Fomos expulsos de lá e no dia que não arrumo nada pra comprar janta aqui, passamo fome”, relata indignado o Sr. Francisco, ribeirinho do Xingu⁵. Assim, devido ao movimento das águas transformado em capital, populações inteiras foram colocadas na condição de miséria.

No que se refere aos danos causados por esse imenso e macabro empreendimento, a subprocuradora-geral da República aposentada Deborah Duprat, em recente entrevista, afirma que

O principal efeito é a sede. Comunidades que estão à beira de um recurso hídrico importantíssimo como é o [rio] Xingu, e não têm hoje água de qualidade, não têm nem fontes alternativas, dependem de carros-pipas. Os poços artesianos não foram construídos. Nada disso foi avaliado. O rio como uma expressão do lazer daquelas comunidades foi absolutamente comprometido, ele virou um rio perigoso para o lazer das crianças. Já morreram crianças. O rio como meio de transporte [foi comprometido]. A gente sabe como a região Amazônica é carente de transportes rodoviários, e, portanto, como o rio é uma importante fonte de transporte, de relações e de aproximações. Crianças que demoravam 10 minutos para chegar à escola [pelo rio] passam a levar duas horas na garupa de motocicleta em estradas absolutamente perigosas (*DIPLOMATIQUE*, 2022)⁶.

Além de todas essas problemáticas, populações expulsas da margem do Xingu e colocadas em assentamentos plantam e não tem condições de escoar as produções, que antes eram feitas através do rio. Ou seja, essas populações estão com sede, fome, sem o lazer e meio de locomoção e de escoamento habitual, morando em uma região banhada por um grande rio (um riquíssimo rio antes da hidrelétrica).

Do ato de transformar vidas em mercadoria, as atividades extrativistas predatórias de mineração/garimpo é outra realidade importante a ser mencionada. Elas têm afetado diretamente a qualidade de vida de rios e de seus habitantes (peixes, tartarugas, garças... nações indígenas, ribeirinhas...). Produtos tóxicos, como o mercúrio, são usados indiscriminadamente

⁵ “O pescador sem rio e sem letras”, matéria de Eliane Brum publicada no El País. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/02/16/opinion/1424088764_226305.html. Acesso em 29/04/2021.

⁶ “Sentir sede em frente ao rio”, por Sabrina Felipe. Disponível em: <https://diplomatiq.org.br/sentir-sede-em-frente-ao-rio/>. Acesso em 01/04/2022.

e poluem tudo ao seu alcance. As nações Yanomamy e Munduruku vem sofrendo historicamente com essas práticas (KOPENAWA, 2015)⁷.

O povo Krenak, em Minas Gerais, ficou sem o Rio Doce, seu avô *Uatu*. O modo de estar no mundo desse povo tinha, até então, total relação com a vida daquele que fora destruído devido à extração mineral sem limites da Samarco Mineração, empresa gerenciada pela ‘Vale’ – ‘Vale do Rio Doce’, quando era empresa estatal. Ao ser privatizada em 2006, extirparam a referência ao rio e, quase 20 anos depois, o mataram efetivamente. A Barragem do Fundão, em Mariana/MG, rompeu-se no dia 05 de novembro de 2015 e sua lama tóxica se alastrou destruindo, por inteiro, os distritos/comunidades de Bento Ribeiro e Paracatu de Baixo. Poluiu e matou o que encontrou pela frente: 19 pessoas, animais, peixes e o Rio Doce com sua biodiversidade.

≈

Com quase quatro meses de quarentena (julho/2020), quase quatro meses sem conseguir pegar a tese para rabiscar algo⁸, não me vejo árida e sim um rio poluído. Mal consigo respirar, e quando o faço, o ar também me polui o peito, já abatido pela contração involuntária de seus músculos. A ilustração possível para mim é a de uma respiração curta, econômica, que busca não desperdiçar a pouca reserva de energia que ainda lhe resta. Minhas forças estão voltadas para acompanhar a propagação do vírus pelo estado do Pará, torcer para que não chegue à pequena Palestina do Pará ~ onde não há sequer um respirador mecânico; para acompanhar, com aflição, a disseminação do vírus e a devastação que ele tem causado entre povos indígenas⁹, bem como, diariamente, ligar-me à situação de nações em condição de aldeamento que podem estar sendo atacadas (sendo alvo de tiros e, conseqüentemente, sendo assassinados) por pistoleiros, policiais, madeireiros, garimpeiros e grileiros, tendo territórios invadidos e matas devastadas¹⁰.

⁷ Mais intensidade ainda nesses tempos de pandemia. Disponível em: <http://frenteparlamentarindigena.com.br/garimpo-ilegal-causa-contaminacao-de-povos-indigenas-com-mercurio/>. Acesso em 29/04/2021.

⁸ A escrita desse trabalho se dá em vários momentos. Maior parte da introdução, primeira curva e contação de histórias, foram tecidas no final de 2019 e janeiro de 2020, portanto, antes da propagação, no Brasil, da pandemia provocada pelo vírus Covid-19, uma mutação do Corona Vírus.

⁹ Até o dia 04/10/2022, segundo a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), são 1324 mortos, 75339 infectados e 162 povos atingidos. Dados disponíveis em <https://apiboficial.org/>. Acesso em 04/10/2022.

¹⁰ Dados obtidos em:

- Invasão de terras e Covid-19 como ameaças aos povos indígenas do Brasil. <https://anistia.org.br/ocupacao-de-terras-e-covid-19-duas-ameacas-aos-povos-indigenas-do-brasil/?fbclid=IwAR1reTDPqGABDuUUty2kZlUvopG2iJuOCCB0ZjveKhXSQqbKhclgmEoutI8>. Acesso em 07/06/20;

Como respirar, como respirar fundo e expandir o corpo se o ar pode faltar e, ao respirar o som emitido pela respiração, pode denunciar sua presença e atrair inimigos ‘homens da mercadoria’ e pandemias trazidas por eles (KOPENAWA, 2015)?

A água não secou; no entanto, não é mais potável. Aquele que já fora manancial, fonte de vida e de sustento, agoniza. Não se pode mais pescar e, nele, ensinar as crianças. Como encantar o Rio, como encantar a vida em meio a tanta morte? Não sei, o Rio está poluído...

≈

Agora venta forte e ruidosamente... Está ouvindo o som dele agitando galhos e folhas? O som é alto, intenso, insistente. Os pássaros, antes dançantes e cantantes, refugiam-se. As folhas dançam e cantam. Ele bate no meu rosto, circunda meu corpo abrigado na rede, e vai. E outra onda chega. Parece poder arrancar e fazer voar as árvores. Olho para as montanhas e me lembro dos ensinamentos do Xamã yanomami Davi Kopenawa: as montanhas foram colocadas estrategicamente para proteger viventes dos fortes ventos quando estão em fúria. E elas estão ali por toda a parte. Sábio Omama¹¹! Grandes edificações fincadas para proteger suas criaturas e para fazer delas moradas de seus xapiri¹², seres encantados¹³ que protegem o mundo que Omama criou.

Com o vento volto a rabiscar algumas intensidades.

≈

Como os Krenaks do Rio Doce, flagelado pela ambição da Vale e Companhia Ilimitada de produção de terror, podem nos ajudar a pensar sobre~viver?¹⁴

- Bolsonaroistas atacam a tiros indígenas em quarentena <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/bolsonaristas-tentam-quebrar-quarentena-de-indigenas-com-tiros/>. Acesso em 07/06/20;

- Em plena quarentena Ava- Guaranis são atacados a tiros no Paraná <https://cimi.org.br/2020/06/nota-do-cimi-em-meio-a-pandemia-os-ava-guarani-sofrem-mais-um-ataque-a-tiros-no-oeste-do-parana/>. Acesso em 07/06/20.

- Madeireiros invadem território dos Apyãwa (Tapirapé) durante quarentena em Confresa, município de Mato Grosso. <https://cimi.org.br/2020/05/pandemia-madeireiros-invadem-terra-indigena-urubu-branco/>. Acesso em 07/06/20;

- Zezico Rodrigues Guajajara, liderança Guajajara é morto em emboscada no Maranhão. <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-31/lideranca-indigena-guajajara-e-assassinada-a-tiros-no-maranhao-a-segunda-em-cinco-meses.html>. Acesso em 07/06/20;

- Ari, Uru-eu-wau-wau, é assassinado em Rondônia. <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/04/18/aos-32-anos-indigena-uru-eu-wau-wau-e-assassinado-em-rondonia/>. Acesso em 07/06/20.

¹¹ Para os yanomamis, Omama é o ser criador de tudo que existe.

¹² Guardiões e imagens dos Encantados e de todos os seres que existem: rios, árvores, montanhas, animais...

¹³ Nas tradições indígenas, seres encantados são “seres que curam, que têm algum tipo de poder mágico, e podem ser pedras, animais, indígenas que se metamorfoseiam nas histórias de origem” (Dorrigo, p. 105, 2019).

¹⁴ A seguir, para pensar a respeito das comunidades Krenaks e o ‘Uatu’ poluído, baseio-me nas falas/vivências de entes desse povo presentes na série “Krenak - Vivos na Natureza Morta”, produzida por Matilha Conteúdo & Imagem, Criola Filmes e In Mídia Digital e transmitida pelo Canal Futura em 2017. Como política de citação de

Para os Krenaks, o Rio Doce é o ‘*Uatu Hoon*’ ~ literalmente, o Rio que fala. Nele mora o Espírito que faz parte da história e da cultura desse povo, bem como é ele que chama, incentiva, ensina e alimenta integralmente seus viventes. Ou seja, fornece não somente a água e o peixe, também provê a sabedoria e a força para viver. O *Uatu* é ligação com os espíritos de seu povo. No rio, ensina-se as crianças sua cultura ~ nadar, pescar, banhar, conhecer viventes que o habita e suas margens, fazer rituais, ouvi-lo... ~ e nele está a força para o pensamento. Em 2017, as crianças estavam sendo ensinadas a nadar dentro de caixas d’águas, nas águas (privatizadas) ofertadas pela Mineradora Samarco. Passaram a conhecer o rio e o que ele podia ensinar através de histórias e livros, não mais por meio da vivência nele (ITAMAR KRENAK, Série KRENAK - VIVOS NA NATUREZA MORTA, 2017). Além de matar o rio, a mineradora também destruiu ervas medicinais existentes nas suas margens, afirma a pajé Dejanira Krenak (idem, 2017).

Assim, para a liderança Amynoare (ibidem), ao matar esse ente querido, a mineradora retirou um pedaço dos Krenak. Privaram-lhes do alimento, do remédio, do lazer e da ligação direta com os espíritos de seu povo, a força de sua existência. Ribeirinhos do Rio Doce vivem o luto pela perda de um ente amado. Visivelmente emocionados, com raiva, com voz embargada e triste, ribeirinhos recordam de ver a agonia dos peixes, que vinham à superfície pedir socorro. “Dá mais não!”, exclama Maria Luiza da Silva. “A vida sem o rio não tem vida”, sabe bem a ribeirinha Luzia Lino. “O que vou ensinar? Não sei mais, acabou a alegria”, indaga a curandeira Maria Julia. O assassinato do rio levou consigo parte da sensação de se saber sabendo, ter algo para ensinar e a alegria de viver.

A água é considerada o principal fluido geofísico da natureza, pois ela penetra todo espaço físico por onde passa. Ao estar contaminada, afeta tudo o que nela habita, inclusive na sua beira. Por estar menos barrento de quando do crime, técnicos da Mineradora Samarco afirmam que a água está própria para consumo. No entanto, krenaks e ribeirinhos sabem que se beberem a água, bem como se alimentarem das frutas, ervas e animais, serão intoxicados pelo alto índice de alumínio que, mesmo imperceptível a olho nu, permanece ativo. Assim, através de ações superficiais que visaram a opinião pública e o mercado, tentaram emplacar a mensagem que teriam resolvido o problema de maneira rápida e eficiente. A resposta foi

enfrentamento ao epistemicídio, ou seja, política que apaga e/ou não referencia a autoria de conhecimentos de povos originários, vou referir os conhecimentos compartilhados àqueles que os comunicaram na série. Os vídeos da série podem ser localizados nos seguintes endereços: <https://www.youtube.com/watch?v=4ng52AN3bmI>; <https://www.youtube.com/watch?v=DIO2XpJ3IZE>; <https://www.youtube.com/watch?v=wdx8zqE3WZ4> ; <https://www.youtube.com/watch?v=0f1q64kPUiY> ; <https://www.youtube.com/watch?v=yyjaZbnLHTo> . Vistos em 26/06/2020.

imediate. O jogo de marketing funcionou e as ações da empresa, nas bolsas, valorizaram-se, rendendo-lhe bilhões de reais no mercado financeiro. No início de 2019, as ações da Vale acumulavam alta de 258% desde o rompimento da barragem ocorrido em novembro de 2015¹⁵. Desse modo, indagamos: a água do *Uatu* está adequada para o quê e para quem?

Uma Mulher~Rio~*Uatu*, com voz ofegante fala na língua materna: “Todo nosso povo morreu. Nosso povo morreu, acabou tudo. Acabou rio, peixe, capivara. Se beber a água do rio, morre. Por que o homem branco matou o nosso rio? Por quê? Por quê?” O respiro ofegante dessa krenak, que não mostra o rosto e cujo nome não aparece na película, é a voz do *Uatu* agonizando. Ela suspira o rio que fala nela e por ela.

Estamos vivos! Exclama Itamar Krenak com toda a força do ar que lhe atravessa o corpo.

“Será que teremos o rio de volta?”, pergunta a pajé Dejanira Krenak, que logo responde sem hesitar: “não!”. Segundo sua sabedoria, o veneno está ‘assentado’ no fundo e, quando há fortes chuvas e ele enche, o ‘pó’ é lançado novamente para cima. Após colocar todo o cenário de destruição, narra que às vezes sonha com o rio “e ele está perfeito”. Se vê na margem dele “acendendo fogo, cantando, pescando... e com os parentes”. Sentada à beira da fogueira com seu cachimbo espalhando fumaça para espantar os maus espíritos, Dejanira se levanta após falar do tempo dos sonhos e convida os seus para “dançar, dançar, dançar...” e assim expulsar os maus espíritos e invocar forças para poder trazer de volta a vida do *Uatu* neles.

O banheiro na voz da Mulher~Rio~Krenak dá a impressão de que houve mudança no curso do rio. Suas águas, em ondas contrárias ao curso costumeiro, parecem estar voltando. As dores do luto pela perda do ser Sagrado se opõem ao tempo determinado pelo sistema capitalista, em que há urgência de produção (vide determinações estatais/privadas em pleno avanço da Covid-19 no Brasil para que não se cessasse de trabalhar, pois o “Brasil não pode parar”¹⁶), imperativo para acumulação de capital à revelia do tempo da terra. Essa que, mesmo não sofrendo intervenção predatória, requer um período para descansar. Enquanto a Vale distribui água em carros pipas para os grupos atingidos, vai tentando, do seu jeito, sanar custos e, ao mesmo tempo, desqualificar a sabedoria des krenaks, ribeirinhos e pescadores.

¹⁵ “Ação da Vale subiu 258% desde Mariana”. Dados disponíveis em: <https://valor.globo.com/financas/noticia/2019/01/28/acao-da-vale-subiu-258-desde-mariana.ghtml> . Acessado em 28/06/2020.

¹⁶ “Governo lança campanha ‘Brasil não pode parar’ contra medidas de isolamento”. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/governo-lanca-campanha-brasil-nao-pode-parar-contra-medidas-de-isolamento/> . Acesso em 01/04/2022.

Os Krenaks e o Rio Doce vêm, histórica e sistematicamente, sofrendo ataques consequentes do modelo de desenvolvimento capitalista predatório. A série anteriormente citada faz um resumo das guerras civilizatórias contra esse povo: A guerra justa aos Botocudos, 1808; 1º Exílio Maxacaly, 1953; Reformatório Krenak, 1969; 2º Exílio Fazenda Guarany, 1972; Reintegração de Posse, 1990; Morte do Rio Doce, 2015... ~ essa última acontece quando o *Uatu* já estava sofrendo as consequências pela construção da usina hidrelétrica de Aimorés (Usina Hidrelétrica Eliezer Batista), também empreendimento da Vale. Antes mesmo de recuperá-lo, foi atacado e ferido brutalmente.

A grande causadora de toda a destruição foi premiada junto ao mercado financeiro, como já mencionamos, sinalizando o funcionamento do sistema capitalista, que se alimenta dos crimes que comete contra viventes considerados inúteis ou perigosos, quando empecilhos aos seus projetos. O meio através do qual respondem para “reparar” os crimes causados, mostram quais são seus princípios: transformar perdas em cifras a serem pagas. Nessa linguagem, tudo tem um valor (financeiro). No entanto, “não é o dinheiro que compra um rio perdido pra nós do povo Krenak”, afirma o cacique Leomir Cecílio de Souza (2017). Para os Krenaks, o *Uatu* é sagrado e sua perda é irreparável.

As medidas de “reparação” feitas pela mineradora têm se dado através de distribuição de água potável, auxílio financeiro¹⁷ e maquiagem das margens dos rios por meio de plantação de grama e depois vegetação nativa. No entanto, a não retirada dos materiais químicos mantém o problema da contaminação. No chegar das chuvas e, conseqüentemente, das enchentes, o material submerso no fundo dos rios emerge e as águas o arrasta pelo rio e por suas margens, como bem colocou a cacique Dejanira. É um ciclo sem fim de reativação/reatualização da contaminação e seus efeitos.

As sucessivas investidas contra esse povo os expulsaram de seus territórios à beira do rio. Por diversas vezes eles foram expulsos e sempre voltaram. O rio sempre lhes falou quando era o momento de retornarem. O *Uatu* sempre os chamou de volta (GIOVANI KRENAK, 2017). E o mataram (por isso o mataram?). Como recuperar a comunicação com seus ancestrais? Enquanto nação, como recuperar a vida em si? Quando vamos poder ter o sorriso, a alegria de volta, o sorriso gerado pela vivência no rio que é vivido como espaço de encontro,

¹⁷ Que foi desativado em plena pandemia do COVID-19 pela Fundação Renova (criada pelo conjunto de mineradoras envolvidas no crime ambiental para “reparar” danos causados pela Vale). Fontes: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/07/08/defensorias-publicas-de-mg-e-es-alem-do-mpf-pedem-explicacoes-a-renova-que-suspendeu-auxilio-a-7-mil-atingidos-pela-tragedia-de-mariana.ghtml>. Acesso em 08/08/2020.

festas, brincadeiras, competições, festivais..., questiona o povo krenak. Com a morte do rio, o espaço coletivo se esvaziou. No entanto, eles/elas recusam a se acostumar a viver sem o rio.

“O orgulho de ser índio é o que nos mantém vivos”, afirma Girley Krenak (2017), apontando para a dimensão de traços do rio vivo neles. O povo Krenak é conhecido como povo guerreiro, mas também alegre e festeiro... É inerente ao modo de estar no mundo desse povo se empenhar em construir estratégias para **voltar a ter alegria** (‘princípio’ que os norteia). E, aqui não se está falando da sensação vazia e superficial oferecida por aqueles que mataram o rio, ou seja, da reação ao receber ‘reparações’ corporativas (DOUGLAS KRENAK, 2017). Se os espíritos percebem que em determinado local não é possível ser alegre, então comunicam que ali não é mais espaço para os krenaks permanecerem. Sendo comunicados por seus ancestrais (através de sonhos e demais meios diversos) sobre o lugar para onde ir, passam a buscá-lo para que possam voltar a se nutrir da potência de seu existir.

Em 2017, em meio ao processo de luto pela morte do *Uatu*, o povo Krenak estava construindo o movimento de luta pela reintegração de posse da Montanha Sete Salões ~ que já foi morada de seus antepassados e nela, atualmente, há água e material suficiente para artesanato. No soprar das cinzas da fogueira e no dançar ao redor dela, surgiu uma faísca de fogo: a possibilidade de voltar a se alegrar. Desse modo, processos de reparação com nações originárias e tradicionais da Pindorama¹⁸ devem ser acompanhadas de medidas efetivas de restituição real e simbólica daquilo que lhes foi roubado.

Por mais que o Estado capitalista.racista.patriarcal se coloque como senhor de toda a existência, onde não haveria ar fora dele, nações originárias do *Ka 'aguy Porã*¹⁹, populações da floresta e africanas, convocam-nos à força de nos religar às/aos nossas/os ancestrais e, assim, potencializar as artimanhas/gingas de uma vida (coletiva), que não permite se tornar pequena, subalternizada e aprisionada a desejos minunciosamente fabricados por aqueles que conhecem apenas a linguagem do lucro e da morte. E fazemos esse caminho de vinculação, citando o caboko da Amazônia atlântica, José Sena (2021), narrando nossos cotidianos e partindo de nossos corpos originários e africanos amazônidos²⁰ que, devido aos processos de

¹⁸ Pindorama, assim chamavam os Tupi-Guarani a “terra das palmeiras” antes da invasão portuguesa, hoje denominada Brasil.

¹⁹ Expressão Gurarani Mbya para o território que o colonizador português nomeou depois como Brasil. De acordo com Benites (2018), a expressão significa matas saudas e abundantes onde habitam diversos animais.

²⁰ Amazônida/o é a designação daquela/e que nasceu no estado do Amazonas e se entende pertencendo a uma teia complexa/diversa/rica enquanto um organismo que integra o meio. Geralmente quem pertence ao território da Amazônia brasileira compreendendo sua vinculação ética~estética~política com ele, também se autoneia como amazônida.

genocídio/etnocídio/escravização/mestiçagem, não são facilmente localizados em lugares essencializados de raça/etnia. Fazemos desde esses lugares como modo de entender nossas responsabilidades e, através da vinculação, produzir conhecimentos que potencializem a nós e aos coletivos dos quais fazemos parte (idem).

Lutar pela Mãe~Terra, a mãe de todas as lutas, como bem afirmam movimentos de mulheres indígenas no Brasil e, também, Ângela Davis em visita ao país no ano de 2019, significa lutar para que modos de vidas autônomos possam continuar existindo, e a gente ~ entes de flores.tas ~ também. Implica na continuidade de existências que se afirmam anteriormente e para além das forças que tentam gerir até mesmo o ar que respiramos. Nesse sentido, escrever com e a respeito de nossas ancestrais (vivas em nós), nossas mais velhas que sobre~viveram e inventaram modos de existir em tempos adversos, é vital para aguarmos a potência da vida, que nos tece e faz de nós redes ~ fonte de alimentos para si.nós.

Nosso chão epistemológico

Palestina do Pará está localizada na Região Norte do país, na.s Amazônia.s brasileira, no sudeste do estado do Pará. De acordo com dados do IBGE de 2020, ela tem aproximadamente 7.582 habitantes. É banhada pelo Rio Araguaia que, até meados de 1980, foi a única e, ainda recentemente, foi a principal via de locomoção de pessoas e mercadorias da região. A cidade fica numa curva às margens do lado esquerdo do Araguaia, rio que faz fronteira e é elo com o estado do Tocantins.

O Rio Araguaia, o *Berohoky* (o grande rio), na língua dos Iny (nós)²¹, é lugar sagrado para esse povo. De acordo com a cultura dos Iny (que sobrevive a sucessivas invasões e genocídios desde os séculos XVII, com os jesuítas, e XVIII, com os bandeirantes paulistas), seus antepassados moravam no fundo dele, na aldeia *Berhatxi*; portanto, o fundo do Araguaia é o lugar de origem dos Iny. Conta-se que um dia o jovem *Woubedu* percebeu uma brecha entre as pedras, passou por ela e chegou à superfície do rio. Nele, encontrou um espaço extenso e ensolarado, diferente do fundo das águas. *Woubedu* trouxe sua família para a superfície, onde passaram a viver ao longo do *Berohoky* tendo ele, o rio que pariu seu povo, como principal referência espiritual/cultural/artístico e fonte de alimento. Nele moram encantado(a)s que se comunicam com seu povo, ensinam, inspiram a viver nele e através do mesmo. Os Iny se

²¹ Povos nomeados por pesquisadores europeus como "Caraiaúna", "Carajahi" e "Karajá".

autodeclararam ‘povo das águas’. Parte do grupo permaneceu no fundo do *Berohoky* (COMUNIDADES INY KARAJÁ, 2019).

O magnífico Araguaia tem sua principal nascente no município goiano de Mineiros/GO, precisamente na fronteira entre os estados de Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Ele tem aproximadamente 2.100 km de extensão, ocupa uma área aproximada de 383.999 km² e, ao longo do percurso, acolhe águas de diversos afluentes (como os rios Diamantino, rio do Garças, Vermelho, Rio Mortes, Caiapó, Piranhas, Tapirapê, Murucuzal, Barreiro, Pau’darco, Xambioá, Gameleira...) que o fazem gigante. Geograficamente, ele é tornado marcador de divisa ~ ou de encontro, se preferirmos ~ entre os estados do Mato Grosso e Goiás, Pará e Tocantins. Após aproximadamente 500 km de sua nascente, na tríplice fronteira entre os estados do Tocantins, Mato Grosso e Pará, forma um braço de rio, o Javaé²², que, junto com o Araguaia, circula um grande espaço formando a Ilha do Bananal (o lugar onde os Iny emergiram), considerada a maior ilha fluvial do mundo, com cerca de 25 mil km² de área ocupada (AQUINO; LATRUBESSE; FILHO; 2005).

A referida ilha faz parte das cidades tocantinenses de Sandolândia, Formoso do Araguaia, Lagoa da Confusão e Pium. Na área que corresponde o município de Palestina do Pará, o Araguaia acolhe as águas frias dos seguintes afluentes: rio Gameleira; córregos Santa Rosa e Ribeirão Axixá; igarapés Saranzal, Ribeirãozinho e Grota Vermelha (MENEZES, 1999). Na altura da cidade de Esperantina/TO, no exato bico da região conhecida como Bico do Papagaio, na tríplice divisa entre os estados do Tocantins, Pará e Maranhão, o Araguaia conflui com o Rio Tocantins. A partir de então segue como o que chamo rio Araguaia~Tocantins (oficialmente Rio Tocantins) até o encontro com o Oceano Atlântico, na altura da cidade de Belém/PA. Ou seja, na nascente o Araguaia faz confluir três estados brasileiros numa espécie de bico e o encontro com as águas do Rio Tocantins, no qual passa a ser chamado de Tocantins, também se faz em um bico de papagaio e numa tríplice confluência de estados das regiões Norte e Nordeste. Em si, ele traz a marca da confluência, que quebra com noções rígidas de fronteiras e de quaisquer purismos que sejam²³.

²² Javaé é o nome dado ao grupo pertencente à etnia Iny que se autodenomina Itya Mahãdu – “o Povo do Meio” – em referência a habitarem o meio da Ilha do Bananal, às margens do subafluente do Rio Araguaia, o Javaé.

²³ O Araguaia é, sem dúvida, uma riqueza e de uma beleza exuberante. Ao longo dos anos ele vem sofrendo fortemente com a ganância empreendedora ecocida e genocida que pautam ações das elites que também administram o Estado. Com o passar dos anos, ele tem sofrido fortes secas e suas margens significativas erosões. A ocupação desordenada das margens dele por latifundiários tem lhe acarretado grandes danos. Isto é, frequentes desmatamentos e criação de gado nas margens do rio têm produzido erosões, assim como a morte de afluentes. A respeito, conferir: <https://noticias.uol.com.br/colunas/crise-climatica/2022/05/12/bacia-do-araguaia-tocantins-esta-secando-diz-estudo.htm> ; e

Palestina do Pará foi emancipada da cidade de Brejo Grande do Araguaia em dezembro de 1991. Oficialmente, narrativas apontam para o início do povoamento por volta de 1958, quando uma família, a de Olindo Ribeiro de Souza, de origem pernambucana e então residente em Araguaatins (então Estado de Goiás), buscava local para morar e se sustentar (MENEZES, 1999). Todavia, há mais versões acerca do início do povoamento, então pertencente ao município de São João do Araguaia/PA. Lis~Bela, uma de nossas contadoras de histórias presentes neste trabalho, afirma que já havia pessoas residindo no local quando a família de Olindo chegou.

Ivonete Marques (2019), em pesquisa feita com estudantes do Ensino Fundamental de Palestina do Pará, conversou com Terezinha de Jesus Cursino de Souza, uma mulher nascida em 1938, no povoado mais tarde nomeado como Palestina. Dona Terezinha, assim como Maria Pereira Costa e Maria Neres de Lima (D. Lili), afirma que as famílias de João Pemba, João da Mata, Anselmo Lira e os Vermelhos já habitavam o local antes da chegada de Olindo. Conta-se, inclusive, que ao viajar sozinho pelo rio afim de conhecer as terras, ele ficou “arranchado” (idem, p. 71) na casa dos pais de D. Lili, na beira do Araguaia.

Ao se estabelecer, também, na beira do rio percebeu que as terras não eram adequadas para o plantio, devido ao movimento anual de cheia e vazante. Então, decidiu ir mata a dentro em busca de terras mais propícias à atividade e se arranhou na área que foi se tornando o centro do vilarejo (ibidem). Assim, o homem se autodeclarou fundador do local e o nomeou. Segundo suas crenças religiosas evangélicas, aquelas terras em muito se pareciam com a terra prometida aos judeus, o país em que Jesus teria nascido: Palestina de terras abundantes e fecundas, que proporcionaria libertação ao povo (MENEZES, 1999).

A ocupação da micro-região, em meados da década de 1920, deu-se, em parte, em decorrência da migração feita por entes castigados pela seca e a miséria no Nordeste brasileiro, assim como, também, em consequência da expansão criminosa do latifúndio, que expulsou moradores de suas terras. Famílias e grupos se deslocavam pelo país em busca de melhoria. Em 1964, propagou-se a notícia de que havia diamantes no lugarejo próximo dali, em Itamerim. Logo se iniciou um garimpo e a chegada de forasteiros se intensificou.

Outro acontecimento que levou à migração para a região foi o projeto desenvolvimentista da Amazônia, acontecido em momentos históricos e com facetas diversas²⁴. Dentre eles, há o ocorrido na ditadura de 1964, que incitou o povoamento dessa região com fins a integrá-la, cujo lema era: “Integrar para não entregar”. A ‘integração’ dessa região nesses termos por tê-la como estratégica, significava explorá-la para obter lucros atendendo ao mercado financeiro internacional, bem como para sustentar regiões do país consideradas político-social-economicamente mais importantes. Ela seria o banco com ‘recursos’ ilimitados, para manter o milagre econômico de elites, geralmente residentes nas regiões Sudeste e Sul do país.

Nesse contexto, o combate ditatorial à Guerrilha do Araguaia²⁵ na região funcionou como modo de reprimir forças opositoras ao Regime Militar, assim como difundir seu braço colonizador nos moldes da doutrina do ‘progresso’ capitalista.racista. Desse modo, estradas foram abertas para sufocar militantes do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), moradores foram localizados e catalogados por serviços de identificação estatais²⁶, tiveram casas e plantações queimadas, foram expulsos de suas terras e as mesmas foram entregues/redistribuídas, em grande parte, para pessoas (homens brancos advindos do Sul e do Sudeste brasileiro, que se tornaram grandes latifundiários) e empresas nacionais e

²⁴ Podemos citar o período de exploração da borracha no final do século XIX e início do século seguinte (trabalhadores migravam para a região para serem mãos-de-obra, sem direito à terra), bem como o período da ditadura de Getúlio Vargas com seu projeto desenvolvimentista “Marcha para o Oeste”.

²⁵ Guerrilha do Araguaia foi um movimento armado de resistência à Ditadura Empresarial-Militar no Brasil, acontecido na região Norte do país, micro-região conhecida como Bico do Papagaio (de fins da década de 1960 a meados de 1975). Ao perceberem ações suspeitas, as Forças Armadas seguiram em caçada aos/às militantes do Partido Comunista do Brasil matando quase todos, assim como também moradores da região, a grande maioria desaparecida até hoje.

²⁶ No período de repressão à Guerrilha do Araguaia, muita gente que vivia na região não havia sido registrada, tampouco tinha carteira de identidade; muitas vezes eram conhecidas por apelidos. Com a chegada da repressão, uma das primeiras medidas tomadas pelo Estado foi a de identificar a população local com fins de controle. Um irmão de minha avó materna, o Adelino, foi uma dessas pessoas identificadas. Já adulto, foi ao serviço e escolheu o nome e o sobrenome que bem quis.

internacionais²⁷, avaliadas pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) com potencial para implantação de empreendimentos na região²⁸.

Chegaram impulsionados por doutrinas como a exposta pelo General responsável pela Escola Superior de Guerra, Golbery do Couto e Silva:

Com vistas à humanização, integração e valorização do território imenso, ainda em grande parte inaproveitado e deserto, o esquema [será] tripensular [...] 3ª. Fase - inundar de civilização a Hileia amazônica, a coberto dos nódulos fronteiriços, partindo de uma base avançada construída no Centro-Oeste (SILVA, 1967, p. 132 – grifos nossos).

Com esse aval, invadiram terras, expulsaram e mataram antigos moradores que se recusaram a sair (como aconteceu com o tio de minha mãe e que relato na dissertação defendida no ano de 2018). Tudo isso se deu com anuência e encorajamento da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e do INCRA, que ofereceram incentivos fiscais em nome da realização de uma suposta reforma-agrária na Região Amazônica.

²⁷ Como já mencionamos, a chegada de nossas narradoras à região sudeste do Pará corresponde ao fluxo migratório em busca de melhoria de vida realizado nas décadas de 1940, 1950 e 1960. É anterior ao período da Ditadura Empresarial-Militar que, através de projetos de colonização da Amazônia, no início da década de 1970, promoveu uma campanha de incentivos fiscais para ocupação da região. Isso se deu por intermédio do INCRA que usou as áreas destinadas ao Programa Integrado de Colonização (PIC). O governo federal, dentre outras ações, financiou transporte para locomoção e prometeu 100 hectares de terra para cada posseiro. Essa medida aconteceu na região conhecida como Bico do Papagaio com objetivos de controlar militarmente a região (sob a alegação de defesa do Estado), então entendida de domínio de terroristas adeptos do PCdoB (estamos em meio a repressão estatal à Guerrilha do Araguaia), e processos migratórios espontâneos. Consequentemente, criou-se a primeira onda de conflito fundiário na região, pois o INCRA assentou pessoas e famílias em locais já ocupados por antigos migrantes. A partir de 1973, após a região estar ocupada por pessoas pobres, potenciais mãos-de-obra (já que junto aos projetos de ocupação por grandes capitais, acompanhavam também ações que desestimulavam manter-se na terra), o regime ditatorial decidiu ampliar a estratégia de colonização e passou a financiar a ocupação da Amazônia por pessoas, grupos e empresas nacionais (em grande maioria do Sul, Sudeste e Centro-Oeste do país) e internacionais tido como potencial de exploração por meio da pecuária, da exploração de minérios e madeiras, e da industrialização. Entre grupos, empresas e pessoas que foram favorecidas pelo regime na região estão: grupos financeiros como Volkswagen, Sul América, Bradesco, Atlântica-Boa Vista, Atlas, Peixoto de Castro, Bamerindus, Banco Econômico, King's Ranch, John Davis, United Steel Corporation, Almeida Prado, Aços Villares, Lunardelli, Nixdorf; Liquigas Group, Industria Madeireira Paraense e Agropecuária Ltda (IMPAR), Empresa Andrade Gutierrez, empresário Silvio Santos (dono do SBT) com a Agropecuária Tamakavy, Daniel Ludwig (multimilionário estadunidense), e tantos outros. Em consequência dessa política, tem-se então a terceira grande onda de conflito agrário, agora são ricos contra pobres e com maior potencial opressor, pois militares estavam na gerência do INCRA e davam apoio irrestrito aos empresários e latifundiários que, por sua vez, apoiavam integralmente o regime ditador – É o caso posto recentemente em evidência devido a envolvimento com o senador Flávio Bolsonaro, filho do então presidente (capitão reformado) Jair Messias Bolsonaro. O senador comprou, de modo suspeito, um imóvel de aproximadamente 6 milhões de reais de Juscelino Sarkis. Simão Sarkis, pai de Juscelino, adquiriu a fazenda Agropasa em 1976. Tal propriedade fora dada e injetada de investimentos públicos cedidos pelo governo militar ao proprietário anterior a Simão Sarkis. Sob posse desse antigo proprietário, a fazenda fora usada como sede de prisão e tortura praticada por militares no período ditatorial. Ao adquirir a propriedade, o novo dono continuou usando práticas repressivas contra antigos posseiros através de jagunços (PEREIRA, 2013; BATISTA, 2016; DE OLHO NOS RURALISTAS, reportagem disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2021/03/04/imperio-agropecuario-da-familia-sarkis-incluiu-trabalho-escravo-e-latifundio-no-mato-grosso/>. Acesso em 12/03/2021.)

²⁸ Como veremos mais adiante, facetas colonizadoras que visaram ocupar áreas e fazê-la produzir capital, jamais perderam força.

Enfim, até o período ditatorial de 1964, o povoamento da localidade, que mais tarde vem a se chamar Palestina do Pará foi ocupado principalmente por pessoas pobres, que se deslocavam pelo país (principalmente vindas dos estados do Maranhão, Piauí, e do então estado de Goiás) em busca de um lugar para poder morar, plantar para sua subsistência e, também, por homens atraídos por promessas (muitas vezes estatais) de riquezas advindas da exploração de minérios (ouro e diamantes). A região era muito oportuna, já que tinha o Araguaia ~ rica fonte de alimento e única possibilidade de locomoção ~, mata fechada de árvores e palmeiras frutíferas, diversos animais, que serviam também de alimentos e grande espaço de terras devolutas, que poderiam ser ocupadas com o plantio de arroz/feijão/fava/milho/macaxeira/abóbora/melancia... o suficiente para alimentar a família ao longo de grande parte do ano.

Conta-se na região do Araguaia que, ao longo da Guerrilha, homens eram recrutados como guerrilheiros e mateiros (guias dos militares pela mata) e muitos deles foram sequestrados, presos, torturados e desaparecidos. Daqueles que voltaram, vários ficaram debilitados em todas as suas dimensões existenciais. Com narrativas assim, na dissertação de mestrado navegamos por um rio de vivências e memórias. Nesse atravessamento, fomos levadas a pensar acerca do apagamento feito da participação efetiva de moradores da região no acontecimento, bem como terem sido também alvos das forças repressivas militares.

Familiares de guerrilheiros, pesquisadoras e cineastas (até determinado momento), ao procurar parentes desaparecidos e informações junto a moradores do Araguaia, interessaram-se exclusivamente pelos assuntos que diziam respeito à presença de militantes e de militares na região. Ao ter esses moradores apenas como informantes, não se atentaram para seus corpos feridos, para os sentidos e estratégias de sobrevivência que estavam sendo colocadas em ação para não sucumbir frente aos fantasmas da repressão, que os/as impediam de experimentar o fim efetivo da Guerrilha. Para nossa gente, ela não acabou em 1975. Agentes do Estado, como o Major Sebastião Curió Rodrigues de Moura²⁹, permaneceram na região para garantir o silêncio e a invisibilidade da população local. A quem é dado o direito de ser ouvido, quais são as condições exigidas para que seja considerado digno de escuta? Para determinados grupos, ribeirinhos foram até considerados “gente” para dar informações, mas não o suficiente para serem vistas como sobreviventes, rExistentes e protagonistas.

²⁹ Tal major morreu no dia 17 de agosto de 2022 sem antes abrir os arquivos secretos que estavam em sua posse e que dão conta das ações terroristas impetradas por ele e outros ao longo da repressão à Guerrilha do Araguaia.

E as mulheres³⁰, onde estavam, o que faziam ao longo da Guerrilha, como sobreviveram a ela, como ficaram quando os homens foram levados, não voltaram e/ou voltaram doentes?

Para latifundiários (em sua maioria residentes ou advindos do Sul e do Sudeste brasileiro), moradores locais são apenas pestes a serem assujeitadas ou destruídas, pois estariam se apossando de riquezas cobiçadas para seus negócios. Se os homens da região são, em parte, desapossados do lugar de serem entendidos enquanto dotados de conhecimentos e de modos de conviver com/nela produzindo seu próprio alimento, as mulheres recebem o duplo peso do patriarcado ~ nas relações familiares e, também, nas relações com os ‘poderosos’ comedores de terras e de gentes recém-chegados. Além da relação com o homem em casa, precisam lidar com o senhor auto-empossado dono das terras e das gentes daquele local. Os militares, quando chegam para aniquilar com a Guerrilha do Araguaia, também ocupam o lugar do senhor que reprime. Chegam expulsando pessoas das casas/lotês de terra, as redistribuem segundo seus critérios/interesses, destroem plantações e paióis de alimentos, auxiliam fazendeiros na expansão de territórios e obrigam mulheres a matar criações, pegar o arroz e feijão de sua família e cozinhar para eles.

Soube a respeito da existência de uma guerra na região por meio das mulheres. Na cozinha ou no quintal, a vó Donila nos contava como havia sido a vida no início dos anos 1970, como fazia para ir à roça, como era dormir com as filhas no buraco que fez dentro de casa para se proteger de tiroteios... Enquanto isso, em outras casas de Palestina do Pará, mais mulheres também estavam compartilhando, passando adiante suas versões acerca do acontecido ~ no final da década de 1990, as mulheres quebradeiras de coco babaçu contavam a história para o curta “Palestina do Norte, o Araguaia passa por aqui” (SILVA, 1998). Na localidade, era visível o protagonismo de muitas mulheres. Elas estavam na roça cultivando a terra, cuidando e colhendo a plantação, e pensavam/decidiam o cotidiano familiar. No entanto, socialmente, para fora das paredes da residência, esperava-se que os homens decidissem a respeito dos rumos da família. À mulher, cabia garantir o lugar dele de fala e de decisão. No entanto, nem todas se submetiam ou o faziam como era esperado!

Geralmente, a história oficial diz dos homens que foram para a batalha lutar contra um inimigo, quiçá, expõe a perspectiva desse ‘inimigo’ vencido, que lutou por uma causa. Essa

³⁰ Provocada pela escrita da amiga~parente Elis Silva (2021), vejo como importante afirmar que, embora estejamos colocando aqui que são mulheres do Araguaia, nossas mais velhas, autoras mulheres..., elas/nós são/somos diversas entre si/nós, no que se refere a produção de subjetividade, lugares sociais, raciais, de exercício da sexualidade, por exemplo.

escolha é política, tem razões e intenções. Ao mesmo tempo em que elege e visibiliza determinados agentes, empurra para zonas distantes aqueles que ambicionam calar. Ou seja, conforme algumas epistemologias são priorizadas, outras são soterradas e, assim, nesse movimento maquínico, vão se produzindo subjetividades³¹.

Nesta tese, entramos na canoa com as mulheres ribeirinhas do Araguaia palestinese~paraense~amazônido e buscamos remar um pouco além do que fizemos na dissertação de mestrado e construir territórios em que possamos, nesse jogo de visibilização e invisibilização dos sem privilégios sociais ~ dos “sem condição”, como diz nossa gente ~, pensar a presença, a fala, os silenciamentos, as perspectivas, os sentidos construídos pelas mulheres a respeito da sobrevivência em tempos de migração, ao longo e após a Guerrilha do Araguaia. Nesta tese, priorizamos vozes/versões de mulheres que muito falam, mas são pouco ouvidas quanto aos seus corpos sobreviventes e rExistentes.

Partimos da premissa de que a insubordinação das mulheres em não aceitar ocupar lugares de não-saber e de nada poder dizer ~ lugares fundamentais à defesa da virilidade/poder masculino ~ teve grande relevância para o não apagamento de parte da história da guerrilha na região do Araguaia – guerra que afetou modos de estar no mundo das pessoas que ali viviam e vivem –, bem como de saberes ancestrais, que dizem de modos de existir fincadas na terra (TAVARES, 2019). No interior da casa e/ou no quintal, nos espaços propícios e seguros para contar saberes que vinham de experiências de vida, versões se mantiveram vivas e foram sendo reconstruídas à medida que se contava e se ouvia. Mais tarde, elas eram contadas na roça, nas rodas de conversas de quebradeiras de coco babaçu, no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, diante de pesquisadores forasteiros, em suas casas e, mais tarde, nas universidades, não necessitando mais exclusivamente de mediadores.

Na tecitura desse trabalho, além de estar de mãos dadas com nossas mais velhas de Palestina do Pará, fazemos apostas éticas e políticas de priorizar, como referências principais, fios forjados por elas ~ ribeirinhas, sobreviventes e rExistentes da repressão à Guerrilha do Araguaia, quebradeiras de coco babaçu, professoras ~, autoras indígenas e negras, bem como termos que enverguem a língua portuguesa tão marcadamente transmissora de valores patriarcais (ao usar termos para supostamente incluir os dois únicos gêneros aceitos como

³¹ A produção de subjetividade é a matéria prima do Capitalismo Mundial Integrado (CMI). É um instrumento usado para fazer girar, com maior eficácia, o seu funcionamento. Funcionamento esse que se afirma achatando processos de singularização e de criação na medida em que produz modos de ver, sentir e estar no mundo formatados, serializados e frágeis à mercê de seu modo de produção (GUATTARRI e ROLNIK, 1988).

normais – masculino e feminino –, ela faz confinando sob o signo masculino, posto como naturalmente superior).

Ao privilegiar contribuições prática-teóricas de nossas gentes, afirmo nossas corpos (modo de estar no mundo construído a partir de nossas experiências enquanto mulheres~terras) detentoras e produtoras de conhecimentos, bem como, através dessas picadas nas matas abertas por nossas gentes (sobretudo mulheres), inscrevo-me nesse mundo dotado de vida em acontecimento e por acontecer. Acompanhada e inspirada por essas forças coletivas pulsantes, na academia, vou compondo pelas margens ~ meu ponto de partida para politizar nossas vivências, narrando nossas histórias (hooks, 2014; COSTA, 2021).

Portanto, por privilegiar modos de conhecer e saberes produzidos, acima de tudo por essas mulheres, para pensar de corpo inteiro temas abordados aqui, não partiremos de formulações teóricas ‘descorporificadas’³² feitas por autores (geralmente homens e brancos), que não tiveram nossas experiências, mas são oficialmente entendidos como ‘papas’ e suas produções como clássicas (cânones) sobre determinados assuntos – o que torna, segundo uma lógica acadêmica dura/epistemicida, menção obrigatória. Muitas vezes desqualificando saberes tradicionais ao subjugar-los a teorias de cunho racista, classista e burguês.

Devido a práticas acadêmicas como essas, geralmente somos levadas a referenciar também certos autores que, recorrentemente, sistematizaram informações e conhecimentos construídos por nações indígenas e africanas. Foi o que aconteceu com o manejo da borracha, por exemplo, como ensina Márcia Kambeba (2020). Antes do interesse branco pela borracha, os kambeba já colhiam e confeccionavam artefatos com ela, como o que viria a ser chamado chinelo, sapato, botina... Nesse sentido, o colonizador não aprendeu apenas a cultivar, colher frutos e se alimentar deles, a conhecer plantas/ervas/unguentos, ou aprender apenas a usar práticas tradicionais de cuidado..., mas também raqueou/trapaceou/saqueou e apagou a história e contribuição dos/as criadores/as de tais tecnologias para que pudesse confirmar sua versão de si enquanto pensadores e os ‘outros’ enquanto selvagens.

Posteriormente a isso, temos os usos acadêmicos e empresariais (brancos) desses saberes que, patenteados e, muitas vezes, proibidos de ser manejados de modo autônomo por comunidades que aprenderam sobre suas propriedades medicinais, foram transformados em

³² Gloria Anzaldúa (2021a) questiona feministas que esperam na escrita dela, ao invés de suas próprias experiências, referências de autores e teorias que Gloria nomeia enquanto descorporificas porque falam sobre experiências que eles não tiveram.

produtos comerciais beneficiando economicamente os saqueadores (privatizar implica em privar alguém de algo)...

Vivian Camacho³³ conta que, na construção do canal do Panamá (por volta de 1920), os trabalhadores contraíram malária. Nesse período, a farmácia bioquímica ainda não tinha uma medicação indicada para os cuidados com a doença. Chegou até eles a notícia que havia na região ‘indiozinhos’ que curavam ‘tudo’. Uma equipe de indígenas da Bolívia foi levada até eles transportando consigo uma diversidade de plantas. Chegaram e diagnosticaram os forasteiros com malária. Pegaram a quina quina, uma planta dos Andes que conheciam, significativamente, seus usos e benefícios, fizeram um unguento e curaram a malária. Através do contato com conhecimento produzido por indígenas bolivianos, a indústria farmacêutica conheceu a planta, apropriou-se dela e dos conhecimentos ancestrais, a privatizou (patenteou) e a comercializou através de medicamentos como a cloroquina.

Em trabalhos anteriores, fui autorizando a escrita de meu/nosso próprio corpo. Fui desassujeitando nossos saberes e os retirando cada vez mais da necessidade de pedir licença a cânones para, através de conhecimentos epistemicidas, traduzir os nossos. Agora, quis intensificar o processo de falar de nós, e conosco, sem pedir autorização aos considerados deuses acadêmicos. Não quero fazer ou me debruçar sobre estruturação teórica antes de ouvir mulheres a respeito da arte de labutar à beira do Araguaia. Vou escrever a partir do que elas pautarem em nossas conversas, logo pensei.

De início, esse posicionamento me causou certo constrangimento, por significar, talvez, que eu pouco sabia a respeito do que estava pesquisando e meu despreparo para escrever uma tese. No entanto, no encontro com elas ~ seis mulheres moradoras de Palestina do Pará, entre 60 e 75 anos de vida ~, ao longo das conversas e, ao escrever as histórias, fui vibrando com riquezas que foram saltando e com o modo escolhido para fazer a pesquisa. Com elas, recordei costumes e aprendi muito. Nossos encontros não foram pautados por coleta de dados e não resultou numa escrita que tenha sido interpretação de informações. Pelo contrário, elas pensavam enquanto contavam, ressignificavam experiências, as corpas se expandiam sob efeito do que experimentavam enquanto falavam e nos ofereceram ferramentas conceituais preciosas para ler determinadas vivências (RAPPAPORT, 2007).

³³ Aula Saúde e Interculturalidade oferecida pelo NUCS/UFPA em 21/03/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AcQVqs4Fvc8>. Acesso em: 09/10/2022.

Coteorizando com elas, afirmo uma escrita na qual mulheres de Palestina do Pará, nossas mais velhas e eu, em nossas labutas, somos produtoras de conhecimento ~ ou seja, não somos meras informantes e reprodutoras de conhecimentos prontos, acabados e desencarnados de nossas artes de existir. Enquanto pensadoras de corpo inteiro, o fazemos por um rio que é singular e os rastros de vivências compartilhadas aqui não objetivam ser meras intimidades expostas, como bem sinaliza Paula Ribeiro (2017) em sua belíssima tese, e sim um “território existencial [...] onde através de nós fala uma multidão” (p. 26). Um recurso para afirmação de nossoS modoS diversos de existir potente e criador, com múltiplos pontos de partida (idem).

Aqui, permito-me durar um pouco mais para cuidar de algo que é fundamental e atravessa todo o texto: a expressão vivencial labuta. Assim como colocamos no título, ela é expressão do viver, ar que possibilita sustentar e dar tônus à vida. No movimento de sustentação dessa última, não há supremacia da razão desgarrada de cotidiano. A urgência das forças da vida, que ensinam por afirmação de si e expansão, toma e se sobrepõe a qualquer força que visa impedi-la, oferecendo-lhe recursos capazes de explodir com barragens que pretendem seu esvaziamento e/ou aniquilamento.

Pesquisar nesses termos é não desconsiderar o que para alguns parece sujo e sem importância. Aqui não me cabe descartar narrativas por entender que são histórias repetidas e com menos importância. Em cada uma delas há singularidade e vizinhança nos modos de se firmar os pés no chão, pô-los em caminho e germinar a vida. Marcia Kambeba (2020) afirma que, ao redor da fogueira, nas oportunidades de se narrar, as/os mais velhas/os contam inúmeras vezes a fim de que a meninada corporifique as histórias do seu povo e os ensinamentos transmitidos através delas. Nesses modos de pesquisar, o ordinário é importante, o cotidiano é rico, o gesto de plantar, esperar (na medida em que se retira o excesso de ervas que possa sufocar a roça), pescar e caçar são expressões singulares do viver. Nesse movimento, vou me religando às ‘minhas’ nascentes moventes e movedoras do que fora soterrado. Reescrevemos, contamos e produzimos histórias, nós mesmas, com a história de nossa gente, e vamos forjando possíveis que nos tornem potentes.

No verão amazônico de 2019, antes de qualquer tentativa de escrita da presente tese, encontrei-me em Palestina do Pará com 7 mulheres para conversar a respeito de suas histórias e nos tornarmos compositoras dessa labuta (compor juntas como confluência, de modo que, no encontro entre forças, não se faz necessário deixar de ser, ou sobrepôr). Se preferirmos uma linguagem mais local, nos encontramos em função de meu convite para um mutirão de construção de uma casa de barro, firme e temporária. No encontro com elas tinha também

algumas afetações e interesses iniciais. Na região, a geração de nossas avós é geralmente analfabeta³⁴, no que se refere aos códigos escritos e falados da língua oficial. A geração de nossas mães teve um acesso maior à escolarização, a minha um pouco mais. Então, quis saber um pouco sobre vivências e processos com relação à educação formal. Interessava-me, ainda, escutar acerca do estado migratório e processos de ocupação da região, já que todas elas, assim como parte considerável da população local pertencem às referidas gerações e não são nascidas em Palestina do Pará. No encontro com elas, era importante para mim, tornar-me cúmplice enquanto terceira geração das experiências delas como sobreviventes e rExistentes da Guerrilha do Araguaia, grande marca histórica na vida de pessoas da região.

E, por meio e através do *Berohoky* ~ o grande rio ~, nosso querido Araguaia, grande inspirador de modos de estar no mundo e, por conseguinte, de escrita, é que acontece esta tese ~ uma experiência que transborda para muito além do material exigido para conclusão de um curso de pós-graduação. Ela é meio (e não fim) onde me desloco, refaço minhas nascentes e broto outras. Nossa grande referência (nortista, paraense), Zélia Amador de Deus, ao prefaciar o Livro “Perspectivas AfroIndígenas da Amazônia” (2021)³⁵, afirma que as escritas feitas (documentadas) por nós, grande parte também descendentes das pessoas levadas para a região com a finalidade de povoar o fictício³⁶ vazio demográfico amazônico, são narrativas que curam, pois nos apropriamos do instrumento usado para arrancar de nós possibilidades de sermos entendidas/os enquanto gente que pode viver e, por meio delas, nos colocamos em cena com nossas sabenças, perspectivas, gingas, belezas e capacidade de nos reinventar quão semente.

Essas escritas, portanto, são tecituras a respeito de coexistências entre teoria e prática, tão marcadamente presentes no existir das mulheres ribeirinhas e quebradeiras de coco babaçu de Palestina do Pará. Nessa empreitada, queremos fazer enfrentamentos possíveis e, quiçá, ultrapassar barreiras que historicamente empurraram mulheres para lugares ditos de não pensamento, de INcapacidade de produzir conhecimento e de expressá-lo. A parceria (no remo da canoa), acima de tudo, com mulheres ribeirinhas, indígenas, negras e racializadas, nos ajuda a tencionar e problematizar práticas e produções hegemônicas que contam de nós sem nós.

³⁴ Meus avós paternos (Emiliana Nunes Cardoso e José Silva Cardoso) e avô materno (Sanção da Silva Freitas) foram analfabetas/os (não liam e escreviam em português); a avó materna (Petronília Maria da Silva) foi alfabetizada após os 40 anos de idade.

³⁵ Organizado pelas doutoras paraenses Danielle Santos de Miranda e Marcilene Silva da Costa. O referido livro é composto por escritas de várias/os autoras/es de diferentes regiões do estado do Pará.

³⁶ Fictício porque essa região era habitada há séculos por nações originárias da Pindorama.

Avançar por um rio em banheiro

Os cinco primeiros meses da pandemia (2020) não me inspiravam a nada. Sentia apenas necessidade de recuo e o mínimo de contato possível com pessoas e estudos. Não queria ouvir e me desdobrar para possíveis demandas. Era um misto de tristeza, medo (por imaginar adoecimento de pessoas queridas) e raiva, muita raiva em perceber o quanto a política da morte estava se agigantando ao se alimentar do vírus e do que ele poderia causar (e causou, vide milhares de mortes até o momento) às populações que sofrem mais diretamente com o sucateamento do Sistema Único de Saúde (o SUS) ~ sucateamento engendrado pelos últimos governos e intensificado pelo atual. Afastei-me muito e de quase todes também como afirmação política de não endossar a máxima necropolítica³⁷, de não ser possível parar. Na máxima “a economia não pode parar” estava embutido a coação endereçada para grande número de pessoas pretas e indígenas, que ocupam setores mais precarizados do mercado de trabalho. As pessoas já muito expostas diariamente, ficaram mais ainda à pandemia³⁸, enquanto elites acumulavam lucros³⁹.

Era momento de sobreviver. O mato, as águas (e a brisa leve e fresca causadas pela mata atlântica em boa parte preservada), a ‘casinha branca de varanda com quintal de mato verde pra plantar e pra colher, uma janela para ver o sol nascer’⁴⁰, os banhos de estrelas e lua, a rede, o silêncio ~ habitado por cantos de diversos pássaros, cigarras, sapos e o de um ente não identificado por nós que, à noite, parece rressonar ~, e a escuta/acolhida amorosa em território

³⁷ Necropolítica é um conceito formulado pelo filósofo e cientista social camaronês Achille Mbembe no artigo *Necropolitics*, publicado em 2003 pela revista *Public Culture*, e, traduzido/publicado no Brasil em 2018. Em 2003, no referido artigo, ele se debruça em pensar como governos administram a morte. A partir da ideia foucaultiana de biopoder em que o Estado moderno passou do regime de ‘fazer morrer’ para ‘deixar viver’, Mbembe discute que para determinadas populações o regime de ‘fazer morrer’ jamais perdeu força. Formula que a necropolítica é um instrumento político, econômico e intelectual adotado por governos centrados na produção da morte de determinados grupos sociais. Via política da morte como regra, governos determinam zonas de precariedades e cuidam de criar condições para jogar certas populações em situação limite de sobrevivência. No projeto arquitetônico de criação de espaços de precariedade está a retirada de qualquer indício que faça identificar certas populações enquanto pertencentes à mesma espécie (das elites pensantes), e torná-las matáveis. Portanto, a política de produção de morte é aplicada meticulosamente sobre determinadas camadas sociais (e raciais), cuja predominância, como sabemos, é de populações indígenas, negras, quilombolas, ribeirinhas...; ou seja, aquelas jogadas às margens do desenvolvimento capitalista (MBEMBE, 2018).

³⁸ Conferir: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/sistemas-de-saude/populacao-negra-e-covid-19-desigualdades-sociais-e-raciais-ainda-mais-expostas/46338/>. Acesso em 27/03/2021.

³⁹ Apple lucrou US\$ 57,41 bilhões de dólares; Microsoft, 44,28 bilhões; Google, 40,51 bilhões; Facebook, 29,15 bilhões; Amazon, 33 bilhões; e Netflix, 2,76 bilhões de dólares... Dados disponíveis em: <https://oglobo.globo.com/economia/vencedoras-da-pandemia-big-techs-lucraram-equivalente-mais-de-1-trilhao-em-2020-24867515>. Acesso em 27/03/2021.

⁴⁰ Alusão à música ‘Casinha branca’ de Peninha.

de cuidado (então realizados por meio virtual/tecnológico) fizeram com que o rio, em banzeiro, estivesse mais viável de ser trafegado.

No final de julho de 2020, iniciei o movimento de abrir o arquivo da tese e começar um ensaio de escrever possíveis. E daí não parei mais (nem mesmo para fazer revisões do texto, pois essa etapa parecia exigir mais do que eu poderia sustentar naquele momento). Entrar em contato com mulheres de minha terra, suas dores e estratégias de sobrevivência, têm me ajudado a rExistir. A beleza de suas existências tem me nutrido... ‘em tempos difíceis, plante!’. Era necessário acionar minhas zonas de pertencimentos grupais para manter o tição aceso em meio às cinzas; ou seja, meu chão~rio ribeirinho paraense (com costumes nortistas e nordestinos), pertencimentos territoriais enquanto filha/neta/bisneta de quebradeiras de coco babaçu, e originária~africana.

Num final de tarde do mês de agosto de 2019, o sol já estava quase se deitando no leito do rio, seus raios derradeiros espelhavam múltiplas cores em tons de amarelo, alaranjado e vermelho, estávamos minha irmã, mãe, pai e sobrinha na grande ilha no meio do Araguaia. Acompanhávamos dali a canoa que se distanciava, indo na direção dos raios solares, e levava consigo nossas amigas e parentes com quem compartilhamos banhos, sorrisos e caldeirada de peixe. O trajeto usual até o porto é de descida pelas águas, no entanto, habitava banzeiro naquela boca da noite. O banzeiro é caracterizado por pequenas e diversas ondas que se dão contrárias ao fluxo do rio. Desse modo, nos dá impressão dele ter mudado o curso e estar voltando para a nascente.

Devido aos meus sentidos estarem desacostumados com aquele gesto, estranho o movimento da canoa subir na direção contrária ao destino da viagem. Minha irmã, Aurilea, sábia ente das águas, fez-me lembrar da estratégia: para que a canoa não vire e afunde é necessário subir um pouco na direção das ondas provocadas pelo banzeiro até chegar à margem, lugar de pouco banzeiro, e possam, enfim, seguir o fluxo de descida.

Fiquei em silêncio me banhando naquela beleza visual e de estratégia de vida ribeirinha. As águas têm seu ritmo ligado aos ventos, à lua e a muito mais acontecimentos que desconhecemos. Essas forças se conectam e se mantêm vivas, coabitam o tempo em harmonia e desarmonias que fazem parte de seu existir. O rio em banzeiro, tanto em subida quanto em descida, é fluxo das águas. Para avançar, portanto, nem sempre os deslocamentos se dão para frente, na direção da correnteza do rio. Por vezes, é necessário voltar, acordar as sementes para que possam germinar, reflorestar os campos onde outrora se localizavam nascentes de

córregos/riachos/igarapés/rios e suas águas possam voltar a jorrar com vigor. Faz-se necessário voltar para nos religar, dar importância e respeitar os cursos das viventes com/através das quais navegamos. Tive um orgulho imenso de minha irmã sabedora da arte de viver na floresta amazônica.

Ao longo do processo de escrita da dissertação de mestrado fui percebendo uma certa aproximação de minha mãe com ‘meu’ trabalho e com ‘sua’ própria história. O que é novo! Ela quase sempre teve o cuidado de se manter distante de movimentos que pudessem de algum modo lhe representar perigo. Ao vivenciar situações de repressão ontem e hoje, e por ter um tio assassinado em decorrência de não ter aceitado entregar a posse de terra cultivada por ele ao longo de vários anos para invasores financiados pelo ‘milagre econômico’ (tema intimamente ligado ao da Guerrilha na região), ela percebe bem os efeitos de ser ‘opiniosa’ naquela região. Conforme fui experimentando certa apropriação de nossa história e de mim mesma ao conseguir falar/vivenciar algo tão guardado, fui percebendo o movimento também em minha mãe. Do jeito e no tempo dela, foi se tornando minha parceira.

A partir do trabalho do mestrado (dentre outras mobilizações que temos feito na vida), parece-me que estamos construindo outros territórios onde podemos habitar e nos inventar. E é nesse território que pretendemos, junto com mulheres da primeira geração da Guerrilha do Araguaia, minha mãe Elizabeth (segunda geração), e eu (terceira geração), pensarmos acerca da vivência, das labutas, do cotidiano e, também, das estratégias de sobrevivência forjadas ao longo das três gerações de mulheres. A oralidade, nos modos de nosso povo ~ ou seja, “histórias que não tem outros testemunhos que não sejam ouvintes daquele momento, que se assentam no corpo todo” e que, a partir do encontro das histórias com quem agora conta, lhes é sempre aumentado um ponto (SILVA, 2021, p. 12) ~, será nossa aliada no remar pelo rio. Por meio dela, queremos nos atentar para os sentidos dados por nossas mães mais velhas ao existir em certos chãos.

Ainda no processo da dissertação, deparei-me com testemunhos a respeito de mulheres que tinham sido estupradas por militares ao longo da repressão militar à Guerrilha do Araguaia. Fui tomada por indignação pela prática recorrente de guerras que matam homens e mulheres. No entanto, antes de matá-las, ou em atos de tortura, elas muitas vezes são objetificadas e estupradas por seus algozes. Lembrei-me de relatos ouvidos a respeito das mulheres presas pela Ditadura Empresarial-Militar, que eram frequentemente violentadas sexualmente nas prisões. De que gozos estamos falando ao fazer sofrer prisioneiros e prisioneiras? Embora homens tenham sido ‘empalados’ na prisão, era mais comum o estupro de mulheres. Assim, a ideia

inicial que tinha para realização de minha pesquisa, abordando a sobrevivência de mulheres do Araguaia paraense como tema principal, referia-se a concebê-las como vítimas⁴¹ frente a forças repressivas.

Com o processo, fui percebendo que elas eram maioria em prestar depoimentos a respeito da Guerrilha⁴². Era como se tentassem dar conta das experiências dos homens que foram sequestrados/presos/mortos/desaparecidos e suas mulheres também torturadas e sobrecarregadas na tarefa de cuidar de sua sobrevivência e de suas crias. A presença feminina existente nos relatos feitos por elas dizia sobre mulheres guerrilheiras. A pergunta que surgiu nesse momento foi: onde e como ficaram as mulheres moradoras da região e sobreviventes ao longo da Guerrilha do Araguaia? Certo dia, ao conversar com D. Marcolina em Palestina do Pará, fui chamada a atenção para forças que me surpreenderam. Ao procurá-la, imaginava ouvir que as mulheres teriam ficado arrasadas e despotencializadas pelo terror sofrido. Ao me escutar questionar sobre qual teria sido o fim, aponta-me para os meios: ficara labutando e encontrando meios de viver. Diferente do que pensei, a vida não parou, pois, afirma ela, tinha uma filha, um mercadinho para cuidar e o marido para encontrar. E o tom inicial de sua voz ao me indagar, questionava: como assim você não sabe disso?

Ribeirinhagens, pistas

Ao entrar na canoa com mulheres do Araguaia paraense vamos encontrando camadas de vivências. A primeira, elas vivenciaram o processo de ocupação de parte da Região Amazônica no início do Séc. XX, a Guerrilha do Araguaia... Em relação ao último acontecimento, as da primeira geração sobreviveram e algumas conseguiram narrar o acontecido; as da segunda contam na medida em que elaboram o que lhes pegou de sobressalto; as da terceira geração, que de algum modo tem mais acesso à educação escolar e algumas

⁴¹ Essa foi minha percepção inicial ao deparar-me com mulheres sobreviventes da repressão à Guerrilha do Araguaia. Contudo, no encontro indagador com D. Marcolina e com a problematização feita por pesquisadoras como Coimbra e Monteiro (2018) ~ dentre outros componentes do Grupo Tortura Nunca Mais/RJ (GTNM/RJ) ~, sobre à figura da vítima produzida pelo Estado como pessoa/grupo despotencializadas que têm apenas o direito à vingança, fui me deslocando. Para essas autoras e demais componentes do Projeto Clínico-Grupal Tortura Nunca Mais, esta prática do Estado é questionada, pois essencializa a figura da vítima. Tal construção, ao objetivar a pessoa atingida enquanto em posição de fraqueza, individualiza os efeitos sentidos, captura as forças ativas, as aprisionam e as tornam reativas “que clamam por vingança, por uma “justiça” infinita” (idem, p. 102).

⁴² Nos movimentos de familiares de ex-preses e desaparecidos, e de direitos humanos, em toda a América Latina, o número de mulheres é muito maior que o de homens, compartilha a professora Cecília Bouças Coimbra em momento de orientação desta tese (2021).

poucas à faculdade, nos passos das mais velhas tecem e buscam elaborar experiências vividas também via produção vivencial~teórico.

A educação formal foi negada às mulheres da primeira geração e a muitas da segunda, seja por não existir nos locais onde moravam, seja por a educação formal ser entendida enquanto coisa para homens (segunda camada). Uma terceira camada diz respeito ao processo de migração brasileira. Muitas que vivem na região do Araguaia desde o final de 1950, 1960 e 1970, foram em busca de melhorias para a vida após saírem do Nordeste do país expulsas pelo latifúndio. A quarta camada vivenciada por elas se refere à face mais próxima do patriarcado, qual seja o machismo. Precisaram criar estratégias para sobreviver a essa força que, muitas vezes, quis determinar limites rígidos de experimentação e cercear movimentos de construção de frestas e arejos. É notável a luz do sol entrando por entre as frestas abertas por elas...!

Nas picadas, caminhos manualmente abertos na mata por nossas mais velhas, e nas sinuosidades RI[Z]O.máticas (rios subterrâneos) a seguir, abrimos cada curva com contação de uma história. Ao todo, narramos seis histórias a nos ativar inspirações, assim como experimentou Paula Ribeiro em sua tese (2017). Nelas, há vizinhanças, não repetições. São curvas singulares de certa história que também é coletiva. Em cada história narrada existe uma cor que lhe é própria.

Há trilhas diversas deixadas pela mata e diferentes entradas pelas quais tu podes enveredar. Inclusive, há possibilidades de parar, sentar, banhar nos brejos/igarapés que estão pelo caminho, ou parar a caminhada e voltar. Caso queiras seguir, apesar do calor amazônico intensificado por tamanha barbárie civilizatória das queimadas, é possível também fazer alguns percursos que darão na beira do rio e, então, entrar na canoa com a gente. Um dos modos possíveis de percurso pela flores.ta, e o mais indicado por mim, é ler inicialmente todas as histórias presentes nas curvas desse rio (meio facilitador para que possas ter uma percepção mais ampliada das experiências das mulheres nômades e moradoras de Palestina do Pará desde o final da década de 1950). Outro caminho viável é fazer a leitura do trabalho como está, ou, ainda, mergulhar em cada curva sem levar muito em consideração como elas estão dispostas. Enfim, após cada narrativa proseamos, partindo das ativações que cada mulher nos provoca. Acompanhadas de, principalmente, mulheres ‘sabidas’ na arte de pensar o cotidiano da vida, compomos ideias.

Esta escrita em pele de tese tem seus pés firmes no chão e nas águas amazônicas~paraenses, nas labutas cotidianas que inscreveram/inscrevem modos singulares de

sobreviver e se enraizar com certa beleza nesses territórios. Portanto, ela é uma defesa intransigente pela demarcação de terras de nações indígenas, quilombolas e de extrativistas; pela democratização da terra para quem quer nela viver (de modo harmônico com ela) e produzir alimentos para nutrir seu coletivo, obter renda e, com isso, sustentar um existir autônomo no mundo, diante das forças opressivas e predadoras do Estado; e enfim, é um reconhecimento da grandeza das sabedorias forjadas por nossas entes e uma homenagem amorosa às nossas mais velhas/anciãs/avós.

Buscamos priorizar uma escrita conversando, acima de tudo, com mulheres. Contudo, mesmo nos atendo em privilegiar trabalhos realizados por mulheres, os homens estão citados nesta tese em aproximadamente 40% das referências. Mesmo com relação aos temas que nos interessamos em abordar, eles estão em maior número ocupando espaços de produção/publicação e, conseqüentemente, produzem em maior quantidade que as mulheres. Até pouco tempo, a educação foi cerceada para o acesso das mulheres e quando foi permitido a elas frequentarem escolas, as crenças sobre o lugar/papel da mulher foram reproduzidas nas instituições e no imaginário popular. A exemplo disso, o campo de indigenismo tem se afirmado e sido contado por não apenas perspectivas patriarcais, mas acima de tudo por homens e homens ocidentais, afirma Luana Kumaruara (2021). Mulheres indígenas foram (e continuam sendo) silenciadas enquanto homens brancos pesquisadores buscavam (buscam) por caciques (homens) para falar da cosmo-sensação de suas nações. As mulheres existiam em grande grupo e, portanto, também em grande número estavam nas aldeias se somando e forjando processos históricos. No entanto, apenas os homens eram buscados e saíam das aldeias para falarem de suas demandas e exigências (idem). Desse modo, a desvantagem para mulheres está posta em lugares institucionais de produção de conhecimento, como podemos experimentar nesse processo de escrita.

Na curva **Aparecidas, marias das águas**, em escrevivência, buscamos seguir picadas abertas e deixadas nas matas amazônidas por nossas mais velhas ~ elas as fizeram em meio à labuta pra rExistir às investidas macabras do machismo. Muitas mulheres ficaram pelo caminho. No entanto, efeitos de suas labutas ao investir na educação formal como meio para ‘melhorar de condição’, estão marcados em nós e seguem nos inspirando a demarcar espaços sudestinos com nossas águas e ribeirinhagens.

Em ‘**Tá bonito pra chover...**’, **palavras rios que desaguam em nós**, nossa mais velha Zefa transborda em água e se faz imensidão a desaguar. Parte do rio cheio e revolto faz banzeiro e, parte dele, a ocupar as margens, faz-se lagoa. Assim, ocupando banzeiro e lagoa duramos em

vertigem nessa curva navegando pelo tema tão caro à nossa anciã: educação. Experienciando a tecitura de uma escrita na qual afirmamos como referências positivas principais nossas epistemologias originárias, africanas/negras, ribeirinhas, cabocas⁴³, quebradeiras de coco babaçu..., fazemos um percurso por modos de ensinamentos ancestrais originários e africanos; em como foram/são atacados por racionalidades brancas/colonizadoras/genocidas/ecocidas/exploradoras/predatórias...; bem como por estratégias forjadas por essas nações com fins a aprender os códigos (língua) dominantes e, desse modo, “fazer o papel falar” (VERON, 2019) na língua da Mãe~Terra. Apesar de ataques bárbaros e incessantes praticados contra elas e os efeitos sentidos, seus modos de aprender, viver e transmitir conhecimentos não foram aniquilados. Permanecem vivos e atuantes de maneira a inspirar atos diversos de rExistências, inclusive de feitura desta corpa~tese.

Raimunda, em **Águas e pedras ~ a dança sinuosa da sobre.vivência**, mesmo tendo sido marcada pelo terror maquinado pelo Estado ao reprimir a Guerrilha do Araguaia, nos apresenta a beleza da labuta cuja inspiração é a abundância ~ tão presente em modos de vidas ancestrais e tradicionais de nações originárias e africanas. Na precariedade produzida pelo Estado capitalista.racista.patriarcal, ela aciona em si o modo Raimunda~Rio de existir. Na ausência do marido sequestrado por militares, tendo uma malhadeira em casa e não sabendo pescar, a empresta para que o vizinho possa conseguir o peixe para alimentar as famílias de ambos. Dessa maneira, Raimunda (qual água) contorna produzindo danças possíveis ao redor de pedras presentes no rio e segue seu curso.

A Curva **O chão era bom... Tudo que se plantava, dava!**, é aberta com a contação de história feita por Elizabeth e escrita por mim, narrando parte de suas vivências. No encontro com ela vou me despertando para o modo com que ela conduz a conversa a respeito do que é importante transmitir. Com entusiasmo, quis falar, sobretudo, a respeito da dimensão material da existência, da inseparabilidade de se pensar o existir e as condições concretas para sustentá-lo e, mais ainda, de que o exercício da intelectualidade não é separado de todo o corpo ~ no ato de pensar, sentipensar (Elis), está presente todo o corpo entendido para muito além do físico: a corpa. O labutar, portanto, é verbo do habitar o mundo que compõe a vida de muitas mulheres

⁴³ Nomear-se enquanto caboca/caboco é uma apropriação revolucionária do lugar inventado pelos colonizadores que usaram a denominação caboclo para nomear (o “outro”) originárias/os sobreviventes de massacres, agora expulsos de seus territórios. Esses moravam nas vilas e, no entender dos colonizadores, eram gentios (não cristãos, por isso força de trabalho) e não representavam perigo de revolta. A afirmação política é também retomada conceitualmente pelo pesquisador paraense~amazônido José Sena (2021) que, ao nomear-se caboko, está se referindo àquele/a que conhece, em sua constituição, pertencimentos/marcas originárias e africanas e se implica ética e esteticamente com esses atravessamentos.

de diversos continentes que vivem a Pachamama como paradigma existencial~filosófico. Tal gesto de afirmação da vida autônoma (do funcionamento do Estado sempre predador) é marca importante na vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu do Maranhão, Piauí, Pará, Tocantins...

Aromas em versos começa com D. Lis~Bela (Lisbela) contando sua história. Ela, assim como as demais contações, estão atravessadas pelo modo com que as organizo e como as escrevo nessa corpa~tese. Com nossas mais velhas penso de corpa inteira, refazemos nascentes e sentidos, afirmamos saberes locais, atualizamos e ampliamos conhecimentos em meio a ‘melhorar, mas não a ponto de não sentir’ dores, efeitos dos açoites da tortura. D. Lis~bela nos leva pela mão no gesto incessante e insistente de afirmar a vida na mais alta potência de acontecer: apostar e confiar na fertilidade da terra, assim como na força/beleza germinadora das sementes.

D. Marcolina, os jabutis e as meninas~pássaros em revoada é a história de nossa sábia anciã que, em labuta, recusa-se a se render ao terror que intenta instaurar precariedade. Quando a ordem dada pelo Estado ditador era não alimentar ‘o povo da mata’, ela se dirigiu pelo princípio da fartura: se alguém está com fome e pede ‘de comer’, ela não pensa duas vezes, faz a melhor comida que tem em casa e a entrega. D. Marcolina se insurge contra forças que intentam medo e fome. Quando esperaram dela apenas o modo jabuti, que não poderia subir em árvore para nutrir a vida, torna-se capaz de, em se estando no alto dela, comer do melhor fruto. Assim, pertencendo ao chão/território vivido por ela como positivo, na labuta alimentada pelo fruto mais viçoso e ao som de música, inquieta/questiona ordens, conhecimentos e apresenta pistas preciosas para pensarmos o que seria sucesso e loucura, tão caros aos sistemas que se querem dominantes.

Na curva **Levantes, Retomadas e Autodemarkações ~ banzeiro contra-colonizador**, alio-me à ideia de retomada, inspiro-me em movimentos de entes originárias na Pindorama em processos de autodemarkações, que forjam estratégias de sobre.vivência, e, principalmente, de invenções. Nossa gente sobrevive e rExiste, sempre se levanta e se nutre no cuidado com a terra, com a pesca e com o banho no rio. Fazer retomadas de territórios reais e simbólicos é vital para existir vinculadas e não em estado de negação daquilo que se foi, é, e poderá ser ~ uma estratégia, portanto, de mais uma vez inventar e viver (e quem sabe viver com beleza) a despeito das forças que não cessam em querer nos fazer morrer.

Enfim, na curva **Considerações de afetações sentidas ao longo de trajetos feitos em/por certo rio**, imersa no Araguaia que me compõe e sentindo na corpa suas águas caudalosas, teço a respeito de efeitos possíveis de serem percebidos ao vivenciar essa corpa~tese do modo que foi: acompanhada e inspirada, sobretudo, por nossas mais velhas e nossas sabenças. Assim, partindo e pertencendo ao chão~água amazônido~babaçual~paraense problematizamos/tensionamos, rapidamente, saberes *psis* e, inspirada por Nego Bispo, sugerimos envergaduras contracolonizadoras nessa área de saber/poder, bem como no modo de se estar nela ~ para fazê-la falhar nos caminhos retos por civilizar/adestrar/embranquecer determinados corpos.

A propósito, uma provocação:

Cara leitora, de qual chão tu lês esta escrita? O que buscas com ela e nela? Essas indagações parecem irrelevantes. No entanto, o lugar de onde estás pode definir o feitio da leitura que fazes. Assim posto, chamo a atenção para o risco de uma leitura extrativista predatória⁴⁴ e de tentar decifrar a partir de códigos de modos brancos, de teorias desprovidas de corpo, de cotidiano de labuta.

⁴⁴ Chamo de leitura extrativista predatória a prática que se baseia, sobretudo, pela necessidade de obter informações para confirmar racionalizações muitas vezes burguesas/racistas. São ações que retiram experiências coletivas de sua localidade desqualificando-as (bem como quem as construiu) e/ou capturando elementos para serem adotados e servirem a interesses sócio/político/econômicos excusos a despeito das vidas que os criaram.

Aparecidas, marias das águas

Sentadas à porta, céu estrelado, a rua cimentada, bem como o terreiro da casa, aquele que já dividiu da mesma terra e vegetação com o da mãe~vizinha que já não está mais ali, questiona-se o ato de uma terra aterrada aonde não haveria lugar para a verde-vida brotar. A jovem senhora vibra com a destreza de ter, enfim, driblado o problema da água suja e fedida empossada na porta de sua casa. A tal água suja vem do ato de empreender do 'sagaz' vizinho comerciante, que despeja e lava ali, bem do lado do terreiro de sua casa, vasilhas com restos de carne, leite... de restos apodrecidos do 'desenvolvimento' na Amazônia. Os detritos misturados à água desencantada caminham até se instalar no tempo do sentar-se, do prostrar, e do observar o que dura... Sentar-se à porta, no terreiro, é convite para vizinhas e passantes se achegarem para 'um dedo de prosa' e dar um tempo à exposição nada amistosa do astro luz. Durar no terreiro sombreado, portanto, até que passe a próxima nuvem para brincar com ele de esconde~esconde (nuvem escondedora de sol). A terra e o verde dão lugar ao bafo do calor potencializado pela evaporação. Efeito de dois sóis, um sobre a cabeça e outro debaixo dos pés, latentes na pele que já queima pela dor dos olhos que são obrigados a enxergar 'progresso'...

Na calada da noite, as tias maternas estavam sentadas no terreiro cimentado. O cheiro da alegria pela presença da tia sempre beija~flor contagia. Com voz firme, rouca e terna, afirma suas escolhas e questiona as certezas do homem cunhado, herdeiro e representante de uma verdade absoluta. Com firmeza e sem pressa, segue fazendo fissuras no asfalto sem cor. Ela, ainda uma menina, fora 'devolvida' pelo primeiro marido logo após o casamento sob a alegação de não ter resguardado a virgindade. A 'mercadoria' já teria sido usada... Anos mais tarde ela veio a se casar novamente. Com esse, (Maria) Beija⁴⁵ teve duas filhas, que ainda cedo foi acometido por um câncer que comeu sua vida na alvorada do dia. Um golpe sorrateiro. Vários anos depois, em outro relacionamento, teve mais um filho, um menino.

Ela é irmã de três mulheres, e é a segunda em ordem de nascimento. Diferente do que se esperava das mulheres de então, foi trilhando um caminho seu. As certezas do que era certo e errado de grande parte dos moradores dali (o modo correto de se viver, aliás, do qual ela havia sido expulsa bem cedo, quando o primeiro marido a denunciou como mercadoria violada) a limitava nos desejos de se fazer outras. Movida por esses anseios, logo saiu de perto

⁴⁵ Os nomes das mulheres presentes nesta narrativa são fictícios.

dos pais e foi morar em outras cidades. Palestina era uma vila pequena demais para si. Sendo outras, inventou para si modos de se relacionar, a itinerância se tornou um verbo e o experimentar uma canoa com remo. Quase nada a prende a lugares ou a pessoas... Vai seguindo o fluxo das situações e locais que lhe parecem aumentar sua potência de existir.

Naquela noite, sob a luz das estrelas, um tanto ofuscada pela eletricidade artificial, as irmãs revivem a mana mais velha. Começam por recordar do rosto dela ao se separar do primeiro marido. Maria Aparecida Silva Babaçu tinha seus 20 anos e possuía um rosto bonito, cheio/gordo, com aparência de muita vida. Aos 15 anos se casou com um 'gato' (homem responsável por agenciar trabalhadores rurais e administrar fazendas), morador da região, e foram morar em uma vila próxima a Marabá. Ao se casar com ele, em muitas ocasiões Maria foi a cozinheira que preparava 'bóia' para os 'peões'. Desse modo, o marido e ela estavam sempre rodeados por homens. Com ele, Maria teve um filho.

A vida seguia seu curso até o homem ir se petrificando em querência de posse e ciúme. Seus modos de macho dominador foram estopim para explosões violentas justificadas pela boniteza física da moça, bem como a presença recorrente na casa de peões, seus subordinados. Por diversas vezes a agrediu fisicamente após se embriagar de álcool e ódio. A irmã mais nova se lembra, de ainda criança, ter presenciado uma dessas agressões e ter pedido para não mais permanecer com eles. Maria a atendeu imediatamente.

O marido a agredia e a ameaçava com faca em punho. Ela o enfrentava com a bravura de uma mulher que não aceitava a banalização da macheza. Foi resgatada algumas vezes por um casal de vizinhos, cujo homem era primo de seu marido e a aconselhava sair daquela vida. Na última vez, bêbado, espancou-a após acusá-la de 'dar mole' para outros homens. Percebendo a tragédia anunciada, o casal de vizinhos correu até o local. A mulher agarrou a mão do macho que empunhava a faca e o companheiro tratou de desvencilhar Maria de suas garras. D. Regina, apesar de ter tido a mão cortada, conseguiu impedir o corte derradeiro. Levaram a menina~mulher sobrevivente e a esconderam no mercadinho deles. O filho, então com 5 anos, ficou para trás e foi recuperado no dia seguinte, para alívio da mãe sobrevivente.

O vilarejo onde Maria morava, à beira da transamazônica, era uma referência para viajantes. Ônibus e pau de araras com passageiros e caminhoneiros paravam nos botecos e lanchonetes da vila para 'merendar', 'tomar umas' e 'fazer suas necessidades'. No dia seguinte ao livramento de Maria, sr. Bernardo reconheceu um morador da mesma vila que a mãe de Maria residia. Cuidou de falar do acontecido e o moço prontamente se dispôs a levar

a conhecida sobrevivente e seu filho. D. Regina e sr. Bernardo a arrumou e ao menino, de modo a não levantar suspeita e es entregaram para que o velho conhecido es levassem de volta para casa.

Maria, a partir de então em Palestina, começa a aproveitar sua juventude com muita vontade de viver. A vivência da sexualidade era um grande tabu naquela localidade. Mulheres 'sendeiras', ou seja, separadas de seus antigos maridos, eram consideradas de menor valor. Livres das prisões que a veneração pela virgindade decretava, eram mais assediadas pelos homens casados ou não e, também, eram um misto de temida e execrada pelas mulheres casadas e solteiras. Começou a ir a festas, a sair com homens e a ganhar dinheiro com sexo. Passou, assim, a ser considerada puta. Em certo momento percebeu que o dinheiro adquirido na vila não era suficiente para sustentar o filho. Deixou-o então com sua mãe e partiu para outras cidades em busca de melhorias. Foi para garimpos e por lá trabalhava ora como cozinheira, ora com sexo.

Em terra distante, juntou-se com um homem e engravidou do segundo filho, e o terceiro veio logo depois. Antes mesmo da última criança nascer o homem tinha 'sumido no mundo' e ela estava quase parindo sozinha. A mãe de Maria, após receber um recado dela, foi até seu encontro para fazer o parto e cuidar do resguardo da filha. D. (Maria) Petra ficou com ela durante um mês e nada do moço garimpeiro aparecer. Na expectativa do homem voltar, Maria ficou por ali mais alguns dias. No entanto, com algumas poucas conversas descobriu que isso não aconteceria, pois ele estava morando com outra mulher. Com a notícia, largou o vazio da espera, pegou os filhos, as poucas coisas que podia levar, dentre elas a raiva, e voltou para a casa da mãe.

Devido a ter 'uma vida de liberdade', a mãe e a irmã mais nova decidem comprar um terreno, madeira e telhas para que fosse construída uma casa para ela morar com os filhos. Coincidência ou não, o terreno encontrado foi perto do puteiro da vila. Vizinhos e amigos fizeram mutirão para a construção da casa de barro, comum na região.

Como meio de trabalho, passa a frequentar uma casa/bar no lugar conhecido como cabaré. O álcool já era sua companhia há algum tempo e naquele ambiente precisava beber na presença dos homens para render lucro ao dono do bar e se encorajar a alugar seu corpo para homens que, talvez, em outras ocasiões, não escolheria para si. Ao mesmo tempo em que frequentava o puteiro começou a se relacionar com um moço, freguês do bar/cabaré. Certa noite de trabalho, ele estava por ali e um forasteiro se achegou em Maria. Era motorista de

caminhão que fazia entrega de mercadorias às ‘vendas’ e botecos. Sabendo-se dono de uma macheza a ser erguida e defendida, acima de tudo num cabaré, quis se apropriar daquela mulher considerada bonita: de pele pouco pigmentada, cabelos longos e um corpo que fazia acreditar estar gozando de vida e saúde. Sendo o macho com dinheiro e em se tratando de uma puta no cabaré, quis se apossar de um corpo (feito mercadoria) que já seria seu de antemão. A mulher, de ‘cabelo nas ventas’, de ‘nariz empinado’ e ‘opiniosa’ não aceitou o gesto que a fazia coisa. Naquele dia, estava predisposta ao namoro. Ela reivindicava poder, o poder sobre o próprio corpo, sobre também escolher, no puteiro, com quem beberia e transaria naquela noite. O homem insistiu e reivindicou para si copular com quem bem entendesse. No entanto, recolhendo os grãos de dignidade que cultivava com gozo, Maria quebrou uma garrafa de cerveja e o enfrentou com a raiva que lhe fazia ficar de pé... No entanto, o (pau) punhal do forasteiro foi mais perfurante e ela caiu jorrando sangue pelas camadas do corpo ferido até o fígado. O homem correu em fuga até ser alcançado e golpeado pela também faca (pau) do namorado golpeado em sua, também, frágil honra.

O rio chorou em sua mãe. As marias, filhas das águas, choravam a ferida imposta pelo machismo, cujo único conhecimento sabido dizia sobre e como ser macho desprovido totalmente de saberes que dão conta do que é viver no fluxo do rio. As duas, mãe e filha, em meio ao molhado das lágrimas e do sangue, lutavam para sobreviver. Há um tempo a Maria mãe, a matriarca que um dia se livrou do macho-facão que quis dar cabo à sua vida, não dormia mais imaginando a filha nos lugares de trabalho e no que poderia lhe acontecer enquanto ‘vivia a vida de liberdade’. Perdia o sono nas agoniadas noites a fio.

Foi preciso uma noite inteira para conseguir dinheiro emprestado, carro, motorista e encarar a transamazônica encharcada e cheia de atoleiros, até chegar a Marabá, local do socorro. Os hospitais recusaram atendimento e a irmã Beija se viu tendo que solicitar ajuda ao vizinho, homem do Exército, que na primeira interferência mandatária, foi prontamente atendido. Maria foi atendida e operada. Maria Aparecida sobreviveu ao segundo grande golpe impetrado contra sua existência. Saiu do hospital com a orientação de não mais ingerir bebida alcoólica, pois o fígado já fragilizado por intensos trabalhos, agora tinha que se refazer sem a existência de grandes recursos.

‘A vida não é igual para todo mundo’, sinaliza a irmã Beija ao pensar no retorno da irmã ao cabaré e, conseqüentemente, ao álcool.

A dificuldade para conseguir renda e, assim, sustentar os filhos, e a necessidade de voar, a fez decidir deixar agora os três filhos com a mãe e a irmã mais nova. Voltou para os garimpos. Não demorou muito e retornou grávida da quarta filha. Foi recebida com revolta pela mãe, que anteviu ter que trabalhar ainda mais com quebra do coco babaçu, colheitas de roças e cozinhar fora (casas de moradores do lugarejo ou em cozinha de fazendas) para sustentar mais uma cria. E assim aconteceu. Alguns meses após parir, ‘ganhou o mundo’ e regressou mais uma vez grávida, agora da quinta filha. Terminado o tempo de resguardo, Maria foi para o garimpo (nessa ocasião, o de Serra Pelada) e, a partir de então, sempre acompanhada da filha caçula. Quando retornou dessa última vez não foi grávida de um ser vivo pronto a vasculhar o mundo, mas com o ‘corpo em chamas’ de febre, calafrios, fraqueza e a ‘boca do estômago’ muito sensível.

Sob seus cuidados, o coração da mãe apertou ao ver a filha não reagir às garrafadas, chás, rezas e benzeções feitas por ela e que já tinham curado tanta gente que vinha em busca de milagres realizados pela mulher parteira e benzedeira. Na vila Palestina não havia médico. Conseguiu, com ajuda de amigas, levá-la por duas vezes ao hospital localizado na cidade mais próxima. Os médicos suspeitaram de AIDS. Recolheram material para o teste, mas ela não conseguiu esperar pelo resultado, se foi... Tinha apenas 41 anos de existência. O diagnóstico já não era mais importante para a mãe, que precisava cuidar do buraco que se instalava no seu corpo por inteiro, levar o corpo da filha para casa, velar, enterrar e continuar cuidando des netes, agora sem esperar pelo retorno da mulher-mãe-filha-irmã... Uma pergunta ficou no ar: como/por que ela não sobreviveu ao terceiro grande golpe contra sua rExistência? Para a mãe e as irmãs não existia dúvidas: a facada e a reincidência ao álcool destruíram o já fragilizado fígado; para es que a via apenas como prostituta, também não tinha ceticismo: a peste do sexo, vivido sem lei e sem cabresto, a matara.

Beija fica silenciosa, o pouco que consegue expressar naquele terreiro aterrado é que a irmã fez tudo o que pode para não morrer de fome, inclusive se alcoolizar para suportar ter que fazer e enfrentar certos homens rompendo seu corpo... O silêncio se impõe... Nele e com ele foi possível enxergar pequenas fissuras no cimento, parecia ter ali um broto de ‘quebra-pedra’ ressurgindo... o que fazer? Arranca-o, dá-lhe água, apenas permite que ele continue crescendo...?

*Uma luz corta o céu, faz-se um pedido antes que ela desapareça no horizonte...
Levantam-se para ir dormir, pois no dia seguinte, ainda bem cedo, tia Beija, a flor
dente~de~leão, volta a voar...*

Insubmissas lágrimas...⁴⁶

As palavras molhadas de água doce estão agora salgadas. A vivência das Marias Aparecidas não tem nada de “milagre”, que nos sugere pensar acerca de um percurso e final românticos, como induz a narrativa/interpretação religiosa sobre a Virgem Maria. As três Marias, ao nascer, são determinadas a homenagear a mulher que teria engravidado virgem e permanecera assim, mesmo após o parto. Nos meios que a veneram, cuja frase mais aclamada por seus fiéis é “faça-se em mim segundo a sua palavra”, ela é tida como virtuosa, pois obediente. Não questiona, apenas segue um projeto que não lhe é compartilhado. É ‘convidada’ a ser mero instrumento que, segundo a narrativa cristã, diz ‘sim’.

Diferente desse modo de ver, as vidas das Marias da narrativa acima apontam para dimensões outras de existências de três mulheres nortistas, das margens do país, pertencentes a duas gerações das décadas de 1900. Mulheres estas que viveram a realidade da migração brasileira, da Guerrilha do Araguaia, do peso das leis do patriarcado sobre seus corpos e do questionamento, bem como o enfrentamento às duas imposições que essas situações lhes colocavam. Falamos a respeito de mulheres que criaram territórios existenciais singulares, cujo ponto de encontro foi a não submissão ao instituído enquanto único, enquanto normativo. E isso lhes exigiu erguer postura vivencial de guerra em meio a feridas diversas espalhadas pelo corpo. Algumas cicatrizaram, outras, ainda, ficaram sensíveis, e outras, jamais ‘sararam’. Portanto, aqui se trata de uma narrativa que se aproxima muito mais da ‘Negra Mariama’, da Aparecida negra que surge despedaçada na rede de pescadores do Vale do Paraíba, que da narrativa da imaculada virgem obediente.

O nó na garganta e o choro incontido ao quase final da escrita do relato das ‘Aparecidas’ devolvem ao espaço perceptível o sensível do horror da experiência da menina de 14 anos, que vivenciou o desfecho trágico da morte prematura da tia e das durezas que suas ancestrais vivenciaram. Hoje tenho 41 anos, sendo que há 23 anos não resido mais naquela região.

⁴⁶ Em alusão a ‘Insubmissas Lágrimas de Mulheres’, livro de Conceição Evaristo publicado em 2011 e reeditado em 2016.

Lembro-me de sentir o peso do patriarcado fazendo banzeiro em minhas entranhas, do sistema de poder que, desde os 6 anos de idade, também me expulsou do que poderia ser considerado pacto social da moral e bons costumes, e me predestinou ao único destino/castigo de então: tornar-me ‘prostituta’, resto disponível aos homens, cuja única lei a seguir seria a da suposta liberdade de exercer a sexualidade sem muitos pudores.

O choro aqui indica também sobre se dar conta de que o rompimento feito por mim foi o menos danoso possível. Diferente do tempo em que Maria rompeu com certos códigos de gerência social/patriarcal de seu corpo, a saída cambaleante da menina~mulher da geração seguinte se deu pelo caminho religioso e pela aposta nos estudos. A aposta de afirmação de vida pela religião cristã poderia ter freado mais que impulsionado o processo de autonomia. Tal recurso, ilustra bem a autora proveniente da Rodovia Transamazônica, no sudeste paraense, Joziane Silva (2021), se afirma pelo elogio à ‘mulher sábia’⁴⁷ que labuta na roça cotidianamente lado a lado com os homens.

Além disso, ela vive opressões específicas relacionadas ao gênero que se desdobra em, isoladamente, silenciar dores e medos, engolir o choro, aguentar tudo e se apaziguar como aprendera a fazer desde cedo, para manter a família supostamente unida. O peso todo desse viver cristão sábio não passa despercebido por Joziane. Ele se manifesta no corpo geralmente curvado, exausto, entristecido, rugas superficiais, mas persistentes na região da testa... As ‘mulheres sábias’ sentem dores físicas, mas exames não conseguem detectar a origem do problema. “Desmaiam, vomitam, entavam e entortam as pernas. Outras choram o tempo inteiro [...] Choram tanto que não conseguem mais cantar seus cânticos na igreja e são desprezadas por suas “irmãs” em Cristo” (idem, p. 151). No entanto, dimensões selvagens da vida em mim não aceitaram serem totalmente domesticadas.

O enfrentamento ao patriarcado nas condições de seu momento histórico e do lugar geográfico a que pertencia, e ainda, desconhecendo qualquer discurso mundial e/ou nacional de libertação/autonomia das mulheres, torna Maria uma atualizadora da intuição libertária da vida que a habitava, bem como de várias mulheres, inclusive de sua mãe. Sua rebeldia questionadora ao hegemônico patriarcal abriu caminhos para que as da geração seguinte fossem além. Essas experimentam modos plurais de afirmar a vida cotidianamente, criam e escrevem livros,

⁴⁷ Ainda que a autora esteja se referindo especificamente a vivências evangélicas, esses modos cristãos e reflexos são percebidos também entre pessoas de diversas manifestações religiosas.

dissertações, artigos, teses... E o que conseguem dar vida não o fazem sozinhas, pois a história não começa nelas/com elas. Seus/nossos passos vêm de longe!

Vida e morte caminham juntas. A sensação da morte antecipada, sempre à espreita, faz com que sintamos o gosto mortífero do patriarcado. Este não perdoa diferenças e está sempre com um punhal/facão levantado para perfurar órgãos vitais daquelas que saltitam e, ao saltitar, expandem-se em vida. Ora na família, ora na vivência dissidente de sua sexualidade, ora na academia (principalmente marcada por moldes brancos e patriarcais que desqualificam dimensões de vida ancestrais/coletivos de produção cotidiana de conhecimento), estamos sobrevivendo e, nos centros ocupados, vamos afirmando margens com arte e beleza na medida do possível.

No Brasil, a educação escolar nunca foi para todes, muito menos para crianças das margens do país. Ela sempre esteve a serviço de grandes projetos e pressões internacionais para que, inicialmente, incutisse valores coloniais, mais tarde diminuísse a taxa de analfabetismo e suprisse demandas por avanço do sistema capitalista de produção (CARNEIRO, 2005). Em Palestina do Pará, por exemplo, até a década de 1970, os pais que podiam pagavam algum valor para que pessoas que sabiam ler e escrever alfabetizassem seus filhos. Ainda nesse período, o Estado passou a remunerar algumas pessoas alfabetizadas para que ensinassem o considerado básico. Também foram trazidos projetos como o MEB (Movimento de Educação de Base) e o MOBREAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização), que ofereciam cursos parecidos com o que hoje chamamos de supletivo. No entanto, nesse período Maria já estava casada, trabalhando em fazendas e com filho. Portanto, a educação escolar dificilmente seria uma possibilidade para ela nas décadas de 1960 e 1970, no interior do Pará.

Embora a geração seguinte a ela tenha passado pela experiência de uma escolarização do Ensino Médio próximo do que hoje chamamos de supletivo, a aposta na educação formal foi mais viável para parte daquela população. Há que se aprofundar mais a respeito desses apontamentos e o faremos na curva seguinte desse grande rio.

Assim sendo, vamos ligeiramente assinalar apenas algumas intuições que podem ajudar a pensar acerca do deslocamento da educação formal como uma possibilidade às crianças, jovens e adultos. Para muitos, além de curto, o ensino escolar disponibilizado (assim como foi apresentado o projeto escolar lá em meados do século XX) servia apenas para se ensinar a ler e

escrever – ainda hoje há resquícios dessa modalidade de educação⁴⁸. Na década de 1960 (quando a Maria era criança), após saberem ler, escrever e fazer contas, muitas abandonavam a escola pois, geralmente, trabalhavam com os pais na roça. Com relação às mulheres, isso não era muito diferente, no entanto, há particularidades referentes a gênero. Muitas vezes foram impedidas pelo pai de acessar a escolarização por serem mulheres, casavam-se cedo, então passavam a se dedicar à casa, à roça, ao marido e as/os filhas/os. E, no mais, quando acessaram o período de ensino também era bem pequeno, assim como citamos logo acima.

Naquele lugarejo de então, eram ínfimas as perspectivas com relação aos benefícios da escolarização em período mais extenso (período maior a um ano, por exemplo). Possivelmente com a municipalização (1991), as possibilidades de concursos para a prefeitura e certo discurso de inclusão e desenvolvimento capitalista via educação tenham, dentre outros pontos, produzido a demanda por maior qualificação.

Atualmente, segunda geração após a Maria, é possível perceber uma saída significativa de jovens mulheres para estudar fora da cidade e, com isso, a produção de certo deslocamento de rapazes, principalmente dos namorados. Para acompanhá-las se faz necessário ir além da escolarização inicial. Enfim, as condições sociais para a geração seguinte à Maria favoreceram recursos outros que não foram possíveis à sua geração.

É possível acessar a escolarização sem abandonar modos de ser, de ver e de habitar o mundo?

Embora ao longo das primeiras fases de vida tenha (inclusive na escola) passado por algumas experiências consideradas humilhantes devido à condição social mais despossuída de grana, diferenças raciais não apareciam como uma questão tão significativa quando beirava o Araguaia. Com a chegada no Sudeste brasileiro, principalmente na academia, as características antes pouco notadas no que se refere a cor, origem regional e de modos de viver (afirmando-se na vida enquanto tendo pertencas negra, originária e do interior do estado do Pará bem afastado da capital) são postas rapidamente numa lógica hierárquica e inferiorizada por outras questões que não sua condição enquanto mulher. Discursos acadêmicos racistas tais como ‘eu não quero ribeirinho aqui’, ‘o programa de pós-graduação em psicologia da UFF não é lugar para

⁴⁸ As pesquisadoras Suely Gomes e Isabel Sousa (1995) entendem que o alto índice de analfabetismo em Palestina do Pará e o abandono escolar se dão devido ao conteúdo ser descontextualizado da realidade local, fazendo sentido, portanto, apenas para estudantes de áreas urbanas.

trabalhador’, ‘para acessar a pós-graduação é preciso escrever bem’, assim como ‘conhecer e saber dialogar com as ideias dos autores [acima de tudo brancos europeus] que adotamos’⁴⁹, colocam-me diante da necessidade urgente de lidar com a inferiorização imposta às diferenças inerentes ao meu corpo. Necessidade de lidar com afirmações colonizadoras que me consideram ‘burra’, porque foi difícil acessar aquele espaço e compreender certas linguagens privadas que hora ou outra me invadem e a tantas pessoas também racializadas, como o mano Anderson Pereira (2021). Ribeirinhar-me me religando ao nosso rio era vital; esse processo de

Restabelecer conexão com as forças geradoras de vida comum (...) é facilitador no percurso para entrar em contato com o que não finda, pois está em conexão com o corpo maior. Se acionam forças, cujo corpo tem dimensões impossíveis de mensurar. Se tombamos, outros dos nossos se mantêm de pé e com raízes em baile de conexões e de transformações também infinitas. Estar integrado (não ajustado) e datado é, desse modo, recurso intrínseco ao dar-se conta das cercas que aprisionam e, tornar-se capaz de intervir no seu meio, modificando-o. O processo de tornar-se religado aos ancestrais, práticas entre os Betsimisaraka, abre vias para inserção ativa implicada com o período sócio-histórico do qual faz parte (CARDOSO, 2018, p. 132).

Ocupar a escolarização que, para Ailton Krenak, é lugar colonizador privilegiado de apagamento das diferenças e de formatação, a partir de certas perspectivas e interesses⁵⁰ sem querer se tornar branca, é uma grande empreitada, porém, indispensável. À medida em que acesso e me ligo às nossas ancestrais, aos nossos pertencimentos, vou abrindo espaço para que atualize em mim/nós a potência de acontecer. Nesse sentido, a escrita que jorra desse percurso de ocupar os meios escolares/acadêmicos (diferente da adequação aos modos de pensar pela cosmovisão elitista branca) é a de fazer escrivência no papel de meu/nosso corpo~rio e da instituição acadêmica pela, e a partir, da cosmosensação⁵¹. Ou seja, estamos nos referindo a produção de conhecimento feita por meio da interação não hierárquica de diversos sentidos que nos habitam (OYEWÙMI, 2017; ANDRADE, 2019).

Esse escrever, principalmente o gesto de fazê-lo profanando as versões oficiais puritanas, mostra-se por vezes doloroso. No entanto, afirma a bicha⁵² paraense Andrey Chagas

⁴⁹ Tais expressões racistas foram proferidas no ensejo do processo de avaliação e aprovação das Políticas de Ações Afirmativas no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF (PPGP/UFF) que aconteceu durante a Ocupação UFF e Ocupação Preta UFF. Para maiores informações a respeito desse acontecimento sugiro minha dissertação (CARDOSO, 2018), e as teses de Luiza Teles Mascarenhas (O pesquisarCOM como ato político nas licenciaturas: contribuições às práticas de ensino em psicologia) e de Vanessa Menezes de Andrade (O muleke e o Afrobetizar: Sankofa em dias de destruição), ambas de 2018.

⁵⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k5SP0GHjWfw>. Acesso em 22/11/2019.

⁵¹ Cosmosensação é uma formulação feita pela pesquisadora nigeriana Oyèronké Oyewùmi (2017) a partir de modos culturais africanos (yorubás) que não privilegiam a visão como meio de conhecer e conceber o mundo. Ao problematizar modos ocidentais que se orientam pela ‘cosmovisão’, ela chama a atenção para (modos de vida nos quais) a existência e importância de um conjunto de sentidos no corpo que atua no gesto de apreensão e criação do mundo.

⁵² Andrey se autodeclara bicha amazônida enquanto uma afirmação de seu corpo, lido como afeminado desde muito cedo, desobediente às normas de gênero e sexualidade; além desses signos, sua afirmação está em relação

(2021), há ainda muita terra a ser remexida e revirada, muito a ser escrito, muitas histórias a ser contadas e recontadas para que bichas (acima de tudo das Amazônias) possam se liberar de diversas opressões endereçadas aos seus corpos e, assim, seja possível mirar o futuro no qual se possa viver em plenitude (idem) e se recriar na feitura da escrita (SENA, 2021).

Estamos nos referindo à afirmação de territórios possíveis de serem habitados temporariamente (ou não), sem a necessidade de se mutilar para pertencer; de territórios encantados onde nações originárias possam se ver enquanto inventivas, portadoras e produtoras de saberes cujas bases são seus modos de existir ligados à ancestralidade (originária e africana) e a entes diversos (vivos e não-vivos), considerados igualmente importantes. Dito de outro modo, só é possível habitar com potência espaços de educação formal se eles forem encantados, ou seja, habitados e facilitadores de experiências vibrantes enquanto originária, ribeirinha, negra, filha/neta/bisneta de quebradeiras de coco babaçu...

Ao escrever tendo pertenças que foram/são atacadas, faz-se necessário fazer o caminho que o Estado tenta inverter, qual seja o de permitir o crescimento de entes ervas ditas daninhas ~ aquelas que não são úteis ao Estado capitalista.racista brasileiro ~ e plantar alimentos, ao invés de soja. Eles chegam destruindo, nós nos reaproximando de nossas ancestrais e de suas forças criadoras de mundos. Não basta gritar que “nossas vidas importam”, fundamentando argumentos com produções dominantes daqueles que se sobressaem invisibilizando os que garantem defender. Ao adotar recursos como esses, também estamos indiretamente contribuindo com extrativismos predatórios que autorizam mortes físicas e intelectuais das gentes que produzem conhecimentos há séculos. O que esperar de modos que expropriam a vida para reduzir tudo a capital humano?

A política de citar nossas experiências narradas e pensadas também por nós, refere-se a uma intervenção subjetiva afirmativa da potência de nossos pensamentos vivenciais, acima de tudo de mulheres negras e indígenas, que foram sistematicamente desqualificadas, silenciadas e apagadas com fins a manter genocídios⁵³. Pensamento vivencial não começa e nem termina

também com um corpo marcadamente preto e indígena que traz consigo vestígios de apagamentos/violências sofridas e, além disso, de subjetivações próprias de quem foi iniciado na vida tomando açai/tacacá/tucupí, comendo maniçoba, se banhando em igarapés, ouvindo e dançando brega, tecnobrega e carimbó.

⁵³ A afirmação que fazemos a respeito de que sucessivos atos praticados contra nações indígenas da Abya Ayala desde o início da colonização europeia se configura como genocídio, não é por acaso. Atos de colonizadores espanhóis e portugueses tiveram intenção de destruir nações originárias através de: assassinato deliberado de membros das nações, produção de danos graves à saúde integral das nações, submissão de grupos a condições que possam acarretar sua destruição, impedimento de nascimento de novos membros e transferência forçada desses para nações diferentes. Ou seja, nações originárias da Abya Ayala foram submetidas a todas as práticas (não apenas alguma/s) que a ONU define como genocídio no ensejo da “Convenção para a prevenção e a repressão do Crime

na região da cabeça/cérebro, todo o corpo está envolvido, compõe e é ativado na dança, às vezes umas dimensões (órgãos) mais que outras (SILVA, 2015). Nesse sentido, nem sei se posso afirmar que em todas as circunstâncias ele se inicia no nosso corpo, ou no corpo como costumamos perceber, com fronteiras tão delimitadas. Mas, enfim, o gesto de pensar nessa perspectiva se aproxima mais do que Elis Teles Silva (2021) costuma dizer: ‘sentipensar’. Isto é, viver com o corpo inteiro. Referenciar nossas vivências enquanto citações principais é, também, um modo de desacomodar a produção racista e seus efeitos, que fazem com que tanto pessoas brancas, quanto originárias e africanas creditem ser natural que os últimos dois, principalmente as mulheres, desempenhem papéis subalternos na sociedade capitalista racista em que vivemos (BARRETO, 2018; GONZALEZ, 2018).

No entanto,

a mulher negra anônima [...] é quem, a nosso ver, desempenha o papel mais importante. Exatamente porque com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência, transmite-nos a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo [...] é ela a libertadora da chama da libertação [...] (BARRETO, 2018, p. 51).

Nesse sentido, em evento realizado em Salvador/BA⁵⁴, Angela Davis afirma que quando a mulher negra se movimenta, toda estrutura da sociedade se movimenta junto com ela. Acrescentamos que os deslocamentos de lugares de não-saber e de subalternidade feitos por mulheres afrodiaspóricas e, também, originárias são igualmente importantes para a produção de fissuras possíveis no chão aterrado pelo cimento do patriarcado e do racismo⁵⁵.

Elas, nós, com suas/nossas vestes de cores vibrantes, com os corpos desenhados e cheirando a urucum e a jenipapo (aromas que tanto agradam os Encantados), seguimos cantando e dançando subvertendo a lógica dos saberes/poderes monocromáticos. No contato com a memória viva e pulsante de nossas avós, tias, mães, amigas, irmãs e vizinhas nos alimentamos

de Genocídio” (1941). Documento disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1948%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20a%20Preven%C3%A7%C3%A3o%20e%20Puni%C3%A7%C3%A3o%20do%20Crime%20de%20Genoc%C3%ADio.pdf> . Acesso em 25/09/22.

⁵⁴ Disponível em: <http://portalsoteropreta.com.br/discurso-de-angela-davis-em-salvador-no-julho-das-pretas-por-raquel-luciana-de-souza/> . Acesso em 22/11/2019.

⁵⁵ Entendemos por racismo a prática discriminatória e opressiva, ligada ao modernismo ocidental, decorrente de formulação essencialista pseudo-científica da existência de raças e da hierarquia biológica (natural) entre elas: a raça branca seria superior a qualquer outra com seu fenótipo e marcas/expressões culturais, linguística, religiosa... Por mais que cientistas tenham refutado a existência de raças sociais seus efeitos e usos permanecem atuantes. Servem para justificar práticas violentas contra determinados grupos baseadas na crença da inferioridade moral e intelectual, devido sua característica física e biológica (MUNANGA, 2004). Bem como servem para justificar atos que preservam intactos privilégios oriundos da colonização e silenciam que a miscigenação, tão aclamada pelo projeto político Democracia Racial, é resultado do estupro do corpo da mulher negra, como bem afirma Lélia Gonzalez ([1981]2018a), e do corpo da mulher originária.

e levantamos pistas de como hoje, no cotidiano da existência ribeirinha afro-amazônida, pindorâmica, fora e/ou na academia, podemos criar enfrentamentos ao racismo, ao patriarcado e ao machismo.

“Eu não quero ribeirinho aqui”⁵⁶

Ao mergulhar no rio não se é mais a mesma. E do encontro de corpos, as águas seguem levando um pouco da ente que se desnudou nele. O percurso pelo rio, assim, é de afetação mútua que leva a expansões.

A tecitura de um determinado texto na academia ~ enquanto mulher ribeirinha do interior do Pará, filha-neta-bisneta de quebradeiras de coco babaçu, com pertenças originárias do país (e também africana), cujas epistemologias de mulheres negras, indígenas e afro-pindorâmicas são priorizadas, bem como adotar especialmente termos que sejam possíveis marcadores que provoquem o usual (adoção de termos no masculino como suposta inclusão de gêneros) ~ vem da experiência de navegar pelo rio de uma produção de conhecimento na academia, que decorreu em certa dissertação⁵⁷. Ao longo do percurso, a cada remada e mergulho, fomos nos dando conta de que práticas historicamente ditas científicas investiram na destruição de saberes ancestrais, cujos conhecimentos são base do modo de vida de populações fabricadas como ‘inferiores’. Hoje, entende-se que práticas como essas contribuem para a continuidade de extermínios, genocídios e epistemicídios⁵⁸.

Nesse sentido,

Discutir a produção de conhecimento colonial no Brasil – historicamente ancorado no epistemicídio – me pareceu ser o caminho para pensar as produções de silenciamento anteriores, que se atualizaram na Guerrilha do Araguaia e, de certa forma, em mim estando no meio acadêmico. Ribeirinhar/racializar as discussões nos parece ser vital na medida em que entendemos as forças atuantes, visando manter corpos afastados e silenciados no meio acadêmico, como as mesmas que silenciam e autorizam o extermínio cotidiano dos meninos negros nas favelas, indígenas nas terras demarcadas, em processo de demarcação e/ou com demarcações negadas, e as

⁵⁶ Afirmação racista feita por um professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (PPGP/UFF) durante o primeiro seminário realizado em setembro de 2015 para pensar a implementação da Política de Ações Afirmativas nesse programa.

⁵⁷ “Um rio de memórias, experiências e vivências: Guerrilha do Araguaia”, dissertação orientada pela professora Cecília Bouças Coimbra e defendida no PPGP/UFF, em julho de 2018 (CARDOSO, 2018).

⁵⁸ “Conceito utilizado por Boaventura Souza Santos (1995). O epistemicídio consiste na eliminação, deslegitimação e inferiorização de determinados saberes (locais ~ do Sul) em proveito de outros (europeus, coloniais, capitalistas – do Norte) escolhidos como referência às forças de poder então dominantes. Portanto, o epistemicídio diz de práticas de adoção exclusiva de uma epistemologia moderna cristã ocidental pela qual, e apenas através dela, é possível conhecer o mundo. As pretensões universalistas dessa visão etnocêntrica de conhecimento do mundo e de produção de sentidos teve intenções de induzir modos de conhecimentos locais a inferiorização e ao extermínio” (CARDOSO, 2018, p. 27).

chacinas que resultaram em 9 mortes de trabalhadores rurais em Colniza/MT e outras 10 em Pau D'Arco/PA apenas no primeiro semestre de 2017 (CARDOSO, 2018, p. 27).

Estamos, como afirma Conceição Evaristo, “compondo uma outra política de citação a partir de conhecimentos até então subjogados” (EVARISTO, 2018, p. 8) e contribuindo para questionar a lógica perversa do racismo epistêmico que, concordando com Raquel Barreto (2018), ao ter a si mesmo como universal e neutro, invalida todo e qualquer conhecimento que não seja Ocidental e branco. Nessa engrenagem, define a si mesmo, principalmente o homem branco ocidental, como “sinônimo de humanidade completa” (BARRETO, 2018, p. 27). Como efeito, quem está fora dessa régua é tido como inacabado e não-humano.

Nesses termos, apontando para as implicações dessa política de morte ao chão epistêmico de pessoas africanas (e nós acrescentamos, de pessoas originárias), Sueli Carneiro interpela o epistemicídio como sendo um conjunto de estratégias que abala a percepção de que se tem preservada a capacidade cognitiva, portanto, com recursos para se afirmar enquanto sujeito de conhecimento. Desse modo, os referidos processos atuam reiterando que essas populações são naturalmente menos humanas, portanto, menos dotadas de racionalidade, de produzir conhecimento, sobretudo conhecimento taxado como ciência (CARNEIRO, 2018, *apud* EVARISTO, 2018).

Esse tem sido um eficiente instrumento de poder que serve para nos constituir enquanto “Outros”. Ou seja, negação do que é branco. Assim, privilegiar certas pessoas/nações e epistemes,

Promover os nossos textos entre nós mesmas, e para além de nós, investigar uma bibliografia não conhecida ou não recepcionada como objeto científico, mas que nos informa a partir de nosso universo cultural negro, insistir em apreender as informações contidas na obra, são atos de leitura que se transformam em atos políticos (EVARISTO, 2018, p.8).

Atos esses que adquirem características ético~políticas, que apostamos incorporar na escrita pulsante desse texto.

Conceição Evaristo (2016)⁵⁹, ao firmar o chão de sua escrita, diz sem titubear: “Os meus pés estão fincados no lugar de mulher negra na sociedade brasileira, no lugar de mulher pobre na sociedade brasileira. Na minha história pessoal, foi uma mulher que nasceu e criou numa favela, vem de situação subalterna...” (relato oral de Conceição). Está longe de Conceição romantizar os chicotes que continuam a açoitar sua gente e a obriga a um esforço sub-humano

⁵⁹ Relato oral presente no acervo, em vídeo, de a “Ocupação Conceição Evaristo” disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/>. Acesso em 22/11/2019.

pela sobrevivência. Ora, o que ela faz é problematizar os discursos que objetivam tomá-la como exemplo para sustentação de falácias meritocráticas que nomeiam como puro esforço pessoal o fato de ter se tornado escritora renomada.

Diferente de se manter em lugares de subalternidade, condição maquinada pelo capitalismo racista brasileiro à gente negra, indígena e afro-pindorâmica, ela foi se apropriando das brechas como filha e sobrinha de empregadas domésticas de famílias cujas residências possuíam bibliotecas. No lugar de escrever a respeito da vida de seus patrões, passou a colocar no papel a ‘pele~memória’ de suas vivências. Não para “ninar os senhores da casa-grande, mas para acordá-los de seus sonhos injustos”; não para confirmar o discurso da meritocracia, mas para afirmar, sem meias palavras, que o racismo foi determinante para que ela se tornasse conhecida apenas aos 71 anos de idade. Portanto, o reconhecimento tardio de sua arte aponta para a exceção que denuncia a regra racista, machista e classista.

Pauline Chiziane, em “Eu mulher... Por uma nova visão do mundo” (2013), rompe com o silêncio de uma certa condição imposta às mulheres para narrar suas experiências enquanto sobre.vivente e, assim, conta ela, invocar mais mulheres e homens que acreditam na invenção de outros mundos. Inicialmente, o faz numa necessidade de desabafar lavando-o nas águas do rio. É a condição social da mulher que inspira Chiziane a escrever. No entanto, ela não quer falar apenas do quanto as mulheres moçambicanas do povo Tsonga são castigadas quando seu povo passa por grande seca, por exemplo, mas também evidenciar que “se as próprias mulheres não gritam quando algo nos dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará da forma como elas desejam” (CHIZIANE, 2013, p. 11). A autora diz da cor de uma voz que só pode ser dita por quem a vivencia. E, ao deixar de enunciar, ela a perde, pois aquela cor é singular de quem a experiencia.

Lélia Gonzalez ([1981]2018b; [1981]2018c), ao pensar os efeitos do racismo no Brasil, constata que os impactos da desqualificação racista se acentuam ainda mais quando se trata de mulheres negras. Acrescento à importante contribuição de Lélia que mulheres originárias sofrem ainda mais esses impactos, pois sequer existem no imaginário popular como seres capazes de estar nos meios que não sejam as aldeias.

Ademais, Chiziane quer ver ganhando mundo os efeitos de seu caminhar: enquanto labuta para sobreviver, percebe-se ganhando mais luz e força. “Quando o trabalho aperta e as energias se esgotam, por vezes perco o ânimo, sim. Mas é nesses momentos que sinto uma mensagem dentro do peito, reclamando uma publicação urgente” (CHIZIANE, 2013, p. 13).

Refere-se à condição enquanto mulher negra educada para ser uma boa esposa e mãe. O fazer-se escritora, nesses termos, dá-se após chegar do trabalho, realizar as tarefas domésticas diárias e cuidar dos filhos. Escreve na madrugada e, muitas vezes, ouvindo e se protegendo de bombas e tiros lançados por forças governamentais e rebeldes em combate. Daí advém também o tom de urgência em seus trabalhos, das noites de escrita interrompidas pelos conflitos armados e pela conseqüente incerteza de acordar no dia seguinte.

Para os povos originários Guarani Nhandewa, o corpo e a língua são bases de sua sabedoria. O corpo, nesse lugar, não é apenas aquele que se move, mas o que produz conhecimento a partir da *Teko* (modo de ser e viver Guarani) e da *Tekoha* (Território). A produção de conhecimento está intimamente associada com o corpo junto a mata, a floresta e tudo o que nela existe (BENITES, 2018). Geralmente se diz que a ‘língua falada por determinado grupo é...’; para essa nação originária, no entanto, ‘se vive na língua’, pois ela é dotada de cultura, crenças e conhecimentos. “Viver na língua é algo que se aprende suavemente e que leva para a vida toda [...] A palavra que é pronunciada dentro de cada um não morre” (BENITES, 2018, p. 27), ela se transforma e é atualizada a partir da experiência do povo.

De onde os pés de Conceição Evaristo estão fincados, “as contas do meu rosário fizeram calos nas minhas mãos, pois são contas do trabalho na terra, nas fábricas, nas casas, nas escolas, nas ruas, no mundo (...)” (EVARISTO, 1992, p. 23); a partir do quintal conhecido por muitas, “neste andar de contas-pedras, o meu rosário se transmuda em tinta, me guia o dedo, me insinua a poesia” (idem, p. 23), vamos escrevinhando e transformando marcas. De objetos de estudos passamos a viventes escritoras dos conhecimentos encarnados de ordinário. “Sinto que, quando escrevo, uma nova vida me invade. Viajo embalada na emoção do mundo que construo no pedaço de papel [...] a escrita consola-me, estimula-me” (CHIZIANE, 2013, p. 13). Ao escrever (poemas, poesias, contos, crônicas, cartas, romances na língua ~ livro ~ antes seara ocupada significativamente por pessoas oriundas de determinados setores sociais) a partir das condições existenciais de seus povos, escritoras nas/das margens vão afirmando certos modos de estar no mundo. Não apenas para si, mas também para incontáveis mulheres que aspiram por construir modos que condizem com a mais alta potência do que pode seu existir.

Contribuições feitas por Conceição Evaristo, Pauline Chiziane, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Sandra Benites, bem como por demais mulheres das margens, questionam a lógica racista epistemicida, que determina quais vidas importam viver. Afirmando a potência da existência de seus povos, investem numa criação singular cujo chão~vivência é inspiração para o dançar das asas em vôo. Na esteira dos atos de Maria Nova, personagem principal do livro

‘Ponciá Vicêncio’ (EVARISTO, 2017), muitas Marias também se vêem como mulheres indígenas/originárias e negras/africanas, que podem ocupar espaços na sociedade brasileira, porém, não ocupadas de ninar os filhos dos senhores da casa-grande. Podem, inclusive, ser mestras, doutoras, escritoras, que comunicam suas vidas potentes em meio aos açoites da burguesia racista raivosa herdeira da escravização: ‘não quero ribeirinho aqui...’. O que haveria de tão ameaçador no ato de ribeirinhar em locais hegemônicos?

Chão~rio vivente

Experiencio na academia e no sudeste brasileiro, enquanto mulher da/na margem, oriunda de uma cidade do interior do Pará com aproximadamente 7 mil habitantes, uma imensa barreira para que sua vida (e das/os suas/seus) ganhe alguma relevância entre a gente da cidade grande. Essas vidas parecem ser insignificantes e importar menos. Se não é via subalternização, até mesmo naqueles considerados mais politizados, dificilmente há espaço para durar. O processo de se racializar/ribeirinhar no Sudeste brasileiro, dentro de um curso considerado de esquerda/progressista/politizado (e tudo o mais que esses termos possam significar), em que parte de seus agentes declarava o desejo de trabalhar apenas com gente que ‘escrevesse bem’ e estivesse ali graças ao mérito de terem decifrado seu linguajar ‘diferenciado’, e num contexto de movimentos que prezam por uma racialização a despeito de pertencimentos originários da Pindorama, vivo a experiência do não-lugar.

Habitar esse território, por um lado, expressa o não querer pertencer ao que está posto (uma racialização desconsiderando alguma de suas pertenças: originária e africana). No entanto, experimentar o não-lugar nos lança para o processo de genocídio histórico sofrido pelas nações originárias da Pindorama. Fizeram e continuam fazendo, através da dizimação⁶⁰, com que perdêssemos nossas origens étnicas, de nação a qual pertencemos e de não termos informações acerca de sua ainda existência ou não. Isso incide diretamente na ação de refazimento de nascentes que buscamos firmar, no processo de reapropriação de nossas raízes e construção de “zonas de pertencimentos grupais” (CARDOSO, 2018, p. 84). Diferente de outros momentos em que a adaptação se apresentava como caminho mais fácil, interessa hoje demorar/durar no incômodo e afirmar modos de estar no mundo onde é possível habitar afirmando subjetividades forjadas nas margens do Araguaia paraense amazônido.

⁶⁰ Vide o que aconteceu aos Mura e aos Guatós. A situação dos últimos povos é ilustrada no documentário ‘500 Almas’ (PIZZINI, 2005).

Assim, a escrita da tese em curso vai funcionando como um meio de sustentação da canoa de uma micro diferença, que denota o insistente exercício de driblar produções subjetivas epistemicidas hegemônicas, por exemplo, através de corpos docentes em riste, que defendem não querer ribeirinha/saberes em certo latifúndio, nem negras e nem originárias. Isto faz com que deseje ser branca/o e/ou se racializar a *la* Sudeste; entretanto, este modo também não lhe cabe. Dito de outro modo, o ato de escrever nesses termos é um exercício de afirmação da vida na medida em que vai construindo para si um território potente para habitar e expandir. E, nessa construção, priorizar dimensões existenciais presentes/atuantes/atualizadas no cotidiano de mulheres ribeirinhas da cidade de Palestina do Pará, é uma escolha ético-política de afirmação de epistemes que também a constitui.

Escrevo-o, portanto, com os pés fincados no rio~existência das que ressignificaram a margem firmando-a como território~vivência daquelas que compartilham, acima de tudo, saberes das florestas e dos rios. E, aqui, penso também com os olhos fitos no céu, que sinaliza os momentos de plantar e de colher, de ir para a lida, voltar ou permanecer, de ‘filar a bóia’, se vai ter sol de lascar, alívio, ventania ou chuva.

‘Tá bonito pra chover...’

Palavras-rios que desaguam em nós

A chuva já havia ameaçado a cair no meio da tarde, no entanto, não veio mais que algumas gotas e uma pouca ventania fazendo vir ao chão alguns frutos de açaí naquele quintal que parece tão pequeno em largura e comprimento, porém, infinito em altura. Os açaizeiros mostravam a dimensão do tempo/espço para cima... Cresciam vigorosamente em direção ao sol. O tempo estava aberto para ele.

Após alguns ventos, ‘o tempo ainda estava bonito pra chover’. Dona Zefa⁶¹, sentada na sala em companhia de uma sobrinha e de frente à porta aberta e fechada por uma grade, proseava sobre a vida. Uma grade? Como assim uma grade na entrada de sua casa? O que quer dizer a presença dela naquela porta, antes sempre aberta?

Geralmente ela era encontrada habitando a cozinha ou o quintal.

~ Ei, D. Zefa, estou entrando.

~ “uhhhh, tô aqui...”. Respondia de longe.

E ali estava, geralmente sentada na cozinha, perto da mesa à espera de alguém para tecer intermináveis conversas. Parecia sempre muito disposta a uma prosa.

A grade ante aquela mulher contadora de histórias causava estranheza...

~ “Menina, eu morando aqui sozinha e dia desses um cachorro entrou e se deitou na minha cama. Ao tentar tirar, ameaçou avançar em mim. Eu nunca quis morar sozinha...!”, lamenta.

Em seu rosto rolavam lágrimas provocadas pela gripe que lhe abatia o corpo. Lágrimas incontidas que se misturavam à tristeza pela vida sem o marido, que falecera há alguns poucos anos e, sem a presença dos filhos que pegou para criar em alguns momentos de sua existência.

~ Essa vida de estar sozinha não é boa.

Um filho foi assassinado há alguns poucos anos, uma filha sofre de doença crônica incapacitante e outras estão espalhadas cuidando de si e de suas crias. A grade a protegeria dos perigos vindos de fora e denuncia e acentua a solidão que não escolhera para si.

Chego e acompanho a conversa dela com a sobrinha. Ela vai se desdobrando pelo assunto ‘relação com homens’. A moça de meia idade comentava sobre a considerada por ela como acertada decisão pelo divórcio e sua descrença com relação a homens. Fala, ainda, acerca de casos em que alguns dependiam financeiramente de suas companheiras e após essas terem conseguido uma certa estabilidade financeira e, em contexto de separação conjugal, esses ficarem com os empreendimentos delas, ou passarem a exigir pensão de suas ex-companheiras... Ao que parece, o machismo tem mudado de faceta por ali...

⁶¹ Nome fictício.

A tão esperada chuva chega com intensidade e vai entrando pela casa porta a dentro e pelas frestas entre as telhas visíveis. O céu parece estar desabando. Raios riscam o céu, clareiam o dia e, mesmo conhecidos, produzem sons/trovões assustadores. Alegramo-nos com ela que chega dançante e cantante. Trazida pelo vento, ela respinga em nós... Observo a grade de ferro fechando a casa e a porta de madeira aberta: 'é preciso refrescar a casa', comenta consentindo com a entrada da chuva pela porta. Por a grade vazada e a porta de madeira aberta olhamos a chuva que se derrama e forma corredeiras fortes na rua asfaltada. O úmido de nossos olhos sorri com a 'parente' que chega, lava, apaga o fogo que consome as matas e umedece a terra castigada. Sim, estamos no período de uma das maiores queimadas na floresta amazônica provocada por fazendeiros, latifundiários, empresários do agronegócio. Foram incentivados pela política de morte do governo federal, como meio a torna-la terrenos próprios para a especulação imobiliária e para o agronegócio.

As águas salgadas não deixam de rolar no rosto de Zefa. Ela pega o pano costureiro deitado sobre o ombro e as enxuga sem pressa. Devolve o pano ao ombro, tempera a garganta e segue com a prosa. O cheiro da terra molhada nos envolve e compartilhamos a alegria pelo acontecimento chuva. Não há silêncio! A chuva e os trovões querem dizer, Zefa também. Ela não escolheu ficar sozinha...

Em alguns momentos sinto querer saber o que penso e como me posiciono a respeito de algum tema considerado mais polêmico pra ela. Percebo que eu não sou a única pesquisadora naquela sala... rs

A sobrinha aproveita o temperar de garganta da chuva e se despede de nós. Após sua partida, estando apenas nós duas, ela comenta sobre a estiagem longa na cidade.

~ "Já choveu em todo o redor, menos em Palestina; dizem que isso acontece em lugar que irmão matou irmão", comenta pensativa.

Lembro imediatamente de, no dia anterior ao nosso encontro, ter recordado do terrível acontecimento que marcou o povoado há três décadas. Juntas, refizemos memória na tentativa de reconstruir aquele ato incompreensível, um irmão ter matado o outro a tiros de espingarda... Um irmão, um homem que nunca aceitou ser questionado por qualquer pessoa, matara o outro numa tarde de sol e no meio da rua. A lei naquela família tinha nome: Jorge. Palestina, então, vive sob a pena de ser o último local a chover na região.

~ Há círculo de chuva ao redor de Palestina. O cheiro chega, mas ela vem apenas após ter molhado tudo ao redor. Ficou ruim pra chover desde então; chove perto e aqui cai por último... Mas ela vem porque somos filhos de Deus!

Sinto em sua fala um tom compassivo e necessidade de entender e perdoar o homem que matou o irmão. Incentiva as irmãs do rapaz a perdoá-lo, a 'rezar para ele não errar mais e ser uma boa pessoa'. O som estridente de um trovão nos arremessa de volta para a chuva e, por alguns minutos, voltamos a nos dar conta do rio flutuante caindo apressado.

~ Nos últimos tempos, homens têm morrido em decorrência da ingestão do 'azuzinho'... São velhos que não se conformam com a idade... têm ficado salientes... João morreu de enfarto em decorrência do uso. Ele sempre foi incutido com a Marina, mas ela não quis mais saber dele...

Pausa um pouco, respira, pega o pano, assoa o nariz, o dispõe no ombro. Ensaia um breve intervalo que é logo seguido de indagações. Como uma mulher, sem companheiro, não aceita o retorno do marido que está de volta após algumas décadas de ausência? ‘Ele aprontou, foi um péssimo marido, raparigueiro, agressivo para com ela? Foi! Mas ele voltou da longa viagem e a queria de volta... Deve ter mudado...’, aposta ainda incrédula na reação da amiga à volta do ex-marido. Segue a prosa deixando o tempo em aberto.

Um dos irmãos de Zefa ainda ‘vive incutido’ com Serra Pelada, informa. Ele foi por muitos anos garimpeiro naquele lugar e, por alguns anos, ‘segurança’ do Major Sebastião Curió. Passa meses morando na casa que possui na cidade garimpeira enquanto a atual esposa fica cuidando dos filhos deles e do sítio localizado em Palestina. Ela ordenha vacas, vende o leite, cuida da criação e espera ativamente pela volta do marido. Margarida espera, entende, é compreensiva com uma suposta realidade do que é ser homem e ser mulher: ele ter mais de um porto onde possa se ancorar e ela à espera enquanto cuida de um dos portos, o mantém vivo, até que o homem decida voltar.

Interrompo a conversa para ir ao banheiro. Estou em tempo de adaptação às comidas fortes da região. O tempo fora faz com que meu organismo funcione em compasso diferente. Requer um intervalo maior para que se acostume. A bacaba caiu pesada no corpo desadaptado. A conversa inquietante, as durezas operando em nossos corpos, entre nós, os tensionamentos desorganizam e meu ponto fraco é acionado. Ela fica ali, em silêncio. Assoa o nariz, seca as lágrimas e observa a chuva que aumenta. As trovoadas e relâmpagos rasgam o tempo. O som imponente da água no telhado parece ocupar todo o espaço.

Volto e ela não tem tempo a perder.

~ D. Gertrudes está muito doente. Já não caminha, não tem forças nem para se alimentar sozinha. O seu João [seu marido] dá conta de tudo sozinho. As pessoas falam para ele entregá-la à família dela para que a cuide, mas se recusou. ‘Vou cuidar dela até o final’. Ele dá banho, cuida da casa, faz comida, a carrega nos braços, dá de comer na boca...

Percebo em sua voz um misto de admiração e de orgulho pelo homem não ter abandonado a esposa doente e, mais ainda, por se dedicar aos cuidados básicos. Foi muito além do que se esperava dele, reconhece.

~ “E veja a Cláudia, tinha um bom casamento”, referindo-se a uma parente. “Todo mundo via assim: viviam bem, ele comprava as coisas para dentro de casa, trabalhava na prefeitura, era menino calmo... É mais novo que ela, mas era um rapaz responsável. Então ficamos sabendo que estavam se separando, foi uma surpresa. Eu vivi 55 anos casada, aguentei muita coisa...! Não se deixa um casamento por qualquer motivo”.

Como é possível uma mulher se casar e querer mais que apenas um aparente casamento feliz? Ela aprendera a se abandonar para suportar tudo até que a morte os separassem. E suportou mesmo até que a margem de suportabilidade se estirasse até o sem fim do mundo que conhecemos.

~ “D. Zefa, continuo estudando e agora estou fazendo outro trabalho. Posso contar sua história nele?”, pergunto em meio a nossa conversa.

~ “Ahhh! Depende, depende do que você for perguntar”, responde rindo e se endireitando na cadeira de macarrão.

Seu reposicionamento na cadeira me faz imaginar que vamos mudar um pouco o tom da conversa diante da informação sobre o trabalho acadêmico e a solicitação de autorização para contar sua história. O que ela quer ver escrito a seu respeito exige um tônus corporal diferente, um novo fôlego. Espirra, assoa o nariz, enxuga as lágrimas e se mostra pronta. Retoma a fala sem que eu diga ou pergunte qualquer coisa. Ela decide o que quer deixar escrito sobre seu existir.

D. Josefa Bernardes Costa, a Zefa, é filha de João Alves Costa e de Maria Cândida Bernardes. Nasceu em Itaguatins (antigo estado de Goiás, hoje Tocantins) em 13 de agosto de 1945. É a quinta filha de um total de 12. Desses, 4 irmãos/ãs morreram quando ainda eram meninos.

~ “Naquele tempo crianças morriam com muita frequência. As mulheres pariam muito, era o tanto que Deus queria, não tinha como evitar e as mulheres engravidavam até na menopausa”.

Zefa se casou com 15 anos de idade.

~ “Casamento besta, a gente se estraga”, solta formulando a respeito da pouca idade quando do casamento e do que ele lhe implicou.

O pai não permitiu que ela estudasse porque, segundo ele, as mulheres ‘precisavam apenas ser preparadas para o casamento’.

~ “Tinha revolta disso! Meu sonho era estudar e eu acreditava que o casamento iria ajudar com isso”, lamenta.

Se conheceram numa festa que aconteceu no lugarejo onde a avó morava, quando ela tinha 13 anos de idade. O pai não permitiu sua ida, mas a avó o enfrentou: ‘ela está aqui comigo, então quem manda sou eu’. O rapaz, alto e negro, logo que a viu foi lhe perguntando se queria se casar com ele.

~ “Não é assim não, rapaz!”, diz meio que cantando, dando bastante ênfase ao que expressa.

Em 1960, recebeu um recado dele e no ano seguinte se casaram. Não tiveram filhos biológicos.

Em 1966, foram morar no vilarejo de Palestina. Seus pais já residiam no local e essa foi a oportunidade de voltar a estar perto deles. Além disso, existia a possibilidade de chegar num lugar novo, poder escolher onde morar ~ as terras eram ‘devolutas’ ~, ter a facilidade de construir uma casa e a região ser de muita mata. Tinham expectativas de trabalhar com lavoura e boteco. Como o rio era, então, o único meio de transporte da região, o marido adquiriu um barco para transportar pessoas e mantimentos (mercadorias). Financeiramente, essa estratégia deu muito certo por um tempo.

~ Foi quando ele começou o descontrole com coisa de mulher. Começou a dismantelar a nossa vida. Incutiu com a ideia ‘sou bonito e tenho sorte’. Começou a ter dinheiro, as mulheres procuravam e ele achava que tinha de corresponder. Ficou tão iludido a ponto de, às vezes, não ter dinheiro porque havia dado tudo para elas. Isso durou até a morte dele.

Antes de morarem em Palestina, ele já era considerado ‘aventureiro’ e gostava de garimpo. Quando a Guerrilha começou, por exemplo, estava em um deles e voltou apenas um ano depois, já no final de 1972.

~ “Quando a Guerrilha começou fiquei em casa, na labuta. Eu estudava nessa ocasião e havia aberto um boteco. Para escapar, vendia cachaça, pimenta-do-reino, alho, cortezano, arroz... Viver do que, né? Tinha que aventurar de comprar fiado e vender para ganhar o que comer. Ah! Naquele tempo a gente era tão inocente... Na Roncadeira, quando deram fé estava cheio de polícia. O delegado mostrava para a população fotos de pessoas jovens. ‘Que fotos são essas?’, indagávamos. ‘Esse é o povo que mata muita gente e a polícia está à procura deles’, respondiam os agentes.

Em 1972, a região era de mata fechada. Um de seus tios foi ao povoado comprar mantimentos e quando estava retornando vários soldados armados o abordaram. Assustado, embrenhou-se mato a dentro deixando para trás tudo o que tinha comprado. Chegou em casa ‘assombrado’!

~ Todo mundo vivia assombrado com aquele policiamento medonho. Esse povo humilhou muita gente. Ninguém sabia o que estava acontecendo. Intimidando perguntaram pro Baiano⁶² sobre ter vendido mercadoria para o povo da mata. E ele, não tendo nada a esconder, foi logo dizendo: ‘O barco é meu, a mercadoria é minha, então vendo para quem eu quero’. Por causa disso ele foi preso pelos militares, foi torturado e ficou ruim da cabeça. Destruíram o barco, seu meio de vida, e sua mercadoria foi jogada no rio.

Em decorrência das surras sofridas, o Baiano foi submetido a uma cirurgia neurológica, tinha ficado ‘abobaiado’. Após a cirurgia passou a se lembrar e, hoje em dia, conta o que lhe aconteceu sob tortura.

~ “O único problema é que ele ri demais, sorri de tudo”.

Na região, naquele período, era costume as pessoas não terem [carteira de] ‘identidade’. Zefa conta que os únicos com posse desse documento era o ‘Manoel Barbosa e os mineiros que vinham de fora’.

~ “Certo dia, na casa do homem que vendia tecidos, chegou um senhor por nome Elias e as polícias caíram em cima dele. Seu irmão foi em busca dos documentos, trouxe e mesmo assim não o liberaram. Esperaram o chefe deles chegar para decidir a respeito. Nunca tinha visto helicóptero... Aterrissou do lado da igreja. Ninguém aqui devia nada! O local onde o helicóptero pousou ficou cheio de gente curiosa. E o chefe era o Curió ~ buunito, mas já com os cabelos grisalhos”, comenta com certo ar de encantamento. “Ele já era acostumado a andar por aqui e nós é que não sabíamos que ele era o Curió porque usava outro nome quando estava infiltrado na região. Depois ouvi a então professora Tetê dizer que ele tinha pego sua máquina datilográfica e a confrontado para saber se havia sido impresso nela um panfleto informativo espalhado por guerrilheiros. Todo mundo tinha medo, mas eles colocavam mais medo em nós mulheres. Mulher, tua mãe já deve ter te contado uma história, ela era bem novinha naquele

⁶² Na busca por confirmação pelo nome oficial do Baiano, Elizabeth Cardoso ouviu dois moradores de Palestina (Nelson e Chico do Gil) que confirmaram ser Teleço Brandão o barqueiro sequestrado e torturado pelo Exército. Teleço morreu sem ter sido reconhecido como violentado pelo Estado ao longo da repressão à GA.

tempo, mandaram abrir buraco no chão porque à noite iria ter fogo [tiroteio]. Eu não aceitei isso. Deitava no chão quando o pau quebrava. Pegaram muita gente... Às vezes aparecia umas cartas aqui. O pessoal do mato, que eles chamavam de terroristas, é que mandavam ou botavam por debaixo das portas. Certo dia, apareceu uma dessas aqui perto. Pedi para uma colega: 'Mulher, me dá para ler'. Dai ela me disse: 'Eu te dou, mas se um dia eu for presa, tu vais comigo'! E eu quis mais saber daquilo? Eu não! Então só falei pra ela: 'Fica com tua carta que eu não quero ler nada não'".

Lembra de ter visto um caderno estranho, 'escrito dos dois lados', frente/verso, e nas suas bordas tinham marcas de mercúrio. O cara que o entregou à polícia foi preso.

~ O que significava a marca de mercúrio na carta, eu quis saber.

~ Acho que sinal de briga.

E continua:

~ Aqui moraram três farmacêuticos: Amaury, Zequinha e Flávio⁶³. Esses não eram seus nomes verdadeiros, usavam apenas aqui para não serem achados. Eram pessoas bem simples, faziam sua própria comida. Às vezes, barateavam os remédios ou davam mesmo para as pessoas. Com a chegada dos homens do Exército, foram para o mato. Zequinha foi visto um tempo depois mais magro, marcado por picadas de muriçoca, com pele arranhada pelo mato, eles tinham a pele bem fininha... Meu cunhado tirou o Amaury daqui de barco. Não sei se para Marabá ou para Belém. Chegando, o Amaury disse que poderia deixá-lo que a partir de então iria se virar. Ele está na lista de desaparecidos. Pegaram todos, menos o meu cunhado. Mas ele teve que sair da região por um tempo. Meu cunhado ainda está vivo, não gosta de comentar sobre o assunto... Fala apenas quando bebe...

O marido de Zefa estava num garimpo localizado em Rondônia e voltou no final de 1972. Depois do ocorrido não suportava falar sobre o assunto. Em 1980, parentes dos desaparecidos chegaram à região em busca de informações e quando se aproximavam dele para fazer perguntas a respeito de seus entes queridos, foi ríspido.

~ Diziam que já estava liberado e que a gente tinha o direito de dizer. Mas estava todo mundo com medo. A Rita foi a única a falar. Todo mundo pensou que ela ia ser presa. Em 1997, a Dácia [professora da UNB e documentarista] veio e quis que eu falasse. Eu tive medo, meu marido nem podia saber daquelas conversas. Conversávamos baixinho [clandestinamente]. Como, inicialmente, eu me recusei a colaborar com ela, foi em busca da Donila, que a acompanhou pela cidade e a apresentou outras mulheres quebradeiras de coco.

Algum tempo depois, Dácia voltou a procurá-la e então concordou em ser entrevistada. Sem a anuência do marido, combinaram de conversar no quintal da casa onde a visitante pesquisadora estava hospedada.

Lembra do irmão, outrora segurança do Major Sebastião Curió, comentar que o Major era 'um homem sem coração' por ter, inclusive, aprisionado e torturado padres da região enquanto se declarava devoto de Nossa Senhora Aparecida. 'Em guerra vencida a gente não

⁶³ Trata-se respectivamente dos desaparecidos e militantes do PCdoB Paulo Roberto Pereira Marques, José Humberto Bronca e Ciro Flávio Salazar de Oliveira.

fala', explanava o Major de modo recorrente. Ele voltava à região sempre que 'precisava dar um grito', estava a cargo dele silenciar rumores sobre ter existido ali uma 'suposta' guerrilha.

~ Ele tinha muita sorte! Como que um homem fez tudo o que fez e ainda teve uma cidade com seu nome [Curionópolis/PA] e também ser eleito deputado...?

~ Sorte?, indago.

~ Pois é...!

~ "Diógenes vivia no mundo", volta a falar do marido. "Queria ser vadio. Quando voltou eu estava com o boteco. Voltava com promessa de que queria mudar. Mas nada acontecia. E eu fui aguentando. Foram 55 anos de vida junto. Eu fiz a minha parte. Ele passando mal, a velhice aí e ainda andava recebendo ligação e ligando para mulher. Não se segurava com o pé doente, diabetes piorando, com problema cardíaco... Eu mandava ele pagar conta na rua, dava o dinheiro, mas exigia o troco de volta... Mas foi ficando impossibilitado de sair de casa. Quando eu saía cedo dizia pra fazer a comida e, com o passar do tempo, não conseguiu mais por causa do pé doente".

E assim foi falando detalhadamente sobre os últimos cuidados para com Diógenes, sobre a fragilidade física dos dois e ela atenta, arrumando estratégias para conduzi-lo até o banheiro. Levava-o praticamente nas costas. Numa dessas, a amiga-vizinha chegou e pediu ajuda a pessoas que passavam pela rua. Chamou a família dele que, imediatamente, o levou para o hospital local e depois para outro, mais equipado, que ficava em uma cidade próxima... Trouxeram-no de volta no mesmo dia para que 'morresse em casa', já que não haveria nenhum recurso para reverter o quadro. E ele morreu naquela mesma noite. Repete diversas vezes que ele pedia ajuda, que ela não sabia o que fazer e que a sobrinha enfermeira se manteve ali ao seu lado até o fim. D. Zefa não esperava aquele desfecho. A família voltou do hospital dizendo que o homem havia melhorado, o marido sempre dizia que estava melhor e pouco se queixava. A queixa surgiu apenas quando já não tinha forças para se locomover e segurar algo. E os tempos, na narrativa, vão se interpondo. Se refere ao lidar com o marido e sua morte como se tivesse no presente, 'ele não gosta de beterraba', 'não tem mais força para segurar a criança no colo'...

Pós silêncio definitivo do marido, um lapso:

~ Não me lembro quando tiraram ele de casa. Não me lembro mais o que aconteceu naquela noite. Fiquei anestesiada. Então, estou sozinha nessa casa e é muito ruim. A Marina é que vem dormir comigo à noite. Um vazio sem remédio... é muito difícil! Viúva, que título é esse?

Ele morreu no ano de 2016, D. Zefa tinha então 72 anos de idade.

Até o início da década de 1980, a educação escolar pública era inacessível no interior do país, a educação privada, então, nem tinha por aquelas bandas. Na zona rural/roça onde ela morava, inexistia escola. Quando ainda menina, foi alfabetizada por algumas pessoas. A mãe pagava pelo serviço. Eram aulas particulares em que pessoas já alfabetizadas ensinavam crianças a ler e a escrever. Numa dessas, um rapaz se prontificou a ensiná-la, mas nos primeiros encontros percebeu que o mesmo queria se casar com ela. 'Desistiu' de estudar nessa ocasião. Com 14 anos foi morar no povoado mais próximo da escola e, apesar da discordância

do pai, que entendia não ser necessário mulher estudar, começou a frequentar a escola, popularmente conhecida como grupo. Inicialmente, necessitou fazer uma prova para saber em qual fase seria matriculada. Foi aprovada para a 4ª série, pois sabia ler e escrever. No entanto, logo se casou e precisou deixar a escola.

~ “Se eu não estudar mais eu não me salvo, eu não vou para o céu”, pensava.

Como o pai era contrário e dificultava seu acesso aos estudos, acreditava que se casando as coisas iriam melhorar. Todavia, o pouco que havia conquistado junto ao pai foi por água abaixo após o casamento.

Em 1971, já em Palestina, começou a ouvir falar sobre o MOBREAL. Viu o livro do projeto e percebeu que conhecia todo seu conteúdo. Alegrou-se com a ideia de voltar a estudar, mas mais uma vez não foi possível. Aproximadamente um ano depois, surgiu o Projeto Rondon, também chamado de Campos Avançados. E tempos depois foi instalado ali o Projeto Minerva. ‘Mas foi uma humilhação’, conta. Dora, moradora da Palestina e responsável pelas inscrições, a convidou para estudar e o marido não permitiu. Alegou que ela tinha muitas dores de cabeça. No entanto, Dora o encarou,

~ Ela vai sim!

- “Eu, para obedecer o marido, fiquei calada... ‘Mas eu quero!’”, exclamou não sustentando o propósito de ser obediente.

~ “Não, você pode doer a cabeça”, retrucou o homem.

~ “A Dora disse ‘eu já coloquei teu nome lá’, então está colocado e não tem volta”, retrucou num único suspiro. Era necessário agarrar imediatamente a mão de Dora, então aliada. Não havia tempo para pensar. Seu desejo de se salvar era maior que o medo.

~ “Mas aí veio a repressão”, pondera.

Em Marabá treinaram um morador do povoado para se tornar monitor local do projeto. ‘Parecia um índio velho’, pensa alto em tom meio que de desaprovação. Ele monitorava a turma durante as aulas transmitidas pela ‘Rádio Cultura do Pará’. Além dessa função e de aplicar as provas mensais que chegavam prontas e lacradas, cuidava da infraestrutura para que o projeto se efetivasse.

As aulas aconteceram, inicialmente, num barracão de forró cedido por um morador. Todavia, ele logo precisou do barracão e foram para uma casa que depois, segundo D. Zefa, tornara-se residência da Donila, minha avó materna. E, por fim, as aulas aconteceram na própria casa do monitor. Cada estudante levava sua cadeira e uma tábua para fazer de prancheta, apoio para os cadernos enquanto ‘ouviam’ as aulas.

Tinha momentos em que o marido a ‘humilhava’, recorda. Certo dia, enquanto estudava em casa com uma de suas irmãs a atividade ‘artigo definido, indefinido’, o marido acordou irritado e gritou ordens: ‘cala a boca ou vou te tirar dessa escola’.

~ “Calei. O meu sonho era estudar! Eu era alfabetizada, escrevia cartas...”, comenta orgulhosa de suas estratégias para não parar de estudar e por perceber a magia que era saber ler e escrever. A obediência era parcial.

~ “E lá vem a repressão! Chamavam tudo de terrorismo. Era 1972”.

O tom novamente é de anúncio de algo grande, fora do comum. Se no primeiro anúncio Zefa falou do peso do machismo no cotidiano, agora ela abre para contar de outra camada de repressão. ‘Dois meninos novinhos mudando a voz’, comunica em expressão aparentemente desconexa ou com sentido próprio em meio a um caos, apontando talvez para a presença de garotos nas aulas em que frequentava. Em seguida, conta sobre a chegada de homens desconhecidos que permaneciam na sala de aula observando todos em silêncio. Refere-se ao impacto que irrompe processos conhecidos. Depois soube se tratar de ‘homens que andavam pelo povoado carregando fuzis, abordando e humilhando as pessoas’. Eram homens do Exército. ‘Estavam nos ‘curiando’. ‘Nunca tínhamos ouvido falar em guerra’. Em meio à ‘guerra’, fez sua 4ª série.

~ “Foi muito bom! Terminamos em 1973. Professores de Marabá vieram dar a prova final. Nosso professor quis fazer uma festinha quando os diplomas chegassem, mas eles nos foram entregues por terceiros e acabou-se a ideia de festa”. Zefa está se referindo a um morador local mais influente que, à época, tendo recebido os diplomas, os entregou diretamente aos estudantes, desconsiderando o professor responsável.

Algum tempo depois, trouxeram as fichas de inscrição para o ginásio, que funcionaria em modo supletivo e com duração de um ano e meio. O marido de uma amiga, o mesmo que entregou os diplomas à revelia do professor, a proibiu de cursar, pois havia boatos de que ela o traía. Mesmo sem a amiga, D. Zefa decidiu preencher sua ficha. Uma mulher com Curso Normal inconcluso foi a escolhida para lecionar.

~ “Ela não deu conta e ficamos ‘zanzando’. Um homem tomou conta e funcionou. Foi muito bom! A supervisora veio de Belém. ‘Tem fé que dá conta?’. ‘Eu tenho!’”, Comenta recuperando a coragem e entusiasmo ali ainda vivos em seu corpo. “Aquele era um tempo de muita malária. Foi muito difícil, mas conseguimos! E dessa vez teve festinha! Foi muito bom! A gente tinha que aproveitar”.

Após concluir o então ginásio, quis dar continuidade aos estudos que existiam apenas em Araguatins (hoje Tocantins). A viagem naquele tempo era feita exclusivamente por barco. Estudava em casa e periodicamente se deslocava até a cidade para fazer as provas. Desse modo ia ‘eliminando’ disciplinas.

~ *Certa vez, quando eu estava lá para fazer as provas, meu sogro morreu. Eu fiquei com vergonha de não estar com a família. Depois fiquei doente e não deu mais. Quando fiquei boa peguei os meninos para criar... Como que eu poderia sair com menino? Tempos depois, aqui mesmo em Palestina, o Projeto Minerva ofereceu o segundo grau. Tentei mas não deu. Fiquei devendo redação e português para concluir. Daí não tentei mais. Como, nessas condições, eu conseguiria sair à noite com criança? Alguns professores eram até compreensivos com os alunos, mas outros não. Eu tenho dó das pessoas analfabetas. Meus primos quase todos são analfabetos. Duas primas estudaram porque saíram de casa.*

Querer estudar, principalmente, enquanto mulher, implicava imensos esforços e estratégias para ‘driblar’ as opressões. Era necessário usar de artimanhas, negociar recuos para poder avançar.

As lágrimas escorrem no rosto de D. Zefa assim como a chuva lá fora e aqui dentro da casa: leve e contínua. Imediatamente ela as enxuga e volta a engatar a conversa. Não há tempo a perder. Ainda há muito o que dizer!

Os estudos lhe abriram para a possibilidade de fazer concurso público em serviços gerais. Quando os Correios estabeleceram parceria com a prefeitura local, foi realocada como atendente nessa autarquia, onde esteve vinculada oficialmente como serviços gerais até o final de seu tempo de serviço.

A forte chuva passou. Observamos as pessoas voltarem a andar pela rua. Minha mãe passa, nos cumprimenta e segue. Quis saber também se estávamos bem após o temporal. Pelo chão da sala há pingos e pequenas poças de água.

Pergunto para D. Zefa se há algo diferente na cidade nos últimos anos, se há presenças que lhes chama a atenção. Logo que termina de assoar o nariz e colocar o pano sobre o ombro, comenta sobre a presença de estudantes que chegam para fazer pesquisas sobre a Guerrilha, sobre antigos moradores ~ hoje estudantes de faculdades ~ que também pesquisam sobre o tema e sobre estudantes locais interessadas pelo assunto. Alguns moradores mais velhos, comenta, ficaram com raiva de não terem sido eleitos para cargos políticos e passaram a não oferecer mais informações a respeito da história da cidade e sobre o tema 'Guerrilha do Araguaia'.

~ "Sempre que sou procurada, eu falo. Mas tem gente que ainda é assombrado... tem medo. Os meninos, no tempo da guerrilha, iam servir e, no quartel, diziam para eles que haveria guerra aqui. Quando voltavam para casa contavam para os pais e eles ficavam apavorados. Em uma reunião, Madalena foi chamada para fazer um depoimento e não levantou a cabeça. Não consegui dizer nada". Nesse momento a amiga~vizinha se aproxima para saber dela e combinar a reza de logo à noite. Logo que a amiga vai embora, ela se adianta em retornar a prosa. "Muitas mulheres de homens que foram presos, que apanharam dos militares, começaram a falar sobre as dores de seus maridos apenas quando surgiu a possibilidade de indenização. As mulheres passaram necessidade, sofreram muito. Quando dava fé, chegava a caminhonete velha... Após passar a caminhonete, começávamos a perguntar pelas pessoas, cadê fulano, 'sumiu!'; 'fulano falou uma besteira e o levaram'...".

Emendado uma conversa na outra, meio que sem respirar, questiona:

~ Tu acha que se a gente ficar falando assim pode acontecer algo de ruim?

~ O que a senhora acha?, devolvo-lhe a questão.

~ Não sei. As pessoas chegam, perguntam e eu falo. Então, a vida foi muito difícil, mas valeu a pena. Para mim, eu só me salvaria se eu estudasse. Só me sentava perto de quem era mais sabida que eu, com condições de me ensinarem. Já sou fraca... Mas mudou muita coisa. Chegamos aqui era muita mata, malária... Carros passavam sempre borrifando o DDT. Melhorou. Mas tem suas vantagens e desvantagens. Acaba com a mata e a chuva demora a vir, porque é ela que traz a chuva. Destapam tudo e fica quente. Não se vê mais os babaçus, as palhas balançando com o vento... Derrubaram foi tudo. O Daniel [fazendeiro mineiro morador da cidade] disse um dia: 'pedi voto e não ganhei, então essas desgraças que pedem para

quebrar coco na minha terra, eu vou cortar as palmeiras todas'. Mineiro tem raiva de palmeira! Outro fazendeiro xingava as quebradeiras de coco, então o padre nem queria batizar os filhos dele por causa disso, mas as crianças não tinham culpa das ações do pai. O que eles puderam cortar de babaçu, cortaram...

Escolarização de pessoas indígenas e negras no Brasil colonizado

D. Zefa, mulher olhos de rio, é a grande expressão de um rio que enseja fluir. As lágrimas não cessam, assim como sua vontade de dizer. Há pressa, pois agora sim há várias pessoas dispostas a ouvi-la e sua idade está avançada⁶⁴. As águas caem respingando em nós, nos tornamos também testemunhas sobreviventes de suas vivências. O que já pressentíamos, agora é evidente: a força das águas, ora límpidas ora turvas, do Araguaia também nos constituem. Posto isso, o que implica sermos testemunhas das memórias e estratégias de sobrevivência de nossas/os mais velhas/os, de nações originárias da Pindorama, da Abya Ayala⁶⁵ e do Continente Africano? Nossos passos e o entrelaçar das linhas aqui é também um desdobramento dos encontros que nos afetaram de modo a nos responsabilizar com o que escutamos e a tentar lidar com heranças não elaboradas, que vem sendo transmitidas por gerações a fio.

Nossa agora ancestral não é apenas a pessoa que responde perguntas. Ora, ora! Ela é também produtora de conhecimento e sabe bem disso. É bela a leitura coletiva que comunica a respeito da demora da chuva chegar à Palestina do Pará, lugar onde aconteceu um fratricídio. Sim, porque a vida de seres ditos humanos está ligada ao cosmos, uma afeta diretamente a outra. Portanto, onde há ação violenta contra a vida, há impacto no todo. Ao sentir o impacto da ação, o rio fica em banheiro. Mais adiante ela complementa, ‘se acaba a mata, a chuva demora a vir’. A partir desse modo de vivenciar o mundo, irmão matar irmão é o mesmo que seres (filhos da terra) utilizarem de força atroz contra a Pachamama⁶⁶, sua Mãe.

⁶⁴ Ela veio a falecer alguns meses após nosso encontro, em fevereiro de 2020.

⁶⁵ Na língua do povo Kuna, originário do norte da Colômbia, essa expressão significa ‘Terra Viva’, ‘Terra em florescimento’.

⁶⁶ Modo de relação que nações originárias da Abya Ayala têm com a Terra pautada pela convivência harmoniosa e cuidadora entre ela e seus entes. Para nações andinas como Aymara e Quechua ela é mãe, é organismo vivo que gerou/gera e, parafraseando Kaká Werá, sonhou ‘beleza’ para tudo o que nela habita (Fala feita no encerramento do “Encontro Internacional de Comemoração do Centenário de Lygia Clark num diálogo de saberes ancestrais”, mesa: “Saberes Ancestrais e o cultivo da terra”. Disponível em:

Assim, Zefa e as demais mulheres presentes nesse trabalho são co-teóricas dele (RAPPAPORT, 2007). Com postura ativa na produção de conhecimento enquanto narra, pretende produzir também efeitos naquelas/es que buscam ouvi-la. Então faz comentários e espera por reações, produz inquietações, quer cúmplices do modo que aprendeu a viver enquanto mulher... Não é possível que todo o ‘sacrifício’ vivido tenha sido em vão. Tem sentido, tem razão de existir, tem propósito negociar e esperar, esperar e esperar. Desse modo, vai, insistentemente, defendendo o que conseguiu afirmar na vida enquanto potência possível nas condições de sua existência. Eles sempre voltam, reafirma. É preciso esperar enquanto se labuta para sobreviver, pois para ser considerada potencialmente boa esposa, a mulher daquele chão de então, deve apresentar postura de ‘trabalhadeira’, saber se virar na presença e na ausência dos homens. No entanto, há fissuras naquilo que acredita defender, a espera negociada por ela implica em também aprender códigos tão duramente cerceados pelos homens de sua vida e o Estado ditatorial. Apesar dos muros, ela insistiu e, qual água selvagem, passou por entre as frestas presentes neles.

O encontro com D. Zefa e com as demais mulheres desta tese nos lançam, dentre várias outras questões, para as temáticas ensino e educação escolar. Elas, mulheres nascidas em meados de 1940 e 1950, foram marcadas pelo acesso tardio à educação formal, bem após os 6/7 anos de idade⁶⁷. Por sua vez, elas também afirmam a dimensão do ingresso, desde muito cedo, ao ensino das coisas práticas da vida, tais como: junto com as pessoas adultas aprender a plantar, cuidar de seu crescimento e colher; caçar, pescar, juntar coco babaçu, quebrá-lo, tirar o leite do coco para temperar comidas e fazer azeite de suas castanhas; cuidar da casa, das/os irmãs/irmãos mais novas/os, cozinhar, lavar roupa.... As três últimas, por exemplo, assim como quebrar coco e tirar leite e azeite, eram geralmente exercidas por mulheres.

Se aprofundamos a temática de gênero, vamos observando que as mulheres estavam na roça fazendo as mesmas atividades que os homens e, em casa, geralmente sem a força de trabalho deles, exerciam atividades socialmente destinadas a elas. Desse modo, estavam sempre sobrecarregadas de trabalho. A título de exemplo, durante a repressão militar à Guerrilha do Araguaia isso não foi diferente, talvez a sobrecarga sobre elas tenha se intensificado. Enquanto os maridos estavam presos, as mulheres foram as únicas responsáveis por sobreviver com a filharada e, ao mesmo tempo, buscar pelo paradeiro deles, sequestrados pelo Estado. Ou seja,

<https://www.youtube.com/watch?v=75xvIcRLT3w&t=4s>. Acesso: 16/05/2021). Nessa política de existência, somos suas filhas, não donas.

⁶⁷ Fase cujas normativas de então já a regulavam como em idade de acesso à educação institucional e, desde logo, também havia esforço institucional, pelo menos no meio urbano, pela efetivação.

se a condição da mulher da roça (dos rincões do país) era de intensa sobrecarga de trabalho, o Estado militar capitalista.patriarcal.racista cuidou de aprofundar essa realidade. “Eles colocavam mais medo em nós mulheres”, conta Zefa⁶⁸.

Nessa curva do rio faremos uma passagem pelo campo da história da educação escolar no Brasil. Essa duração não se pretende panorâmica, de cima para baixo tentando fazer generalizações, e sim local, via canoa que avança devagar por entre as águas e com alcances limitados, todavia, abertos. Já estivestes na beira de um grande rio amazônico? Imagina o alcance de seu olhar para os lados e para cima... Não se vê minunciosamente o que há a longa distância. No entanto, é viável sentir a amplitude do céu, das nuvens, da chuva e, na medida em que a canoa avança, é possível perceber as singularidades presentes no ambiente aproximado. As cores das águas e do verde, a temperatura e o cheiro da água são diversos e variam também de acordo com o encontro dos pequenos rios afluentes que desaguam nele. A vegetação não é uniforme, as espécies de peixes não estão em todos os lugares, há pontos do tucunaré, do piau, da pacu, do mandi-moela, da cruvina (nome regional para a espécie corvina)... Avançamos vagorosamente na medida em que é possível remar, e o grande rio, através de nossos sentidos, vai se transformando em vários rios... O Araguaia vai sendo AraguaiaS. Por meio de suas margens ~ que nunca são as mesmas, pois os banzeiros vão minunciosamente modificando-as ~, ele.s segue.m se transmutando.

Assim, não pretendemos fazer panoramas, mas habitar temporariamente pontos que foram se desdobrando e produzindo ondas de efeitos. Para mapear pontos de vizinhanças entre o que nossas anciãs nos instigam a pensar sobre o ensino escolar e processos históricos brasileiros com relação ao ensino institucionalizado, vamos trazer rapidamente alguns dados históricos que se referem à educação jesuítica ~ pensada inicialmente para civilizar nativos das recém-colônias portuguesas ~, a educação escolar imperial ~ com fins diferentes e desiguais para brancos e negros ~, e a escolarização na República ~ que continua com marcas coloniais e imperiais de demarcação de lugares sociais.

⁶⁸ A respeito da repressão estatal que intensifica suas forças violentas contra as mulheres, me recordo agora de narrações presentes no Relatório Figueiredo/1967 (sobre o qual referencio mais adiante) que dão conta dessa realidade. Membros da Comissão de Investigação ao expressar espanto com o que chamam de atos com “requisito de perversidade” cometidas por funcionários públicos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) contra povos originários, afirmam que, com relação a mulheres originárias, as violências eram mais severas ainda. Consta no relatório que as condições de ‘trabalho’ para as mulheres eram mais degradantes ainda que para os homens. Elas eram enviadas para a lida no dia seguinte ao parto e eram proibidas de levar consigo o recém-nascido, por exemplo. Nas sedes do órgão eram escravizadas, assediadas, estupradas, aliciadas, desaparecidas, vendidas e/ou trocadas nos negócios que os agentes do Estado faziam com fazendeiros e grandes comerciantes que se apossavam dos territórios indígenas.

Educação jesuítica

≈

Antes de entrar propriamente no tema mencionado logo acima, entendemos ser importante discorrer um pouco a respeito do processo colonizador na Abya Ayala. Ele se deu pelos idos de 1492/93 quando, primeiro, a Espanha perdeu para Portugal espaço comercial nas índias (que correspondia aos territórios da China, Indonésia, Índia, Malásia e alguns outros países orientais). Com essa perda e por querer se recuperar economicamente após provocar e atuar em algumas guerras, decidiu financiar expedições em busca de territórios e riquezas (VIEZZER, GRONDIN, 2021).

A primeira expedição chefiada por Cristóvão Colombo chegou às águas do Mar do Caribe em outubro de 1492. Na região havia aproximadamente 4 milhões de habitantes, que receberam os visitantes com festa e promovendo trocas em sinal de admiração. À medida que os espanhóis perceberam a abundância de ouro e prata na região a ambição foi tomando grandes proporções. Quando Cristóvão Colombo voltou à Espanha para comunicar que havia “descoberto” um Continente, que o havia “conquistado”, assim como suas gentes, para receber honrarias prometidas, deixou na região 39 espanhóis para cuidar do Forte La Natividad erguido por eles. No entanto, ao retornar às águas do Caribe todos estavam mortos. Assim que o capitão havia se retirado, a ambição tomou conta dos forasteiros. Por começarem a querer ouro imediatamente, passaram a rivalizar entre si e a explorar habitantes locais, povos originários, que resistiram matando todos eles e queimando toda a estrutura até então erguida, inclusive o forte.

O que se seguiu à ambição dos espanhóis e a resistência em não serem escravizados/explorados, foi uma matança desmedida e com efeito imensurável. A exploração, acima de tudo de minérios, e a ocupação dos territórios para esses fins, não poderiam ser ameaçados. Mataram milhares de indígenas que se opuseram ao sistema (nas ilhas do Caribe estima-se que aproximadamente 4 milhões foram mortos, ou seja, quase a totalidade da população originária) e escravizaram aqueles que tentavam preservar a vida e se rendiam, bem como aqueles/as que eram presos/as nas inúmeras guerras travadas. Assim que iam avançando com selvageria, estabeleciam colônias e traziam espanhóis para ocupar terras e minas.

Com esses meios, foram avançando pela Abya Ayala. Ao chegar e se apossar dos territórios, os declaravam, assim como as gentes, como propriedade da Corte espanhola. Geralmente os colonos espanhóis trazidos recebiam territórios e sobreviventes para trabalhar

para eles e pagavam imposto à Coroa em cima dos lucros obtidos com a extração de minérios. Mesmo quando foi previsto pagamento para habitantes locais, seus senhores quase sempre encontraram meios para não o fazer. Nas atividades laborais com minérios e cultivo da terra, eram submetidas a horas (aproximadamente 12 horas por dia, todos os dias da semana e durante meses sem poder voltar ao convívio com seu grupo) e cargas extenuantes de trabalho (carregavam muito peso, sobretudo, na extração de minérios) sem receber alimentação adequada.

Os espanhóis que chegavam, além de ficarem com posse das terras, de pessoas/mão-de-obra, também ficavam com a incumbência de civilizar os nativos que estivessem sob sua posse a partir de “códigos cristãos”. Ou seja, colonos espanhóis cristãos adquiriram terras e populações locais para explorar como bem quisessem. Instituíram como modos de exploração, desde a invasão das ilhas do Mar do Caribe (1492/1493), o sistema de *Repartimiento* e de *Encomienda*, além da escravização através da *Mita*. O sistema que distribuiu territórios, além de certo número de habitantes tradicionais do local, entre os colonos portugueses (os repartidores), Cristóvão Colombo chamou de *Repartimiento*. Desse modo, esses colonos repartidores deveriam gerar lucro para a Coroa através do pagamento de impostos, da exploração de entes locais, da cobrança de impostos de caciques/lideranças, bem como catequizar populações locais.

Nicolás Ovando, recém nomeado para ser governador e juiz supremo da Hispaniola⁶⁹, por volta de 1502, substituiu o sistema de *Repartimiento* pelo de *Encomienda*. Em síntese, funcionou forçando a repartição de grupos entre colonos, assim como obrigando as gentes a saírem de seus territórios para morar em povoados estabelecidos pelos espanhóis. Com isso, buscavam juntar pessoas para melhor controlar e recrutar para o trabalho. A medida funcionou também de modo a regularizar o já presente modo de escravização de povos da terra que, marcados pela insígnia de vagabundos e rebeldes, deveriam ser obrigados a trabalhar como súditos da Espanha.

A *Mita* foi um método de recrutamento para o trabalho desenvolvido inicialmente pelo Império Inca nas regiões que hoje correspondem ao território da Bolívia, Peru e Equador. O imperador cobrava impostos de povos “conquistados” e estabelecia o pagamento através de trabalho a ser feito durante determinado período do ano (entre 4 e 6 meses). Fazia parte desse

⁶⁹ A primeira área invadida pelos espanhóis, a Quisqueya (Mãe Terra), foi nomeada pelos espanhóis como Hispaniola por ser considerada território daquele país. Hoje a região compreende os territórios do Haiti e República Dominicana.

sistema o deslocamento de homens de territórios de origem para trabalhar em locais bem distantes, geralmente em minas. Na gerência colonial, esse sistema de recrutamento para o trabalho foi expandido para intensificar a exploração de minas e para servir na agricultura e/ou na manufatura têxtil. Nas distantes localidades para as quais eram deslocados ficavam por meses, que variavam de 4 a 12 meses, em situações degradantes (carregavam grandes quantidades de peso, não recebiam alimentação suficiente e eram alojados em espaços insalubres). Muitos morreram nessas condições e, enquanto isso, mulheres que permaneceram nos territórios foram exploradas, assediadas/estupradas por colonos e tiveram que lidar com trabalhos para a subsistência que, antes, eram desenvolvidos pelos homens.

É imensurável o tamanho do genocídio que aconteceu e continua em curso no território que, hoje, compreende a Abya Ayala. Colonizadores chegaram nos territórios que estavam sempre habitados e foram recebidos cordialmente⁷⁰. Quando começaram a instalar seus métodos predadores houve resistência por parte das nações locais e os colonizadores iniciaram práticas de extermínio. Mesmo que estudiosos apresentem alguns números, eles são aproximados, podendo ser 10 a 12 milhões a mais de pessoas assassinadas pela colonização. E quais foram as principais causas de mortes? Segundo Viezzer e Grondin (2021), a causa principal foi a guerra biológica praticada intencionalmente ou não (doenças e epidemias). Isto é, corpos insalubres de homens brancos europeus já traziam consigo doenças como o sarampo. As gentes originárias não tinham defesas imunológicas para tal e, devido ao contato, adoeciam levando quase sempre a pandemias que logo se espalhavam, levando à morte de grupos inteiros. Muitas vezes aconteceu também de colonos infectarem, intencionalmente, grupos com entrega (presentes) de materiais e comidas contaminadas com varíola, por exemplo.

Outras causas de mortandades de nações originárias foram o trabalho escravizado extenuante com alimentação insuficiente; matanças deliberadas e guerras (que se davam após nações se recusarem a ser exploradas, ou imediatamente à chegada deles em lugares que já tinha uma organização de Estado, como aconteceu frente aos Incas e aos Maias); e fome (provocada pela ausência de membros dos grupos e também pelas expulsões de territórios que obrigavam ao deslocamento para longas distâncias, bem como para locais desérticos/inférteis ou de difícil cultivo, como aconteceu mais com nações dos Estados Unidos).

⁷⁰ Salvo no território Hatuey, hoje conhecido como Cuba. Liderados por Hatuey, aproximadamente 300 sobreviventes do massacre acontecido em Agueybaná (Porto Rico), no ano de 1511, se deslocaram através de canoas para a ilha. Tinham o objetivo de informar os povos locais sobre o horror que se aproximava, se somarem e organizarem resistência contra o invasor bárbaro. Assim os colonizadores foram recebidos na ilha: com mobilização organizada para defender sua gente e seu território.

No período de chegada dos colonos europeus na Abya Ayala, estima-se que, em 1492, existiam aproximadamente 4 milhões de habitantes no Caribe e foram mortos aproximadamente 4 milhões. Dos 25 milhões de habitantes no México, em 1500, 23 milhões foram mortos. Nos Andes, em 1532, existiam 15 milhões de habitantes e 14 milhões foram mortos. Na Pindorama (Brasil), em 1500, viviam por aqui 5 milhões de habitantes e 4 milhões foram mortos. Dos 18 milhões que habitavam os Estados Unidos em 1607, 16 milhões foram mortos pelos colonizadores ingleses. A Abya Ayala, portanto, era habitada a milhões de anos antes da invasão europeia por diversas nações falando centenas de línguas. Portanto, tratava-se de um território plurinacional que falava centenas de línguas e era dotado de uma riqueza cultural imensa. Quando os europeus chegaram, dizimaram 61 milhões dos aproximadamente 67 milhões de habitantes do Continente Abyalense (idem).

A Coroa de Portugal ao saber pelo genovês Cristóvão Colombo que havia “descoberto” terras dotadas de riquezas para a Espanha, cuidou de forçar novamente um acordo comercial com a rival. A Espanha, por sua vez, para evitar mais uma guerra, cedeu à pressão por dividir as terras já invadidas (“conquistas”) ou as futuras que viessem a ser “descobertas”. Desse modo, em 1494 foi assinado o Tratado de Tordesilhas, que consistia em traçar uma linha imaginária dividindo o mundo em duas partes: Oeste ficaria para a Espanha e Leste para Portugal. Em 1500, o reino de Portugal enviou uma frota chefiada por Pedro Álvares Cabral às ilhas recém-conhecidas para averiguar se existiriam terras para dominar do lado Leste da linha imaginária. Chegaram ao extremo Leste do Continente, dentro do lado Leste do tratado, área que supostamente pertencia a Portugal.

No local, logo de chegada não encontraram ouro, prata e nem especiarias. Então começaram a explorar madeiras como o pau-brasil, jacarandá, sucupira, peroba etc. Nessa primeira fase de exploração da chamada ‘novas terras’, populações originárias já foram usadas como mão-de-obra e em troca lhes davam algumas quinquilharias. Cortavam e carregavam imensas toras de madeiras para locais determinados e até os navios. Com o declínio do comércio nas Índias e a ameaça de invasão, sobretudo pela França, em 1531 a Coroa Portuguesa decidiu por colonizar de fato as terras arbitrariamente chamadas de Brasil. A partir de então, o genocídio e o ecocídio⁷¹ ganharam grandes dimensões. Os processos colonizadores no Continente são

⁷¹ A história bárbara da colonização da Abya Ayala envolve não apenas genocídio de nações originárias com fins a enriquecimentos instantâneos. A dominação de territórios, bem como saques predatórios de entes dos espaços cobiçados, impulsionava as expedições. A busca inicial feita tanto pela Coroa espanhola quanto pela portuguesa, envolvia enriquecimento através do domínio de terras (portanto, aumento de territórios), domínio de pessoas, mas também obtenção, acima de tudo, de bens como ouro e prata, bem como especiarias e produtos têxteis. Portanto, onde encontraram imediatamente ouro e prata se ativeram em explorar ao máximo e em menos tempo (im)possível.

parecidos: chegada das comitivas europeias, roubo de terras, distribuição delas entre colonizadores⁷², expulsão de nações originárias de seus territórios, torná-las súditas do rei e, conseqüentemente, escravizar parte e matança imensurável de tantas.

Com o roubo e posses arbitrárias de terras com a demanda de povoar “terras portuguesas” e torná-las produtivas, capitães donatários e colonos tinham sob posse os habitantes originários do local, então propriedade da Coroa portuguesa. Com isso, a Coroa decidiu por fazer ‘aldeias de repartição’ próximas às colônias, com fins a controlar e obter mão-de-obra para plantar, colher e produzir cana-de-açúcar. Com o despovoamento de populações locais (que conseguiam fugir para as matas, ou eram mortas durante as várias guerras travadas contra elas, ou morriam por exaustão e/ou tortura durante os trabalhos e, ainda, devido a diversas doenças/epidemias contraídas pela aproximação dos brancos), tornou-se bastante rentável o recrutamento de pessoas para ocupar os espaços esvaziados de trabalho escravo⁷³.

Inicialmente, os jesuítas eram os responsáveis por convencer moradores a ‘descerem’ para as aldeias criadas pelos portugueses. Quando se negavam a sair dos territórios para se tornarem escravos, sofriam com as “guerras justas”⁷⁴ provocadas pelo governo português. Este invadia territórios com objetivo de capturar o máximo possível de sobreviventes para dispô-los no mercado de escravos (sim, homens, mulheres e crianças eram separadas e vendidas como escravas/os).

No caso da Pindorama, por exemplo, começaram a explorar a árvore pau-Brasil com fins a obter tinta para tingimento de tecidos. Mais tarde, além de madeiras, passaram a explorar animais para obtenção de couros, terras para criação plantio de cana-de-açúcar/café.../criação de gado e exploração de diversos minérios.

⁷² No Brasil, essa distribuição se deu via distribuição de lotes – sesmaria – para colonos portugueses junto a um grupo de pessoas que poderiam ser usadas como mão-de-obra, assim como uma ou duas mulheres originárias. Os colonos recebiam a incumbência de tornar os lotes produtivos em até 5 anos e pagar impostos à Coroa. A política afirmativa de distribuição de terras roubadas de seus habitantes originários também se deu através das Capitânicas Hereditárias, quando a Coroa optou por produção em grande escala da monocultura da cana-de-açúcar. Com fins a obter mais lucros para si, o reino português dividiu o país em 14 capitânicas hereditárias e elegeu cuidadosamente 12 “capitães donatários” de renomes para administrar. Os capitães donatários poderiam transmitir aos filhos a posse das terras, mas não a vender; tinham poderes de juízo, poderiam distribuir sesmarias entre colonos, vender “índio”, ficar com parte dos impostos pagos pelos colonos de posse das sesmarias de sua jurisdição, bem como poderia se apossar dos lucros obtidos com mineração, caso descobrissem minérios nas “suas” respectivas terras.

⁷³ A marcha da “conquista” levou ao despovoamento da colônia – padre Anchieta fala em 30 mil mortos por varíola em 1562 (“por justos juízos de Deus”), num período de dois ou três meses (ANCHIETA, p. 356, 1933) –. Por volta de 1620-1630, com a morte massiva de indígenas, africanos escravizados passaram a ser maioria nos engenhos de açúcar.

⁷⁴ Nações originárias da Pindorama foram legalmente escravizadas durante todo o período da colonização. Contra aqueles forçados enquanto demônios (pois recusavam a salvação da alma) e bárbaros era justo guerrear e aniquilar. Via Carta Régia de 20/03/1570, o regime da monarquia criou bases jurídicas para legitimar a escravização sob alicerces construídos pelo Regimento de 1548, cujo fundamento era o da guerra justa. Ou seja, curiosamente o documento que tratava da liberdade dos “gentios” estabelecia usos do aprisionamento e escravização quando “tomados” em guerras justas (Krenak, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VeMISgnVDZ4>).

Além das investidas do Estado para o recrutamento, os bandeirantes (descendentes de portugueses em sua quase totalidade) ocuparam um lugar significativo no período colonial brasileiro. Também denominados como paulistas⁷⁵ e sertanistas, começaram a fazer expedições por volta de 1562, com a finalidade de recrutar e vender “índios” para capitães donatários. São inúmeras as atrocidades levadas a cabo por eles. Além de atacar nações originárias em seus territórios de origem, passaram também a atacar missões jesuítas com conglomerado de indígenas. No ataque feito às missões do Guairá, a partir de 1628, estima-se que os bandeirantes capturaram 9 mil pessoas, apenas 1,5 mil suportaram o longo trajeto feito a pé e submetidas a fome e a torturas. As cifras referentes ao grupo são exorbitantes, estima-se que recrutaram mais de 250 mil pessoas para o mercado escravagista de povos originários (ibidem).

Ao longo de todo o processo de avanço colonial devastador, sempre existiu levantes/rebeliões contra os invasores, forjadas por nações originárias da Abya Ayala na tentativa de reaver territórios e suas culturas. A começar, houve a resposta incisiva de habitantes das ilhas do Caribe aos primeiros colonizadores espanhóis, que foram mortos e sua fortaleza queimada. Logo que entenderam a sanha ambiciosa dos colonizadores, recusaram o lugar de súditos reservado a eles. Resistiram às guerras levantadas contra eles, atacaram colônias. Em alguns momentos, conseguiram cavar retiradas e recuos dos invasores predadores de entes, saíram em retiradas mato a dentro, alguns grupos voltaram munidos de suas armas ancestrais para reaver territórios e libertar suas gentes. Houve muita baixa de habitantes locais, mas teve também do outro lado. Todavia, não dá para desconsiderar que o poder de destruição das armas obtidas pelas partes era significativamente desproporcional.

Apesar de terem dizimado com nações inteiras, muitas sobreviveram à barbárie e continuam lutando por afirmação de seus modos de existência que são inseparáveis da relação amorosa com a terra, pelo fim do genocídio que persiste hoje, por demarcação de terras... O que aconteceu também no México com Emiliano Zapata e todo um grupo de indígenas e pequenos agricultores na luta armada para depor o ditador Porfírio Díaz. Anos depois, criaram o Movimento Zapatista, como o Exército Zapatista de Libertação Nacional⁷⁶ (atuante até hoje).

⁷⁵ Será por isto que os/as guerrilheiros/as no Araguaia serão chamados pela população local de paulistas?

⁷⁶ Emiliano Zapata Salazar (1879) tinha origem indígena Nahua e espanhola. A partir do sul do México liderou um exército armado (Exército Libertador do Sul) por “Terra y Libertad” para também depor o presidente/ditador do país ~ esse movimento veio a se chamar “Revolução Mexicana” (1910). Aliando-se ao candidato Francisco Madeiro, Zapata quis intensificar o movimento começado no Sul por reaver terras originárias que continuavam sendo tomadas pelos brancos (desde a colonização e então invadidas por seus herdeiros) e que, devido à concentração de terra, populações eram obrigadas a viverem na miséria e escravidão dos latifundiários. Quando

Isto é um forte indício de que a barbárie colonial e civilizadora não foi capaz de destruir com toda a força/beleza de vida presente e insistente nessas gentes/entes. Com o passar dos anos, tem-se notado aumento demográfico significativo de populações originárias e organização coletiva cada vez maior dessas populações tanto em nível local, nacional, quanto em nível continental. Ao invés de América Latina e continente americano⁷⁷, nações se juntaram e nomearam seu território ancestral sagrado de Abya Ayala num processo de afirmação política de sua existência no local há milhares de anos, bem como seu papel na constituição do Continente Abyalense; espaço, portanto, forjado para ser de encontros que possibilitem a confluência, troca de experiências e articulação coletiva de nações originárias em defesa da vida autônoma dos seus, bem como da terra, água... (VIEZZER, GRONDIN, 2021). Ainda, nos passos da rExistência de nossas gentes, povos originários da Colômbia, Equador e Bolívia conseguiram fazer constar na Constituição de seus respectivos países que eles são plurinacionais. Isso significa um processo de transição que parte

Desde el Estado capitalista, burgués y excluyente, hacia un Estado Plurinacional incluyente que integra en los aspectos social, económico, político, jurídico y cultural a todos los sectores de nuestro país. También es el paso del Estado clasista y elitista del poder dominante, hacia el Estado Plurinacional constituido por todos los sectores sociales existentes en el Ecuador, con una representación y poder. La finalidad máxima del Estado Plurinacional es resolver paulatinamente las lacras sociales heredadas, tales como: el analfabetismo, la pobreza, el desempleo, el racismo, la incipiente producción, etc., hasta llegar a satisfacer las necesidades básicas materiales, espirituales y culturales... garantizando el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos (CONAIE 2003, 2).

Ou seja, diferente de políticas de Estado que nomeiam a população desses países plasmada em uma única nação, povos originários afirmam que eles são compostos por várias nações com diversas línguas e culturas, e que apostam na valorização, articulação e solidariedade entre elas.

≈

Após o texto inicial feito acima acerca das colonizações impostas ao Continente Abyalense, voltemos a pensar o tipo de educação, conteúdo e função que são impostos como parte do processo colonizador.

Madeiro ascendeu à presidência não cumpriu com os acordos feitos; pelo contrário, beneficiou mais ainda elites brancas. Desse modo, o grupo, liderado principalmente por Zapata, radicalizou o movimento para reaver e distribuir as terras entre indígenas e pequenos agricultores. O líder Emiliano Zapata foi assassinado em 1919 por uma emboscada do Estado levada a cabo pelo general Jesús Guajardo. Após sua morte e anos depois, diversos movimentos zapatistas foram criados levando a frente lutas por autonomia/autodeterminação e contra políticas de privatização da terra. Um dos mais importantes que até hoje resiste nas selvas mexicanas é o Exército Zapatista de Libertação Nacional, criado nos anos de 1980.

⁷⁷ Colonizadores passaram a chamar as terras recém-conhecidas de América em homenagem ao explorador italiano Américo Vesúcio.

A Companhia de Jesus, mais conhecida como Ordem Jesuíta, foi fundada em 1534 por estudantes da Universidade de Paris. Um de seus fundadores mais conhecidos foi Inácio de Loyola. Os interesses do grupo (que pregava obediência inquestionável ao papa) estavam voltados ao serviço da Igreja Católica Romana e tinham especial ambição de levá-la, bem como suas doutrinas, para todo o mundo (pretendiam difundir conventos pelo mundo, eram considerados ‘diferentões’ por superar, de certo modo, alguns procedimentos adotados pela Igreja Católica daquele momento). Por meio da crença na necessidade de salvar almas (na América, isso significava catequisar indígenas fazendo-os aprender a língua, costumes e cultura dos colonizadores), esforçaram-se em retirar a cultura de povos “conquistados” e evitar o avanço do protestantismo. Desse modo, interessavam-se por regiões consideradas recém-descobertas. O rei de Portugal D. João III, prescindindo de pessoas preparadas para se ocupar especificamente da civilização/doutrinação cristã dos “nativos”, solicitou serviços religiosos ao papa Paulo III. Assim, portanto, os jesuítas chegaram nessas terras pindorâmicas; ou seja, Igreja Católica Romana de mãos dadas com o Estado colonizador de Portugal.

Os jesuítas chegaram na Bahia, ainda Pindorama ~ política de viver alicerçada por práticas ancestrais de Bem-Viver ~, em 1549, na companhia e financiada por Tomé de Souza ~ primeiro governador do Brasil, então colônia de Portugal.

≈

Antes de nos ater à presença da Igreja, vamos aqui abrir um parêntese para falar do momento histórico em que o primeiro governador da colônia portuguesa, Tomé de Souza, tem papel importante. Foi entregue a ele, pelo rei de Portugal, D. João III, o Regimento de 1548, também considerado a primeira Constituição do Brasil. Nela havia diretrizes para ações do primeiro governador, dentre as quais estavam as seguintes diretivas: criar uma “fortaleza e uma povoação grande e forte” – isto é, fundar uma capital (que veio a ser Salvador/BA) possível de se tornar o centro do governo; fortalecer o sistema de Capitânicas Hereditárias, bem como zelar pelos negócios do rei. Em seguida, decretou guerra contra os considerados inimigos da corte,

№ 3. Tanto que chegardes à dita Bahia tomareis posse da cerca que nela está que fez Francisco Pereira Coutinho a qual sou informado que está ora povoada de meus vassallos e que é favorecida de alguns gentios da terra e esta de maneira que pacificamente sem resistência podereis desembarcar e aposentar-vos nela com a gente que convosco vai e sendo caso que a não acheis assim e que está povoada de gente da terra trabalhareis pela tomar o mais a vosso salvo e sem perigo da gente que puder ser fazendo guerra a quem quer que vós resistir e o tomardes posse da dita cerca será em chegado

ou depois em qualquer tempo que vos parecer mais meu serviço (Primeira Constituição do Brasil – 1548⁷⁸).

Os considerados inimigos a que se refere o documento imperial eram os ditos gentios (nações tornadas estrangeiras em sua própria terra). Foram nomeados enquanto gentios porque não passaram a adorar o deus da Corte e, por se rebelarem contra o sistema que os/as tomavam enquanto mão-de-obra escravizada, foram também dados como opositores à expansão portuguesa. Contra eles, o rei de Portugal orienta travar guerra para se apossar das terras.

No parágrafo 6 orienta a se estabelecer nas terras “conquistadas”, que nomeia enquanto da linhagem dos tupinambás. Aos “gentios” que não estão “em paz” com “os cristãos”, ou seja, que não se submeteram aos invasores e teriam causado danos aos autodeclarados proprietários de terras (como comer animais criados por invasores, por exemplo), determina que: após se estabelecer,

praticareis com pessoas que o bem entendam a maneira que tereis para poder castigar os culpados o mais a vosso salvo e com menos risco da gente que puder ser e como assim tiverdes praticado o poreis em ordem destruindo-lhe suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo de todos e daí em diante pedindo-vos paz lha concedais dando-lhe perdão e com isso porém com eles ficarem reconhecendo sujeição e vassalagem e com encargo de darem em cada um ano alguns mantimentos para a gente da povoação e no tempo que vos pedirem paz trabalhareis por haver a vosso poder alguns dos principais que foram no dito alevantamento e estes mandareis por justiça enforcar nas aldeias donde eram principais (Primeira Constituição do Brasil – 1548).

A orientação real feita por meio do referido documento é a de atacar, destruir as aldeias, matar e escravizar os sobreviventes daqueles que não aceitam a conversão ao cristianismo e aos valores mercadológicos do colonizador. Em caso de haver rendição daqueles considerados sem alma, orienta-se que enforcem as lideranças, recebam os demais, os alimentem com o objetivo de torná-los escravos. Portanto, justifica a guerra, a morte, a escravização e o roubo de terras pelo argumento de os ‘gentios’ não terem aceitado a conversão ao cristianismo e a expansão do Império. Esses são os fundamentos das ‘guerras justas’ praticadas contra os povos originários, como bem problematiza o sabedor⁷⁹ Édson Kayapó⁸⁰ (2020).

≈

⁷⁸ Disponível em <https://www.historia-brasil.com/colonia/constituicao-1548.htm> . Acesso em 11/12/2020.

⁷⁹ A expressão sabedor/a é colocada pela indígena Márcia Maciel Mura (2016) como estando mais próxima do ato de pensar ligado ao vivido. A experiência inspira o pensar e o pensar leva a certo movimento. Essa perspectiva difere da ideia acadêmica branca de intelectualidade ligada unicamente, ou prioritariamente, ao pensar (racional) desligado da condição cotidiana do viver.

⁸⁰ Contribuições feitas na live "As diversas roupagens das “guerras justas” declaradas contra os indígenas". Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Sw7o7IkUjIs> . Acesso em 10/12/2020.

Retomando à vinda dos jesuítas para as “terras do Brasil”...

Desde sua chegada até 1759, quando expulsos pela Coroa portuguesa acusados de crime lesa-majestade, os jesuítas foram os únicos responsáveis pela educação no Brasil. Instalaram sistema de ensino das letras, escolas, colégios e universidades. O *Ratio Studiorum*⁸¹ foi o documento que os orientou em suas práticas educacionais. Ou seja, o ensino foi escolhido como meio privilegiado de transformação da sociedade segundo princípios próprios daquele sistema de poder. A educação jesuítica oferecida não foi diferente do catecismo para salvar almas, formar fiéis e agentes da fé cristã católica romana.

O casamento entre Estado colonial português e a Igreja Católica Romana funcionou favorecendo os dois lados: por meio do programa de doutrinação cristã, a Igreja se expande adquirindo para si novos “adeptos” (os “índios” de almas salvas); ao mesmo tempo, a evangelização nesses moldes serve aos interesses coloniais, quais sejam de civilizar os selvagens (então tidos como ‘sem fé, sem lei e sem rei’) segundo interesses comerciais de expansão portuguesa ~ ‘índios’ cristãos, logo trabalhadores escravizados da colônia portuguesa.

A fim de facilitar as missões salvacionistas colonizadoras, o Estado cristão destruiu territórios, matou e incitou guerras entre etnias. Criou colônias próximas das moradias dos jesuítas para sobreviventes e aliados. Assim, retiradas das terras, sem territórios, recriminadas ao falar em suas próprias línguas e passados a viver dependentes do Estado, determinadas sobreviventes (a fim de continuarem vivas) permaneceram nesses espaços e foram alvo das armas catequizadoras/alfabetizadoras civilizatórias. Com essas ações, buscaram destruir/acabar com lideranças (também espirituais) indígenas, converter restantes ao catolicismo e se colocar como única referência espiritual e único modo de vida. Com isso, tentaram destruir costumes, línguas, espiritualidades e dominar com seu único deus, língua e modo de viver no mundo, subjugado ao senhor colonizador. O processo civilizatório, vale frisar, são práticas que visam adestrar, formatar corpos para funcionar de um modo (e não de outros) a serviço exclusivamente de determinados interesses.

Com a expulsão dos jesuítas, a Coroa portuguesa, através do Marquês de Pombal, ocupa-se de organizar a educação como sendo de responsabilidade exclusiva do Estado. Cria cargos e funções no empenho de ocupar espaços antes a cargo dos jesuítas e lidar com a demanda de alunos, então, sem o ensino escolar antes ministrado pelos religiosos. Uma das

⁸¹ Mesmo código de ensino usado para formação de missionários (padres e irmãos), cuja principal mensagem pregava formar homens para o exercício de virtudes cristãs colonizadoras europeias.

medidas tomadas de imediato foi a de contratar pessoas de nível primário para dar aulas particulares e, ao mesmo tempo, foi estruturando o ensino das letras (e outros) em escolas públicas nos centros urbanos, regulamentando e autorizando abertura de colégios privados. Adiante falaremos mais um pouco de alguns momentos desse processo de regulamentação do ensino ainda no Império e na República, bem como as situações de nações indígenas e negras nesses contextos.

Sei que aparentemente o salto histórico que fazemos a seguir é quase absurdo. Talvez o seja mesmo, no entanto apostamos também nisso que pode nos provocar vertigem, nos tirar os pés do chão ao colocar um deles na água e o outro na canoa. Trazer algumas contribuições de experiências podem nos inspirar no que temos tentado pensar aqui.

Vivências e a educação escolar

Na narrativa que abre essa curva do rio, D. Zefa fala de sua labuta para conseguir estudar. Ela é uma mulher de origem pobre (financeiramente falando) do interior do estado de Goiás, nascida em 1945 e que, como muitas, viveu a história de migração para o Pará, a então Amazônia rica em terra (quantidade e qualidade), água, mata e alimentos. Falávamos nos parágrafos anteriores a respeito do início do processo colonizador e civilizatório desses territórios indígenas pindorâmicos e damos agora um passo gigante de mais de quatro centenas de anos. O salto parece ilógico. No entanto, essa grande anciã do século XX, e que nos comunica marcas de sua história já no século XXI, nos remete, meio que vertiginosamente, aos idos de 1500. Ela e demais mulheres, nas histórias contadas por nós, falam de acessos e desvios da escolarização. Elas têm em comum pertencerem a localidades consideradas economicamente pobres, interioranas e zonas rurais de regiões bem distantes de grandes centros financeiros do país e também de cidades. O que acontece nessas regiões de então quanto a acessos à escolarização, por exemplo, nos faz pensar mesmo que estamos talvez no século XVIII.

D. Zefa, Raimunda e Elizabeth mencionam ter tido aulas com professores particulares. Em alguns momentos, tratava-se de pessoas dos povoados que sabiam ler e escrever e davam aulas nas suas próprias casas. Os pais lhes pagavam com criações (galinhas, porcos, carne de caça), com produtos cultivados e com algum dinheiro quando era possível. Em outros casos, como elas citam também, em períodos posteriores, ali pelas décadas de 1960 e seguintes, pessoas do povoado recebiam uma quantia do Estado para dar aulas básicas de alfabetização e matemática para crianças e adultos. Há relatos também, nesse contexto, sobre a presença de

projetos federais na região paraense como o MEB (Movimento de Educação de Base), MOBRAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização) e Projeto Minerva⁸².

A questão da colonização europeia de caráter cristão é tão emblemática que, em 2019, D. Zefa lembra que quando jovem acreditava (e é possível que continuasse convicta disso quando nos encontramos) que se não soubesse ler e escrever não alcançaria a salvação. A educação colonizadora e civilizatória portuguesa, com religião própria, mantém-se indissociável até os dias de hoje. Saber se comunicar em português e abandonar línguas maternas era condição para viver nos moldes da sociedade imposta, cuja religião é base ideológica e metodológica que determina lugares sociais e dita normas, comportamentos, moral e desejos. A educação escolar-cristã-europeia dita que não há vida fora de sua lógica (que é a do mercado). E fora dela restaria apenas a morte física e/ou, após a catequização ser realizada, a morte de sentidos.

⁸² O MEB surge inspirado em práticas educacionais de Paulo Freire. Nasce da experiência de escolas radiofônicas criadas pela Igreja Católica de Natal/RN em 1958, cujo bispo é D. Eugênio Sales. No governo de Jânio Quadros (1958) é determinado, sob o Decreto nº 50.370/1961, que o programa receba recursos do Estado para que o movimento se nacionalize. O programa é pensado e gerido pela Ação Católica (setor considerado progressista da Igreja Católica) que é composta, em boa parte, por estudantes secundaristas e universitários. Esses viam na educação de base espaço privilegiado para não apenas alfabetizar, mas também aproximar-se das classes populares para juntos fazerem mobilizações sociais e políticas. As áreas mais visadas pelo grupo para participar dos programas de rádio educativos eram as consideradas mais afetadas socialmente, quais sejam: a Região Norte, Nordeste, Centro-Oeste, e norte de Minas Gerais. Com a Ditadura Empresarial-Militar o programa passou a ser combatido e reduzido a apenas algumas dioceses do Norte, Nordeste, Centro-Oeste e tendo seu conteúdo modificado para servir ao Estado ditatorial.

O MOBRAL foi criado pelo governo do ditador Costa e Silva em 1967, sob a Lei Nº 5379. Teve caráter de campanha emergencial após a eliminação de programas de educação considerados por ditadores militares como sendo de esquerda e após fracassar na tentativa de delegar à Igreja Presbiteriana a função de cuidar da alfabetização com seu programa “Cruzada ABC”. Através desse programa o Estado ditador visou a erradicação do analfabetismo no Brasil até 1975. A ideia era alfabetizar em três meses pessoas de áreas urbanas entre 14 e 35 anos e preparar estudantes para o labor (o programa tinha o meio urbano como prioridade, no entanto, como vimos nas histórias contadas aqui, chegou também a espaços longínquos e rurais do território nacional, como o povoado de Palestina). Visto que almejavam patriotismos insanos e milagres econômicos, a educação é tomada como meio privilegiado para formar trabalhadores alfabetizados tendo em vista o aumento da produtividade e, conseqüentemente, do acúmulo de capital das elites de então (nenhuma novidade). No entanto, com a falta de continuidade do processo educativo, as pessoas voltavam (se é que é possível ter existido mesmo alfabetização) ao analfabetismo. Portanto, apesar da falsificação governamental de dados que davam conta da diminuição do analfabetismo nacional para 14,2% em 1977, o que se apresentou em pesquisa feita em 1976, pelo IBGE (Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), foi uma taxa de 24% de analfabetos entre maiores de 10 anos de idade.

O Projeto Minerva foi criado pela ditadura em 1970, no governo de Emílio Garrastazu Médice, sob Decreto Presidencial Nº. 408. O rádio foi o meio utilizado para fazer chegar as aulas até a população, como outrora havia sido decretado (Nº 53.556/1967 que versava sobre a obrigatoriedade de rádios transmitirem programas educacionais autorizados pelo Estado). O projeto foi concebido pelo Ministério da Educação em parceria com a Fundação Padre Anchieta e a Fundação Padre Landell de Moura. Esse foi mais um dos programas de educação à distância destinado a pessoas adultas, e realizado por meio de rádio, como D. Zefa diz ter participado. Consistia em aulas de ensino supletivo que visavam atender aos interesses do governo militar de sanar o analfabetismo e capacitar mãos-de-obra para o mercado de trabalho. Ele funcionou como capacitação educacional do primeiro grau (hoje Ensino Fundamental I) com fins à preparação para a fase ginásial (hoje Ensino Fundamental II). O projeto foi finalizado apenas em 1991.

Fonte: Verbetes MEB, MOBRAL e RÁDIO MEC do CPDOC/FGV.

O que nossa querida anciã diz nos remete aos resíduos vivos e ativos dessa civilização que impõe condições de existências sobre restos mortais de seres e relações dos quais foram forjadas éticas de existência. Sinaliza, portanto, para a sobreposição de visões sobre coexistências que vinham se afirmando plenamente sem a adoção indiscriminada de códigos impostos como superiores. Rastros da colonização portuguesa têm se mantido vivos e produzindo banzeiros.

A lógica da educação jesuítica, como o comentário de D. Zefa sinaliza, não deixou de existir quando eles foram expulsos das colônias portuguesas. No livro “Projetos e Presepadas de um Curumim na Amazônia”, Edson Kayapó (2019) faz um relato autobiográfico de como foi o processo de passar de uma vida à beira do Rio Amazonas, em Macapá/Amapá, à experienciada num colégio interno adventista, localizado no interior do estado do Pará.

Edson Kayapó, nasceu e cresceu às margens do Rio Amazonas, perto da foz onde o grande rio desagua no mar. O Rio Amazonas e a floresta amazônica foram locais de brincadeiras e pescas com parentes⁸³. Se batia fome em meio às aventuras, os frutos da floresta os alimentavam. Subiam nas árvores em busca deles e, através dos galhos, passavam de uma árvore a outra. Sentia-se grande, afirma. Em meio às presepada, deitavam-se nas areias do Amazonas e passavam a observar as nuvens e suas formas em movimento no céu. Nessa brincadeira, cochilavam e acordavam com os chamados para o almoço. Voltavam saltitando pelas árvores baixas aos gritos, gargalhadas e ‘apostas’ para chegar primeiro. O último pagava prendas tão ou mais divertidas que ganhar. Uma delas era subir em açazeiros e pegar os maiores cachos do fruto amazônico (os maiores que seus braços pudessem suportar). Já chegavam bem alimentados e com bocas roxas de tanto comer açáí.

O almoço tinha sempre fartura de peixe assado, carne de caça, farinha de mandioca, açáí... Após a refeição, brincavam ou dormiam perto das casas e mais tarde voltavam para mais presepadas no rio. Andavam agachados na lama para surpreender os animais, e sobre troncos de árvores que boiavam no rio... O dia era sempre uma grande aventura. A pausa da boca da noite era uma interrupção indesejada. Na volta para casa, saiam pegando gravetos e paus para a fogueira que iria iluminar e aquecer a noite de logo mais, prenúncio de mais um grande momento do dia. A contação de histórias, feita pelos mais velhos, acontecia ao redor do fogo e do grande rio. As histórias eram sempre começadas por “antigamente...”. Geralmente eram histórias dos antigos, da floresta no passado, sobre o boto, a cobra-grande... os jagunços de

⁸³ Vai além dos laços sanguíneos. São consideradas parentes todos que convivem numa aldeia (rural ou urbana), fazem parte de nações originárias e compartilham afeto e modos de habitar o mundo.

ontem e de hoje. Enquanto ouviam se alimentavam, menos de açaí, pois fazia mal tomá-lo à noite. Após esse momento de histórias e comidas, curumins e cunhatãs voltavam às presepadas. Os sons e enigmas da noite alimentavam a imaginação.

Esse modo de viver do Edson foi bruscamente alterado quando seu pai ~ um kayapó que, ao ser desaldeado violentamente quando curumim, andou com a família pelo Pará em busca de trabalho e, assim, ainda cedo, teve contato com o mundo branco ~, e sua mãe ~ retirante marajoara do Pará em Macapá que, sem deixar de lado costumes antigos, ‘converteu-se’ a uma igreja cristã ~ chamaram-no e também sua irmã para uma conversa. Anunciaram que, com fins a “virarem gente”, eles iriam estudar num colégio interno adventista em Altamira/PA, onde já se encontrava o irmão mais velho. Ficou feliz com a possibilidade de rever o irmão e conhecer novos lugares, mas triste por ter que deixar os pais, a aldeia, os amigos e as brincadeiras.

Edson, a irmã e mais dois curumins partiram com um missionário. Foram 5 dias de viagens em transportes fluviais e ônibus em meio a atoleiros. Ao chegarem, a frase de recepção feita pelo preceptor do internato foi: “aqui educamos para a eternidade”. A recepção foi seguida por orientações quanto a acomodação, regulamentos, alimentações, aulas e trabalho. Sim, ele, assim como o irmão, a irmã e, diferente de muitos estudantes ali, seria um “industrial”. Ou seja, pagaria despesas no colégio com seu trabalho. Em meio à alegria do reencontro com o irmão, o aviso cuidadoso veio também no primeiro intervalo de respiração: “a vida aqui é dura, mano. A conduta é rígida, rigorosa e o trabalho é pesado” (KAYAPÓ, 2019, p. 27).

A partir de então, o sino se tornou o regulador da vida que não é mais autônoma, isto é, guiada tão somente pelo tempo do viver ~ acordar, merendar, ir brincar no rio, brincar na volta para o almoço, brincar enquanto a comida assenta, voltar para o rio, cochilar nas areias, subir em árvores, comer seus frutos, aprender enquanto brinca... e a vivência da fogueira, das histórias contadas por mais velhas, a presepada construtora de mais histórias que serão contadas tempos depois... Nesse existir ancestral, manhãs, tardes e noites eram dedicadas ao viver segundo o que a vida pode. E ela pode muito mais que se possa imaginar! O barulho-sino de um ensino que explora, irrompe com a beleza sonora da vida... Sem imaginação ele intenta marcar a ferro e fogo corpos/tempos violentamente desterritorializados. O tempo agora é marcado por sustos. O “ser gente”, ter alma salva, é ser unicolor, é ser branco e serve à finalidade de encarcerar a vida e torná-la apenas útil aos que capturam forças para um único fim: o trabalho.

No internato, seus trabalhos diários consistiam em fazer limpeza do espaço, auxiliar na cozinha e, na maior parte do tempo, o trabalho com a agricultura. O corpo docente do internato era constituído quase totalmente por americanos. As estudantes ‘meninas’ eram postas de um

lado, os ‘meninos’ de outro e todo o cotidiano era controlado por monitores e pelo preceptor. O regimento determinava horários e funções rígidos que não podiam ser desrespeitados. Ele tratava da obrigatoriedade de participar de cultos, horários de estudo e refeições, bem como da proibição de pescar, caçar, comer frutas das árvores, jogar futebol, ouvir rádio e música, assistir televisão e de brincar fora dos horários e dias determinados. Os castigos para as desobediências também eram severos. Ia de lavar vasilhas a capinar, arrancar troncos de árvores com enxadas a derrubar juquira (mato fechado) ao longo de uma semana. A expulsão do colégio era a infração máxima prevista.

Todavia, como a vida não é útil, como bem assinala Ailton Krenak (2020), e tem em si forças vitais de insubmissão ao que tenta reduzi-la e esvaziá-la, os “projetos”⁸⁴ coletivos rompiam a ordem e recuperavam, de algum modo, a dimensão da vida que é fruição, uma dança ~ cósmica, no dizer da sabedoria Krenak. Em um dos relatos feitos por Edson sobre os tais projetos, conta que certo dia foram surpreendidos pelo preceptor quando, na companhia do irmão e de mais dois curumins, retornavam de um sábado⁸⁵ cheio de presepadas com pescaria, banho de rio e corridas pelo mato. Como castigo plantou milho durante uma semana. A punição recebida foi, por sua vez, mais branda que a dos demais amigos que eram mais velhos. Esses arrancaram troncos de árvores pela raiz ao longo de uma semana. As tarefas lhes renderam muitos calos nas mãos e a promessa de serem expulsos caso o episódio se repetisse. No intuito de correr menos risco de ser pego, passou a fazer projetos sozinho. Mas, tempos depois, voltou aos feitos coletivamente, como “fugir para jogar bola no povoado vizinho, comer frutas na floresta e sair à noite para ver estrelas cadentes no gramado do colégio” (KAYAPÓ, 2019, p. 38).

A educação civilizadora supunha um corte violento na dinâmica de vida vinculada ao movimento próprio de existir de povos ligados ao fluxo da.s floresta.s. Nesse sistema, a única conexão permitida (por alguém com poderes instituídos) é aquela que se dá por meio da exploração capitalista e/ou demarcada por leis rígidas quanto a dias e horários predeterminados para tudo. Nesse processo, institui-se hierarquia de modos de vida e, na medida em que desqualifica uns, faz com que esses desejem outros considerados evoluídos, não mais os seus. E foi mais ou menos isso que aconteceu com Daniel Munduruku (2019), quando passou a frequentar a escola fora da aldeia.

⁸⁴ Estratégias para driblar as proibições mencionadas acima. Os projetos visavam principalmente sair para correr pelo mato, pescar, caçar e jogar bola.

⁸⁵ Dia sagrado para os adventistas.

Daniel é Munduruku nascido numa aldeia localizada em Belém/PA. A escolarização foi vivenciada por ele como muito hostil. Os colegas lhe diziam que “índio” se parecia com os animais, que “índio” era selvagem, preguiçoso, sujo, traiçoeiro, canibal. Não era convidado para as brincadeiras e tudo isso o fazia sofrer tanto que chegava ao ponto de desejar não ter nascido indígena. Sentia vergonha de sua pertença e, aos 9 anos, decidiu que ao crescer não seria mais “índio”, mas um “humano civilizado”, capaz de algum modo contribuir para o país.

Certo dia, na volta da escola para casa, após declarar seu sentimento a uma colega branca e ser rejeitado e humilhado por ela, Daniel teve raiva de si e desejou ser igual ao branco. Ao ouvir como resposta “Você acha que sou besta, é? Acha que vou trocar o gato do Edmundo por um, um, um... índio feito você? Você tem é titica de galinha na cabeça. Se quiser ser meu amigo, não toque mais nesta história, tá legal?” (MUNDURUKU, 2009, p. 23). Sentiu o mundo desmoronar. “[...] O pior, contudo, veio depois. Linda contou pra todo mundo o que tinha acontecido e meus colegas caíram matando em cima de mim, repetindo tudo o que eu não queria ouvir: o índio levou o fora da Linda porque é feio, porque é selvagem, porque é índio” (p. 23). Na volta para casa, quando estava se aproximando da aldeia o avô logo percebeu seu estado e o chamou para tomar banho de rio. “No meio do caminho – entre o ser e o não-ser – teve um avô” (MUNDURUKU; WAPICHANA 2019, p. 11) que o encorajou a ser Rio. Ao sê-lo, teria a força de criar estratégias para se manter fluído.

Edson Kayapó, assim como Daniel Munduruku, apesar de todas as maquinarias que quiseram afastá-los de suas nascentes, continuaram sendo rios. Edson é kayapó professor universitário e escritor e Daniel é Munduruku escritor. Ambos levam consigo suas aldeias em seus ofícios.

A questão indígena no processo civilizatório português pós-jesuítas

Em vertigem, retornemos para alguns séculos antes.

Assim como já mencionamos, com a expulsão dos jesuítas, em 1759, sob o comando de Marquês de Pombal, a Coroa Portuguesa cuidou de assumir a educação enquanto política exclusivamente de Estado. Nesse período, havia uma disputa entre impérios europeus para ocuparem o lugar de destaque enquanto império mais evoluído. A Coroa Portuguesa não quis ficar atrás, tinha interesse em ser vista enquanto nação civilizada e moderna. A educação, enquanto meio privilegiado de transmissão de valores e domesticação para certos fins, recebe então atenção especial. Vale ressaltar que um dos motivos da expulsão dos jesuítas teria sido a resistência em atualizar conteúdos transmitidos por meio da educação (conteúdos atualizados

que estariam mais em concordância com novas diretrizes políticas e econômicas da Coroa de Portugal).

No período da expulsão dos religiosos, existia as seguintes clientelas aptas a serem escolarizadas: filhos dos abastados, brancos pobres, indígenas e africanos. Os filhos dos brancos ricos passaram a ser alfabetizados e formados por meio de aulas particulares e colégios privados. O Estado, portanto, cuidou de se ater à organização dos conteúdos a serem transmitidos nos espaços privados e nos públicos, bem como gerir e criar novas escolas públicas (PEREIRA, 2007).

A seguir, falaremos um pouco a respeito dos rumos tomados para escolarização (ou não) de indígenas e pessoas africanas no país.

Educação na colônia brasileira pós-jesuítas – a educação e o racismo legislado

Escolarização para “índio”

A implantação e implementação de colégios internos (internatos) feitas pelos jesuítas, para o grande sabedor Gersem Baniwa (2011), foram estratégias adotadas frente à resistência de indígenas em aceitar o modelo de educação/domesticação imposta por poderes colonizadores. A estruturação institucional, que consistia em retirar viventes de seu mundo e isolá-las de suas comunidades (mundos) para melhor gerenciar, funcionou como um importante meio a imprimir padrões, comportamentos e visões na medida em que buscou produzir nesses viventes sobreviventes rejeição e esquecimento das tradições e costumes de suas nações. O que toda a parafernália colonial violenta teria a ver conosco? Segundo nossas mais velhas e experiências de indígenas como Sandra Benites, Édson Kayapó, Daniel Munduruku e tantas mais, essas estratégias político-econômicas jamais deixaram de existir, ou perderam força. Os discursos quanto à educação escolar para clientela considerada pobre ~ em sua maioria preta e originária ~ sofreram algumas modificações quanto às intenções possíveis de serem ditas (entre indígenas, talvez nem tanto). No entanto, objetivos reais continuam sendo os mesmos: dominação e assujeitamentos, produção de vergonha e/ou ódio de si.

Marquês de Pombal, então ministro de D. José I, instituiu em 1755 o “Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”. Um dos principais objetivos do Marquês foi afastar os jesuítas da função

de civilizar os “índios” e lidar com o comércio efervescente do estado do Maranhão e Grão-Pará. Os jesuítas tinham aumentado sua jurisdição sobre indígenas, no que dizia respeito não apenas ensinar a doutrina cristã, mas também decidir sobre eles, política e economicamente, controlando inclusive a circulação de “índios” destinados ao trabalho (principalmente escravo) junto aos brancos, acesso desses às vilas administradas pelos missionários e repartição dos indígenas catequizados para o trabalho que importava aos interesses dos religiosos (ALMEIDA, 1997). Atento a isso, o Estado toma para si a administração do processo civilizatório dos “nativos”, incluindo, por motivos já comentados aqui, a educação. Com o Diretório, retira dos jesuítas a função direta de civilizar os “índios” (deixando-os com funções mais restritas), nomeia diretores civis e militares (“deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua, e de todos os mais requisitos necessários”, parágrafo 1) para dar continuidade aos projetos de empreendimentos na Amazônia.

Assim, em 1751, nomeou seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado para governar o estado do Maranhão e Grão-Pará e retomar os poderes sobre o rumo civilizatório na região. A implementação da lei ficou sob responsabilidade do irmão, bem como nomear diretores, cujas funções estavam previstas no documento. O cargo deveria ser ocupado por colonos, civis e militares (ALMEIDA, 1997).

Em tal decreto, nos parágrafos 7 e 8, logo após determinar a obrigação do ensino da língua portuguesa nas escolas para ‘índios’ e proibição do uso de “línguas próprias de suas nações”, versam sobre o ensino para essa população:

7 E como esta determinação é a base fundamental da Civilidade, que se pretende, haverá em todas as Povoações duas Escolas públicas, uma para os Meninos, na qual se lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever, e contar na forma, que se pratica em todas as Escolas das Nações civilizadas; e outra para as Meninas, na qual, além de serem instruídas na Doutrina Cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura, e todos os mais ministérios próprios daquele sexo (O DIRETÓRIO, 1755, PARÁGRAFO 7, p. 4)⁸⁶.

A escola, como vemos, tem função de civilizar via ensino da doutrina cristã católica: ler, escrever, fazer contas para assimilar valores cristãos e político-comerciais do Estado. Logo adiante, no parágrafo 8, trata do perfil das professoras e professores que devem “ser Pessoas dotadas de bons costumes, prudência, e capacidade” para desempenhar as “obrigações” da

⁸⁶ A versão que uso nas epígrafes referentes ao ‘Diretório’ teve revisão ortográfica e publicação feita pelo Laboratório do Ensino e Material Didático do Departamento de História da USP (Lemad-DH-USP), em 2018. Está disponível em: https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf. O texto na versão original pode ser acessado, na íntegra, nos anexos do livro de Rita Heloísa de Almeida (1997) e no seguinte link eletrônico da Universidade Federal do Pará: https://issuu.com/ufpadoisponzero/docs/diretorio_que_se_deve_observar_nas_.

função de mestre/a. Ou seja, são escolhidas para tal pessoas consideradas civilizadas e fluentes da língua portuguesa, já que as principais funções das escolas eram ensinar a doutrina cristã e a língua portuguesa. Esses, por sua vez, seriam pagos pelos pais dos “índios” e por aqueles que detinham “poder” sobre eles (senhores de indígenas escravizados?). No mesmo parágrafo instrui também sobre as meninas poderem frequentar a “Escola dos meninos” para que lhes fosse ensinada a língua portuguesa, não havendo mestras para ensiná-las.

Como podemos perceber, o ensino da língua dominante ocupava importante patamar e isso se justificava por:

6 Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando, pois, todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado (O DIRETÓRIO, 1755, PARÁGRAFO 6, p. 3).

Diante de nós, em estado ‘nu e cru’, está um dos planos colonizadores e civilizatórios sem disfarces. Com a obrigação do uso da língua do dominador e proibição do uso das línguas locais e do Nheengatu ~ nomeada no documento como “língua geral” e considerada “abominável e diabólica” ~, intentam “desterrar”, matar costumes ancestrais considerados bárbaros, e impor tudo o que vem junto com a língua: o afeto, a veneração e a obediência ao senhor e ao sistema político, cultural e econômico adotado por ele.

Parei por um tempo na expressão “desterrar”. Entendo ser preciso nos ater mais sobre ela, que diz muito de todo o processo violento/autoritário denominado “conquista”. “Des” é um prefixo que significa negação, separação e reversão de uma trajetória. Ele é seguido do radical “terror” ~ terra, que acrescido do “r” é verbo, terra viva e pulsante. Assim, o prefixo modifica o sentido do radical. Ao invés de uma vida com os pés (todo o corpo) na terra ~ um modo que

faz parte do movimento da Pachamama ~, a forma europeia civilizatória impõe um corte radical com esse jeito de existir.

Se o sistema encontra dificuldades de acessar nações originárias para melhor gerir e se apossar das terras, induzem sobreviventes de genocídios a residir em colônias e vilas⁸⁷. Em havendo objeção em aderir aos ensinamentos impostos pelo Estado, o modelo de colégio interno, apartado da vida real, foi adotado como solução. Ainda, ao fracassarem com a tentativa de escravizá-los e torná-los mãos-de-obra “livres” para o mercado, usaram de abordagens para mascarar o caráter bárbaro do processo civilizatório (PEREIRA, 2007). O decreto pombalino previa, por exemplo, uso da “prudência, [d]a suavidade, e [d]a brandura, com que devem executar as sobreditas ordens”. No entanto, essa não foi a tônica adotada efetivamente. O que aconteceu foi o sistema que investiu em ser dominante tornar, a qualquer custo, a terra e seus viventes desfiliares e esvaziados de forças.

O modelo de crescimento econômico adotado por gerentes capitalistas é chamado de desenvolvimento. Des/envolvimento, modelo de “progresso” que implica em negação do envolvimento, em separação. Com o quê/com quem mesmo se daria essa não implicação? Existe não comprometimento total? Com o que está envolvido (ou acredita estar) para se desemplicar de algo/alguém? De nossa perspectiva, afirmamos que não existe desemplicação absoluta. Ao defender algum projeto ~ de saque de entes, por exemplo ~ se está comprometido necessariamente com ele e apartado do envolvimento com diversas entes. Ou seja, o comprometimento com determinadas práticas pressupõe separação da dimensão da terra enquanto ente vivo dotado de inteligência, por exemplo. Para transformá-la em recurso a ser explorado, é necessário se perceber afastado e superior a ela. ‘Desterrado’ do movimento da terra, das águas, das florestas, de costumes, entes podem se tornar mais suscetíveis a engrenagens dominadoras⁸⁸. Ao estar desterrada, pouco (ou nada) se estranha viver amontoadas em prédios nas cidades (distantes da terra), morar em casas sem quintal (e assim não poder plantar nada para sua própria subsistência e, tendo ameaçada a autonomia alimentar, ficar à

⁸⁷ Márcia Mura (MACIEL, 2016) relata em sua Tese de doutoramento “Tecendo Tradições Indígenas” efeitos desse processo genocida e etnocida. Ao desterrar o povo Mura para viver em colônias, desagregou-os enquanto grupo. Em decorrência disso, sua geração vivenciou a infância em zonas pobres da cidade de Porto Velho/RO, sem entender-se enquanto Mura, e mães trabalhando como lavadeiras de roupas para famílias ricas da cidade.

⁸⁸ Em recente disputa pela Aldeia Maracanã (2013), na cidade do Rio de Janeiro, empresários (principalmente o consórcio liderado pela construtora Odebrecht) e o então governador do estado, Sérgio Cabral, interessados pelo território ancestral indígena (seriam os Tupinambás?), propôs aos povos ocupantes da aldeia que, após a construção do estacionamento no local, lhes reservariam o último andar para a criação de um Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas. Ora, destinariam a povos, cujas existências são diretamente ligadas à terra, o último andar de um empreendimento capitalista que se faz a partir do aterramento e concretamento da ente que os alimentam física e espiritualmente.

mercê de empreendimentos que plantam com uso excessivo de venenos), viver em espaços urbanos cujo organizador principal é o modo do monocultivo (que comporta uma única espécie sob a insígnia de que onde há vida ‘humana’, não é possível coexistir diversidade de matas, rios vivos, animais...).

Assim, foi previsto com/no Diretório des/envolver para dominar com a monocultura que lhe era própria. No entanto, o tão sonhado projeto enfrentou recusa. As mortes, as violências causadas para produzir medos e assujeitamentos não funcionaram tal como se previu. No contato com os europeus, milhares de indígenas morreram assassinados e contaminados por sarampo, varíola, febre amarela, gripes (KOPENAWA, 2015), e, assim, a mão-de-obra escrava se tornou mais escassa ainda, fazendo fracassar projetos econômicos de expansão e acúmulo de capital.

Civilizar terras e “índios” significa torná-les mercadoria útil. No ‘Decreto’, o investimento institucional em tornar “índios” produtivos é colocado como imperativo. Eu diria que essa é a espinha dorsal do documento. ‘Domesticar’ indígenas requer afastá-los da relação afetiva com a Pachamama e, conseqüentemente, tê-la enquanto recurso a ser explorado. No parágrafo 3 isso se apresenta com mais força ainda. Ao afirmar que a população local permanecia na “mesma barbaridade” por estar privada do “verdadeiro” conhecimento de sua “Sagrada Religião” e de “conveniências temporais”, justifica que tal feito seria possível “pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio”. As “paternais” instruções que se seguem “se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado” (p. 2). Esses são os pontos que devem ter especial cuidado dos diretores: cristianizar, civilizar para os interesses econômicos do Estado.

Com isso, como meio mais sofisticado de fazê-lo para esses fins, prega realizar por meio da cristianização, do ensino de modos superiores, e inserir neles valores do trabalho e do mercado (O DIRETÓRIO, 1755, PARÁGRAFO 4). Orienta tratá-los “como se fossem brancos”, dar-lhes sobrenomes portugueses “por ser moralmente certo, que tendo eles os mesmos apelidos, e sobrenomes, de que usam os brancos, e as mais pessoas que se acham civilizadas, cuidarão em procurar os meios lícitos, e virtuosos de viverem” (idem, PARÁGRAFO 11, p. 6). A “reforma dos costumes” (ibidem, PARÁGRAFO 14, p. 7) levaria a fiscalizações das moradias e “persuadiria” para construção de casas à “imitação dos brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as famílias com separação, possam guardar, como racionais, as Leis da honestidade, e polícia” (ibidem, PARÁGRAFO 12, p. 6).

Investiram na proibição de vestimentas consideradas “profanação do luxo”; e quanto a nudez principalmente das mulheres, orientaram para suscitar neles/as “moderado desejo de usarem vestidos decorosos, e decentes” a fim de “desterrar” deles a nudez considerada ausente de virtude (ibidem, PARÁGRAFO 15, p. 7).

No contexto das relações comerciais, através do documento, orienta estimular o casamento entre brancos e “índios” com fins a superar diferenças que não eram úteis aos interesses do Estado (além da mistura de ‘índios’ e brancos ser considerada útil ao mercado, a raça branca melhoraria os ‘nativos’ física e moralmente). No ato de persuadir, os diretores deveriam usar de argumentos do tipo afirmar que os “índios” não eram de “inferior qualidade” como se apregoava até então, e dar garantias de que o casamento “os habilita para todas aquelas honras competentes às graduações dos seus postos” (ibidem, PARÁGRAFO 89, p. 36), enquanto brancos a partir de então. Dentre os efeitos dessa orientação, ao se unir matrimonialmente com brancos, morariam em vilas, deixariam de ser considerados “índios” e assim, mestiços, estariam sujeitos às leis que regiam a vida dos brancos (ibidem, PARÁGRAFO 88). Estariam integrados, ou seja, úteis ao Estado, como orienta diretores em vários parágrafos do documento.

O projeto de cristianização ocupa um espaço significativo no Diretório (ibidem, PARÁGRAFO 16), porém, não separado dos demais. Os ‘sagrados’ soberanos, considerados a própria divindade cristã na terra, determinam “que os mesmos Índios pelo meio do seu honesto trabalho, sendo úteis a si, concorram para o sólido estabelecimento do Estado, fazendo-se entre eles, e os moradores recíprocas as utilidades, e comunicáveis os interesses”. As utilidades e interesses a serem considerados comuns entre indígenas e europeus eram segundo as perspectivas dos ‘civilizadores’. No intuito de produzir necessidade de utilidade e a noção do trabalho enquanto virtude, os diretores são orientados a “persuadir o quanto lhes será útil o honrado exercício de cultivarem as suas terras” sob justificativa de que, através do considerado importante trabalho, “não só terão os meios competentes para sustentarem com abundância as suas casas, e famílias; mas vendendo os gêneros, que adquirirem pelo meio da cultura, se aumentarão neles os cabedais à proporção da lavoura, e plantações, que fizerem” (ibidem, PARÁGRAFO 17, p. 8). Em consequência dessa persuasão e de aprender o cultivo de produtos para fins a intensificar o rico mercado do Maranhão e Grão-Pará, os “índios” estariam habilitados para o emprego. “Depois que os Diretores tiverem persuadido aos Índios estas sólidas, e interessantes máximas, de sorte, que eles percebam evidentemente o quanto lhes será

útil o trabalho, e prejudicial a ociosidade” [ibidem]. Assim, indígenas e terras estariam domadas/dominadas pelo Estado cristão (ou se preferirmos, pelo próprio Deus na terra).

A introdução do comércio em áreas colonizadas é tida, ainda, como aquele que conduz a “uma completa felicidade”⁸⁹. O mercado, segundo o texto, “enriquece os Povos, civiliza as Nações, e conseqüentemente constitui poderosas as Monarquias” (ibidem, PARÁGRAFO 36, p. 16) e, sob efeito dos bens adquiridos, proporciona “sólida felicidade”:

não omitirão os Diretores diligência alguma proporcionada a introduzir nelas o Comércio, fazendo-lhes demonstrativa a grande utilidade, que lhes há de resultar de venderem pelo seu justo preço as drogas, que extraírem dos Sertões, os frutos, que cultivarem, e todos os mais gêneros, que adquirirem pelo virtuoso, e louvável meio da sua indústria, e do seu trabalho (O DIRETÓRIO, 1755, PARÁGRAFO 36, p. 16).

A felicidade, nessa lógica, seria consequência do trabalho e da comercialização dos produtos. A ociosidade, por sua vez, seria um mal, falta de virtude que levaria à infelicidade, ao retorno ao estado de barbaridade (ausência de racionalidade).

Finalizando essas considerações, gostaria de trazer um último ponto: a noção de trabalho livre, que talvez nos ajude a pensar um pouco mais a dimensão desse projeto de colonizar e civilizar gente “bruta”. As terras indígenas, nesse projeto, seriam centros de comércios controlados diretamente pelo Estado. Os diretores são orientados a persuadir os “índios” para produzir nela e plantar produtos que lhes interessavam pelo valor econômico que tinham. Portanto, foram induzidos a plantar, além de “maniba” (mandioca brava), o “feijão, milho, arroz, e todos os mais gêneros comestíveis, que com pouco trabalho dos Agricultores costumam produzir as fertilíssimas terras deste País” (ibidem, PARÁGRAFO 23, p. 11). Além desses produtos, também o algodão e o tabaco, que eram grandes promessas de venda. Importante acrescentar que várias dessas culturas não faziam parte da dieta dos indígenas. Desse modo, sob desígnios de uma suposta liberdade, fazia sentido o “índio” permanecer na terra apenas se cultivasse certos produtos para si e para aquecer o comércio. Chamo suposta liberdade porque, segundo o parágrafo seguinte, os ‘índios’ não eram percebidos enquanto aptos a compreender o significado de liberdade posto pelos colonizadores:

É certo indisputavelmente, que na liberdade consiste a alma do comércio. Mas sem embargo de ser esta a primeira, e mais substancial máxima da Política; como os Índios pela sua rusticidade, e ignorância, não podem compreender a verdadeira, e legítima reputação de seus gêneros (O DIRETÓRIO, 1755, PARÁGRAFO 37, p. 16).

⁸⁹ Pelo visto, as estratégias adotadas atualmente por empresas de marketing que ligam o mercado capitalista a conquista de felicidade, não são novidades.

Por justificativa da existência desse caráter limitador da ‘gente ignorante’ dentro das aldeias, vilas e/ou colônias, deveria existir “pesos e medidas”, um livro do comércio e funcionário responsável (ou o “mestre” atuante na localidade) para melhor controle dos produtos. E recomenda aos diretores “que por nenhum modo consintam, que os Índios, comerceiem [sic] ao seu pleno arbítrio” (ibidem, PARÁGRAFO 39, p. 17). O “livre comércio” deve, portanto, caber nos limites da tutela. A liberdade no mercado que considera o outro incapaz se alimenta da exploração e elimina qualquer possibilidade de autonomia. A autonomia, sob essa lógica, poderia levar a “ociosidade” ou despertaria neles o mesmo modo operante do civilizador, qual seja o da “esperteza”⁹⁰.

A liberdade circunscrita consistia em apenas poder vender ou trocar mercadorias em fazendas próximas. E sob rígido controle. Nos tais cadernos da colônia, o responsável deveria anotar “os frutos, e gêneros, que se venderam, como as fazendas porque se comutaram; explicando-se a reputação destas, e o preço daquelas, e também o nome das pessoas, que comerciarão com os Índios (ibidem)”. A racionalidade do comércio, aqui, subverte o modo como povos originários vivem a terra ~ enquanto território onde convivem viventes visíveis e invisíveis, vivos e mortos que se encantaram e hoje são espíritos presentes nas matas, nos animais, nos rios... ~ e a transforma reduzindo-a em propriedade, e os demais viventes em recursos a serem explorados.

O Diretório foi tornado nulo pela Carta Régia de 1798. Por meio dela

emancipa os índios aldeados, equiparando-os formalmente aos outros habitantes do Brasil. Todavia, os índios continuavam a ser considerados incapazes de administrar seus bens, incluindo as terras das aldeias criadas, ficando todo o patrimônio indígena sob custódia do Estado [...], o que significa a continuação da expropriação de suas terras e, conseqüentemente, da exploração do seu trabalho (SUCHANEK, p. 249, 2012)”.⁹⁰

Ou seja, foram emancipados/as nas letras escritas em ‘peles de papel’ (KOPENAWA, 2015) para efeitos de pressões internacionais, sem, no entanto, renunciar efetivamente o projeto colonizador de dominação. Jamais abriram mão de ter a ‘gente mestiça’ como grupo social para alimentar literalmente, com sangue e suor, o sistema econômico vigente.

O que tudo isso tem a ver com o tema educação que estamos tratando nesta curva? O documento inteiro versa sobre a instrução de agentes para civilizar “nativos” em estado de des/razão. Nele, a educação é portadora privilegiada de princípios norteadores do Estado junto

⁹⁰ Ora, os colonizadores acreditavam mesmo na incapacidade de pensar de indígenas ou essa afirmação foi mais uma maquinação para legitimar seus projetos genocidas?

aos povos invadidos e saqueados. E ela, via doutrinação cristã mesmo sem a presença daqueles religiosos, especificamente, continuou sendo escolhida como meio importante para alcançar certos objetivos. As ideias basilares da educação no Brasil nascem assim, com funções bem delimitadas: auxiliar o processo civilizatório inculcando cultura e costumes, tutelando, domesticando, explorando; enfim, dominando para submeter todos aos interesses políticos e econômicos das elites de cada momento histórico (ALMEIDA, 1997). E, na era pombalina, foi estruturada também uma educação para preparar os filhos das elites para exercer funções de comando e fazer funcionar a máquina econômica que se alimenta, acima de tudo, da exploração das camadas populares, então educadas para obedecer e servir.

A seguir retomamos e discutiremos um pouco mais essas diretrizes, mais especificamente direcionada às nações originárias da terra tornada Brasil.

O SPI, uma arma genocida

Impelida por um estranhamento provocado pela leitura feita de documentos que versam sobre projetos estatais para povos originários, sou levada por mais uma correnteza. Quando o Araguaia está cheio no período de chuvas, que compreende os meses de outubro a abril/maio, ele transborda e, em vista da necessidade de continuar fluindo, vai alargando a margem em busca de caminhos possíveis por entre o mato. Durar mais nessa curva se impõe nesse momento.

Ler alguns documentos oficiais me causou certo estranhamento a respeito do ensino colonial não ter sido negado às nações da Pindorama, mas, pelo contrário, foi posta como compulsória. Essa medida pode ser considerada, em alguma medida, um tipo de favorecimento a essas nações, visto que o ensino foi proibido e/ou dificultado para populações africanas escravizadas ou não? A leitura me fez pensar a respeito da percepção que as vezes tenho sobre a existência de certa animosidade entre pessoas africanas e originárias no Brasil (ou no sudeste brasileiro). Certa competição ao entender que uns sofreram mais que outros com a colonização genocida e escravocrata. Que uns foram beneficiários de certos privilégios às custas da dor do outro. Cheguei a questionar se isso não seria mesmo real já que, nos documentos lidos, teoricamente nações originárias foram investidas inclusive de uma educação escolar própria.

Em documentos trazidos mais adiante há expressamente a proibição de pessoas africanas frequentar espaços escolares e não há qualquer menção a indígenas. Então, o ódio colonizador inexistia contra povos originários? Esses últimos estariam sendo protegidos pelo Estado? Nesse modo de contar a história (criando suposta existência de privilégios de povos

originários sobre africanos), não está se desconsiderando inúmeras e ininterruptas matanças sofridas por povos originários? Ou, através do ensino e proibições de ser nas suas tradições, visavam matar o que ainda restava do que consideravam selvagem nos sobreviventes de incontáveis genocídios? O ‘ensino da língua’ não teria sido uma das estratégias para desterrar (retirar a ferro e fogo a importância da relação amorosa com a terra e as próprias terras deles/as) e tornar ‘índios’ integrados/civilizados, ou seja, mão-de-obra escrava da Colônia?

Nesses termos, a prática de Estado de negar o ensino de sua língua a populações africanas (que chegavam ao Brasil já desterrados/sem terra e em condição de escravidão) seria devido as mesmas já não possuírem mais terras a serem cobiçadas pelos colonizadores? Importante lembrar que na bíblia da colonização, no projeto de dominação do território é inseparável dominar tanto terras quanto pessoas. Portanto, o ensino da língua foi ferramenta adotada para desterrar entes das terras e para dominá-las.

Como já afirmamos no início dessa curva, a convivência entre portugueses e nações originárias ocorreu sem maiores problemas até aproximadamente 1530. Quando os colonizadores decidiram por se estabelecer no local e empreender suas bases coloniais, a relação mudou. Até então os relatos de Pedro Vaz de Caminha, escrivão da expedição de Cabral, davam conta do encantamento (asqueroso) com relação aos nativos. Sobre o corpo das mulheres indígenas descreve: “Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam” (A Carta de Pero Vaz de Caminha, 1500, p. 5)⁹¹. Acrescenta logo a seguir: “E uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima, daquela tintura e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições envergonhara, por não terem as suas como ela” (idem).

A gente nativa acolhedora passa a ser atacada quando, com a chegada da comitiva de Martim Afonso de Souza, estabelece as bases parasitárias coloniais para sustentar a Coroa Portuguesa com exploração e saques. O sistema de monocultura é implantado e com ele o interesse pela mão-de-obra indígena escravizada. A não servidão implicou em ser alvo de matança. Estima-se que antes da invasão havia por aqui aproximadamente 4 milhões de habitantes, nos dados do IBGE de 2010 apenas 897 mil pessoas se declararam indígenas.

⁹¹A Carta de Pero Vaz de Caminha. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000283.pdf>. Acesso em 08/10/2022.

Os assassinatos e a escravidão dos índios diminuíram durante os três séculos seguintes, mas isso ocorreu porque havia menos deles para assassinar e escravizar. Expedições de grande envergadura com o intuito de arrebatar mão de obra para as lavouras do Maranhão e do Pará despovoaram todas as aldeias de fácil acesso próximas às principais vias navegáveis da Amazônia [...] Os que escapavam do trabalho nas fazendas terminavam frequentemente nas reservas dos jesuítas – campos de concentração religiosos onde as condições de vida quase nunca eram menos severas, e os mais insignificantes pecados e infrações eram punidos com terríveis flagelos ou aprisionamento: “Não há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro”, definiu o jesuíta missionário José de Anchieta (PIAUI, 2019; apud LEWIS, 1969)⁹².

Para fugir da escravização e do sacrifício, nações residentes no litoral (como os Tupinambás), refugiaram-se mata adentro. Isoladas, muitas sobreviveram protegidas por viventes da floresta. “Para aqueles que perseguiam os índios nas entranhas da floresta, havia perigos piores do que flechas com as pontas embebidas em veneno” (idem). Animais, como aranhas, abelhas, cobras, escorpiões formigas, besouros e mosquitos venenosos, araias, piranhas, peixe elétrico... (ibidem)”, mostravam-se grandes inimigos das missões exterminadoras⁹³.

O controverso religioso Bartolomeu de Las Casas, que abominou a política genocida e escravista de indígenas e não se opôs à escravização de africanos, apresenta relatos cruelmente ilustrativos do que foi o processo colonizador espanhol na ‘América’, especificamente na Nicarágua e na Amazônia do lado peruano.

Doze milhões foram mortos, diz Las Casas, a maioria deles de maneira atroz. “os conquistadores que se arremessaram no mesmo instante em que os conheceram parecem lobos, leões e tigres crudelíssimos [...]. Vi os espanhóis lançarem seus ferozes e famintos cães sobre os índios para rasgá-los em pedaços e devorá-los [...]. Atearam fogo a tantas cidades e aldeias que me é impossível lembrar do número exato delas [...]. Essas coisas todas as fizeram sem a menor provocação, puramente pelo gosto de praticar o mal.” Onde quer que fossem alcançados, nas ilhas do Caribe e nas planícies costeiras, os índios estavam fadados ao extermínio. Os do Brasil foram salvos da extinção por uma floresta tropical do tamanho da Europa, e ao sul dela, 1,3 milhão de quilômetros quadrados de matagal e pantanais – em Mato Grosso (ibidem).

Assim, os decretos que versaram a respeito da civilização via escolarização, cristianização e adoção do comércio, destinavam-se àqueles que estavam nas colônias e vilas colonizadoras a cargo dos jesuítas. Quanto aos demais, estavam sendo literalmente caçados e

⁹² Em 1969, após a publicação do Relatório Figueiredo, o jornalista e escritor britânico Norman Lewis publicou o referido artigo, *Genocide* (Genocídio), na revista britânica *Sunday Times Magazine*. O artigo foi republicado pela Revista Piauí na Edição 148, de janeiro de 2019. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/genocidio/>. Acesso em: 02/10/2020.

⁹³ Não por acaso hoje em dia governos capitalistas brasileiros buscam destruir qualquer floresta, bioma que abrigue vida fora de seu controle. Fora o interesse predador por minério, madeira, terra para plantio de soja e para agropecuária. O extermínio de florestas, portanto, tem sido uma estratégia de sufocamento de vidas autossuficientes/autônomas ao poder explorador do Estado.

mortos, sem, no entanto, antes serem torturados sob condição de serem silvícolas; ou seja, selvagens.

Enquanto estava sob a regência do Estatuto do Índio, de instâncias como o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) ~ 1910 a 1918 quando foi renomeado para Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e em 1967 passou a ser Fundação Nacional do Índio (FUNAI) ~, cujas orientações diziam respeito a “proteger” o “índio”, nações inteiras foram dizimadas. Suas criações, especialmente o SPILTN (cujas funções principais estão evidentes na sigla, quais sejam de proteger – lê-se tutelar – e localizar trabalhadores braçais para a exploração capitalista) e o SPI, foram criados em resposta a pressões internacionais. Naquele momento, início do século XX, a república ocupada na criação da ideia de nacionalidade brasileira, cujos poucos “índios” precisariam viver para corroborar com a imagem do país democrático racialmente, decide se mostrar complacente aos olhos do mundo.

No entanto, a maquiagem acontece sem que abram mão da política de extermínio (e, ao mesmo tempo, de recrutamento). Os próprios agentes do SPI assumem bem essa função aliando-se a fazendeiros, por exemplo⁹⁴. Mais tarde, com a Ditadura Empresarial-Militar, o Estado brasileiro matou no mínimo 8350 indígenas, como prevê os dados limitados e incompletos apresentados pela Comissão Nacional da Verdade, em seu relatório final⁹⁵.

Ainda, em contextos de Ditadura, relatos de massacres de povos inteiros, escravização, tortura e roubo de terras, estão presentes no Relatório Figueiredo, de 1967⁹⁶. Sua publicização

⁹⁴ Consta no Relatório Figueiredo (1967) que o SPI chegou ao ponto de perseguir povos até seu extermínio total (ou quase isso). Foram inúmeras as chacinas provocadas diretamente por seus agentes, ou indiretamente através da omissão diante de ações realizadas por fazendeiros, políticos, garimpeiros, madeireiros... Nem os agentes e tampouco os poderosos eram responsabilizados, seguiam a vida normalmente.

⁹⁵ Relatório 2, Texto 5 da Comissão Nacional da Verdade (2014). Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/blog/pdfs/capituloindigena_relatorio_final_cnv_volume_ii.pdf. Acesso em 22/11/2020.

⁹⁶ O Relatório Figueiredo é uma série de documentos produzidos por uma Comissão de Investigação (CI) a cargo do Ministério do Interior (ministro Albuquerque Lima) e presidida pelo procurador Jader Figueiredo Correia, em 1967. O trabalho se deu em resposta às denúncias feitas pela Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que investigou acusações recebidas e encontrou indícios de irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no período que correspondeu apenas aos anos de 1962 e 1963 e que correspondia a tão somente 3 inspetorias. Cabia à CI investigar, apurar e responsabilizar os acusados. Com a investigação constatou-se grande corrupção, crimes praticados por funcionários públicos que infringiam as normas do Estatuto, o Código Penal e Civil, sendo os povos indígenas os principais alvos dos agentes federais aliados com fazendeiros e empresários. Após o relatório ter sido entregue, ele foi considerado perdido por 45 anos. Acreditou-se que havia sido queimado num incêndio acontecido no estabelecimento em que ficava o Ministério da Agricultura. Foi encontrado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, em abril de 2013, com aproximadamente 7 mil páginas (curioso que esse documento, com todo teor e efeitos de exigência internacional por responsabilização do Estado frente aos vários atos que culminaram em barbárie contra povos inteiros e roubo de terras indígenas, tenha sido perdido ao longo de todo o período da Ditadura Empresarial-Militar, no chamado milagre econômico...).

O Relatório encontra-se digitalizado no seguinte endereço: <https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/5-1-ministerio-do-interior-relatorio-figueiredo/>. Acesso em 12/02/2022.

levou a uma mobilização internacional por apuração e por defesa de nações originárias que estavam sofrendo um ataque sistemático e acelerado no Brasil. Em fevereiro de 1969, Norman Lewis, jornalista e escritor britânico, publicou o artigo *Genocide* (Genocídio) na revista britânica Sunday Times Magazine. O artigo é baseado nas informações contidas no relatório e em conversas com o então ministro do interior, Albuquerque Lima ~ responsável por viabilizar o processo de responsabilização de empresas, latifundiários e agentes do SPI envolvidos.

O referido artigo traz relatos de embrulhar o estômago, como já pudemos sentir. Em 1968, ensejo da conversa com o então ministro do interior, muitas nações indígenas já eram consideradas exterminadas. O SPI havia servido ativamente de instrumento desse processo devastador, seja quando executou, ou quando foi conivente com latifundiários, políticos e garimpeiros. Resultante dos trabalhos da comissão que levou ao Relatório Figueiredo, 134 funcionários estavam sendo investigados em 1968 e o “diretor do SPI, o major Luís Neves, foi acusado de 42 crimes, incluindo conluio em vários assassinatos, a venda ilegal de terras e o desvio de 300 mil dólares (ibidem)”.

Os grupos citados acima roubaram terras ~ a equipe de Figueiredo calculou que áreas indígenas, no valor aproximado de 62 milhões de dólares, tinham sido roubadas somente entre 1958 a 1968 ~ e

destruíram tribos inteiras em uma luta cruel na qual se empregou guerra bacteriológica, com a doação de roupas impregnadas com o vírus da varíola e de suprimentos de comida envenenados [...] Algumas desapareceram por completo, como os tapaiunas – nesse caso, em decorrência de um presente na forma da doação de um carregamento de açúcar misturado com arsênico (ibidem).

Dois dos grupos pataxós sobreviventes no litoral da Bahia se mantiveram em suas terras até aproximadamente 1958, “quando um médico – que agora se supõe enviado pelo Serviço de Proteção aos Índios da época –, em vez de vaciná-los, inoculou-os com o vírus da varíola”. Muitos morreram, sobreviventes se refugiaram em outros lugares e “as terras devolutas foram imediatamente absorvidas pelas propriedades vizinhas de latifundiários brancos”.

Assim, ao lado da política epistemicida que visava integração via escravização literal ou pela exploração do dito trabalho livre, a caça sistemática aos povos originários não sujeitáveis seguia sem trégua⁹⁷. Os efeitos são estarrecedores e o número, apesar de cálculos

⁹⁷ E segue sem trégua, pois no atual governo de Jair Messias Bolsonaro (2018-2022) o ataque à floresta é incentivado e financiado pelo Estado. Movimentos indígenas vem publicizando investidas, despejos, invasões por garimpeiros e madeireiros a etnias conhecidas. No entanto, não temos dados precisos sobre o que tem acontecido a grupos que permanecem em condição de isolamento. Organizações indígenas como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) tem se pronunciado a respeito do que possa estar acontecendo a esses povos no período

aproximados, não dão conta do tamanho da devastação causada. Os números parciais são aterrorizantes.

Dos 19 mil mundurucus que se acreditava terem existido nos anos 30, restavam apenas 1 200. A população de guaranis foi reduzida de 5 mil para trezentas pessoas. Restavam quatrocentos carajás dos 4 mil de outrora. Dos cintas-largas, que haviam sofrido um ataque aéreo e foram expulsos para as montanhas, possivelmente quinhentos sobreviveram de um total de 10 mil. A orgulhosa e nobre nação Kadiwéu – “os cavaleiros índios” – encolhera para um lamentável grupo de cerca de duzentos indivíduos que agora mendigavam ou vasculhavam o lixo em busca de comida. Restavam apenas poucas centenas dos formidáveis xavantes que espreitavam no pano de fundo a expedição de Peter Fleming no Brasil, mas eles haviam sido reduzidos a uma ralé, matéria-prima para a atividade missionária (ibidem).

Em um só parágrafo temos os indicativos do tamanho de um processo civilizatório normativo branco-patriarcal: destruição em massa daquele considerado hierarquicamente inferior, sobreviventes expostos e transformados em pedintes e, conseqüentemente, tornados mão-de-obra escravizada de grupos religiosos, do setor privado e do próprio Estado. Enquanto o Estado produzia serviços com o fim de se maquiarem enquanto humanista, tudo isso acontecia com a conivência da mídia hegemônica de então (de empresários que também eram beneficiários pela necropolítica em curso). Com a divulgação do Relatório Figueiredo foi inevitável não publicar algo a respeito. No entanto, as manchetes não apagaram a histórica conivência midiática de silêncio gritante com o que se dava diante de seus olhos.

O período de expansão do ciclo da borracha no extremo Norte do país, nos anos de 1939, imprimiu mais uma página de barbárie contra povos originários. Empresas, como a Arruda, Junqueira & Cia, de proprietários de terras (considerados empresários da borracha) escravizavam e puniam indígenas que “ficassem aquém da sua devida cota de produção diária

da pandemia. Primeiro veio a nomeação de um missionário evangélico para gerir a política de proteção aos povos isolados. Por volta de agosto de 2020 povos isolados no alto curso do rio Humaitá, estado do Acre, fizeram contato, o que demonstra a não implantação de barreiras sanitárias solicitadas por Sônia Guajajara, presidente da APIB, ao governo federal. A União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (Univaja) e a Associação dos Kanamari do Vale do Javari (Akavaja), extremo oeste do estado do Amazonas, comunicaram, em outubro de 2020, que a COVID havia chegado aos povos de recente contato da aldeia Jarinal (povos Kanamari e os Tson wük Dyapah, havendo também nas proximidades grupos em estado total de isolamento), região em que garimpeiros tem sido vistos com frequência. Em dezembro de 2020, em busca de garantir o isolamento efetivo desses povos, a APIB entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade de um dos artigos da Lei 14.021/20 que ao invés de prever construção de barreiras para evitar o contágio da COVID-19, permitiu contato com povos isolados durante a pandemia, inclusive autorizando “a permanência de missões de cunho religioso que já estejam nas comunidades indígenas, após avaliação da equipe de saúde e aval do médico responsável”. Dados disponíveis em: <https://apiboficial.org/2020/01/31/repudio-a-indicacao-de-missionario-evangelico-para-gerir-a-politica-de-protecao-dos-povos-isolados/> ; <https://apiboficial.org/2020/08/17/nota-do-opi-sobre-situacao-de-contato-com-indios-isolados-no-acre/> ; <https://apiboficial.org/2020/10/22/governo-descumpre-decisa%cc%83o-do-supremo-tribunal-e-covid-19-chega-na-aldeia-mais-proxima-de-indios-isolados-do-vale-do-javari/> ; <https://apiboficial.org/files/2020/12/Petic%CC%A7a%CC%83o-APIB-.pdf> ; <https://apiboficial.org/2021/03/19/medicos-especialistas-em-saude-indigena-assinam-carta-contra-lei-que-libera-missionarios-em-areas-de-povos-isolados/> . Acesso em 23/01/2021.

arrancando-lhes uma orelha pelo primeiro desacato; os reincidentes perdiam a segunda orelha; por fim, quem não atingia a meta pagava com a vida” (ibidem). Aqueles povos que tinham acúmulo de conhecimento sobre a borracha, que já faziam artefatos com ela, foram transformados em meros meios de produção e acúmulo de capital para os senhores. Tratados enquanto seres desprovidos de qualquer valor, contra eles eram investidos atos com requintes de crueldade⁹⁸.

Além de servirem como trabalho escravizado, eram também usados como brinquedos para divertir os algozes:

Um elemento de competição estava presente quando se tratava de matar índios. De uma feita, 150 trabalhadores irremediavelmente ineficientes foram capturados, reunidos e cortados em pedaços, empregando-se uma pavorosa habilidade local que incluía o “corte do bananeiro”, em que a lâmina do facão era brandida para trás e para a frente decepando duas cabeças de uma só vez, e o “corte maior”, em que um corpo era fatiado em duas ou mais partes antes que pudesse tocar no chão. Dias de grandes festejos também eram celebrados com eventos esportivos, quando alguns dos coletores de látex mais ativos – e, portanto, mais valiosos – podiam ser sacrificados para tornar a ocasião especial. Eles eram vendados e encorajados a fazer o melhor que podiam para fugir enquanto os capatazes e seus convidados, de espingarda em punho, disparavam contra eles (ibidem).

Mesmo apresentando significativos resultados de produção, continuava sendo considerado ‘bicho’ a ser sacrificado em ‘momentos especiais’. Com o final do apogeu da exploração da borracha “começaram a examinar a questão do custo em vidas humanas daquela empreitada, à luz do fato, agora muito conhecido, de que só a Companhia Amazônica Peruana tinha assassinado quase 30 mil índios (ibidem)”.

Por detrás da imagem construída de um país que cuidava de sua gente originária, “na 7ª Inspeção paranaense, os índios foram torturados, esmagando-se os ossos de seus pés no ângulo de duas estacas de madeira, empurradas para o chão. As esposas se revezaram com seus maridos na aplicação dessa tortura (ibidem)”. Na mesma investigação presente no relatório de 1967, há relatos de que indígenas foram lambuzados com mel e jogados às formigas até a morte. Ainda, em 1963, Francisco Amorim de Brito, “encarregado-geral da empresa seringalista Arruda, Junqueira & Cia., de Juína-Mirim, perto de Aripuanã”, liderava expedições pela Amazônia em busca de lugares para a empresa explorar.

⁹⁸ Não é mera coincidência que pessoas ligadas à terra continuem sendo assassinadas com requintes de crueldade pelo país. A Comissão Pastoral da Terra (CPT) registrou 55 massacres que resultaram na morte de 280 pessoas, em 11 estados da federação desde 1985. Apenas no Pará ocorreram 206 mortes nesse período. Dados disponíveis em: <https://www.cptnacional.org.br/noticias/acervo/massacres-no-campo/110-para> . Acesso em 26/01/2021.

Brito era um monstro lendário que mantinha a ordem entre os rufiões que ele comandava graças a uma pistola automática calibre .45 e um chicote de couro de anta de 1,5 metro. Ele gostava de fazer troça dos índios, e quando um deles era capturado, levava-o para o que era conhecido como “a visita ao dentista”: o índio recebia ordens para “abrir bem a boca”, e, ato contínuo, Brito sacava uma pistola e atirava dentro. Havia entre os seringueiros uma ferrenha competição para saber quem era o maior assassino de índios, e, embora o título de campeão fosse ostentado por Brito, a opinião local era de que sua pontuação havia sido superada por um de seus subordinados, que se especializou em matar índios de forma aleatória, disparando das margens do rio como um franco-atirador (ibidem).

Essa expedição, conhecida como *Massacre do Paralelo 11* (1963), foi considerada uma bem-sucedida ação de eliminação dos Cinta-largas em Aripuanã/MT. Com a expedição, buscou-se uma ação que resultasse morte em massa. Uma pessoa conhecedora daquele povo orientou para que a ação se desse no ensejo da grande cerimônia anual do Guarup⁹⁹. Um monomotor Cessna foi alugado para o voo que levou sacos de açúcar e dinamites. No primeiro sobrevoo jogaram os pacotes de açúcar para ‘amansar’ os assustados, e no segundo atiraram dinamites que mataram um número não sabido de Cinta-largas. Ao saber da existência de sobreviventes, Brito enviou uma equipe por terra, agora coordenado por seu subalterno Chico¹⁰⁰. Considerado um sádico por sua equipe, comandou uma caçada cruel e macabra. A ordem era “acabar com qualquer um que mostrasse sinal de vida”. Além de atingir membros do grupo com metralhadoras, encarregou-se ele mesmo de matar uma criança e uma jovem mulher sobreviventes. Atirou no menino e a garota foi arrastada, pendurada de cabeça para baixo e cortada ao meio com um facão.

Após essa ação bárbara tocaram fogo nas moradias e jogaram os corpos no rio. O mateiro Ataíde Pereira dos Santos¹⁰¹, autor do relato sobre a expedição comandada pelo Chico, justifica o horror:

O fato é que os índios estão montados em cima de terras valiosas e não fazem nada com elas. Eles têm uma maneira de encontrar a melhor terra para o plantio e todos esses minerais valiosos também. Eles têm que ser

⁹⁹ Festa em que se ritualiza a versão da ‘história da criação’ junto com a própria história do povo. Nela se fazem presentes vivos e ancestrais para aconselhar, consolar e firmar que nem a morte é capaz de destruir a unidade do povo.

¹⁰⁰ Apenas à nota de rodapé, essa citação me faz lembrar de um missionário de nome Chico, considerado por Davi Kopenawa como muito agressivo, que morou com os yanomamis do Alto Rio Toototobi/Amazonas, em meados dos anos 1960. Chico fazia os yanomamis trabalhar sem descanso para construir estruturas para sua missão evangélica. Em troca lhes ofertava ‘presentes’. Certa vez ficou furioso com curumins que pegaram frutos de sua roça privada. Em retaliação colocou veneno na plantação e os ameaçou enfurecidamente: “Agora, se vocês continuarem a roubar meu milho, vão morrer!” (KOPENAWA, 2015, p. 261). Após recusar-se a dar cartuchos para um grupo de caçadores, o grupo pegou escondido. Em fúria voltou às ameaças: “Quero que vocês morram!” (idem, p. 262). Não tardou a ficarem doentes de sarampo e muitos morrerem. Chico, o missionário brasileiro branco, em missão permitida pelo SPI, fugiu imediatamente.

¹⁰¹ Ele jamais recebeu o dinheiro prometido pelo serviço sanguíneo.

convencidos a ir embora, mas se tudo o mais falhar, bom, então tem que ser pela força (ibidem).

Essa é a lógica que tem embasado ações de terror contra vidas originárias e pessoas/comunidades que lutam pela posse e/ou permanência na terra. O xamã Davi Yanomami resume e analisa bem o processo colonizador que vem se desdobrando até hoje. “No começo”, os brancos,

seduzidos pela beleza da floresta, mostraram-se amigos de seus habitantes. Em seguida, começaram a construir casas. Foram abrindo roças cada vez maiores, para cultivar seu alimento, e plantaram capim por toda parte, para o seu gado. Suas palavras começaram a mudar. Puseram-se a amarrar e a açoitar as gentes da floresta que não seguiam suas palavras. Fizeram-nas morrer de fome e cansaço, forçando-as a trabalhar para eles. Expulsaram-nas de suas casas para se apoderar de suas terras. Envenenaram sua comida, contaminaram-nas com suas epidemias. Mataram-nas com suas espingardas e esfolaram seus cadáveres com facões, como caça, para levar as peles para seus grandes homens (KOPENAWA, 2015, p. 252).

Com atos como esses, também aqueles comandados pelos selvagens Bandeirantes e outros, a morte passou a não ser o pior dos males que poderiam acometer aos povos originários. O suicídio¹⁰² tem sido, sem dúvida, um dos efeitos significativos e preocupantes das ações sanguinárias sofridas. No entanto, outros tipos de morte menos evidentes, como o caso da migração forçada para limitadas e cercadas reservas ou áreas urbanas, e o distanciamento de seus costumes, língua, grupos..., tem se dado com frequência ao longo desses séculos de colonização. Na década de 1930, por exemplo, os Bororo estavam confinados em reservas mínimas. O nomadismo já não lhes era tão possível, a caça e a pesca eram escassas devido ações predatórias de empresas comerciais. O governo, que os tornou dependentes, tentou transformá-los em criadores de gado, mas isso não fazia parte de sua cultura e os fazendeiros vizinhos roubavam suas criações. O processo sangrento de colonização, também a expansão não menos violenta do capitalismo, afetou a cultura tradicional desses povos. Através de intervenções missionárias proibiram danças, cantos, uso de bebidas típicas, o fumo e a realização do tradicional rito de passagem de seus mortos. Como dar sentido à vida diante de tanta destruição?

Com relação aos povos originários, uma das primeiras armas colonizadoras usadas contra eles foi o epistemicídio. Ou seja, o dominador branco-europeu-homem-heteronormativo

¹⁰² Nos últimos anos tem sido mais divulgados dados sobre suicídio de indígenas no Brasil. Os ataques constantes, a insegurança que provém desses atos, o roubo de seus territórios, o racismo que sofrem quando estão fora de suas aldeias são realidades que tem destruído perspectivas de bem-viver. Em dados apresentados pelo Ministério da Saúde em 2018, a taxa de suicídio entre indígenas era notadamente superior a pessoas brancas e negras. Se a média nacional de suicídios era de 5,2 por 100 mil habitantes, entre indígenas estava em 20,24. Dados disponíveis em: <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/27/Agenda-Estrategica-Prevencao-SuicidioSESAI-2017.pdf> . Acesso em 28/01/2021.

investiu na destruição via inferiorização/enfraquecimento e proibição de epistemes (saberes e modos de conhecer), costumes e línguas para, assim, impor modelos e valores europeus de exploração e dominação. Em resposta à recusa dessas nações em se submeter à escravização e, conseqüentemente, diante da falta de mão-de-obra para o mercado português, o genocídio foi adotado como via privilegiada de vingança e tentativa ainda de docilização de sobreviventes para tais fins. Todavia, apesar do uso sistemático da tortura e da matança em massa, o epistemicídio jamais perdeu força.

Davi Yanomami (2015) se refere a aproximação de agentes do Estado ao longo do processo de dar seguimento ao plano de dominação de territórios (gentes e florestas). Ela se deu através do braço cristão via préstimos feitos pelos jesuítas que, apesar do posicionamento contrário à escravização, não dispensaram o uso da exploração de mão-de-obra e torturas como castigos. Mais tarde, durando até os dias atuais, grupos missionários evangélicos usam também essa mesma violência ~ assim como grupos católicos ~ com fins a explorar força de trabalho e invadir/roubar terras. Outro mecanismo de aproximação estatal citada pelo xamã yanomami se deu pela utilização da força – armada ou não – através de órgãos estatais como a FUNAI e a Comissão Brasileira Demarcadora dos Limites/CBDL¹⁰³.

Ainda a respeito do jeito de aproximação realizado de modo interesseiro pelos brancos, comentado por Davi Kopenawa logo acima, e dos usos feitos de algo tão caro aos indígenas ~ como é a amizade enquanto construção e estabelecimento de relações de afeto, troca, de trazer para casa enquanto parente que compartilha alimento literalmente na mesma cuia, compartilha do mesmo cachimbo (portanto, alimentos físicos e espirituais) e determinados conhecimentos. O Padre jesuíta Montoya confirma o caráter vil de suas ações em oferecer aos indígenas objetos sem valor para os brancos, acreditando comprar confiança e, conseqüentemente, serviços e riquezas: “alguns presentinhos, que consistiam em anzóis, facas, contas de vidro e outras coisinhas sem valor aqui, mas lá de grande estima” (Ruiz de Montoya, 1985 [1639], p. 110).

Esses povos, continua: “tiravam riquezas de sua pobreza e não podíamos recusar de receber parte delas sob pena de perder sua amizade e afrontá-los. Assim recebíamos um pouco de batatas, alguns ovos, mariscos e pescados” (FELIPPE, 2008, p. 256 *apud* DHA, 1927, p. 117). Ou seja, indígenas ofereciam suas reais riquezas ~ confiança, deixar entrar e permanecer entre eles e alimentar. Ao receber em troca quinquilharias como presentes (“dávamos pentes, agulhas, contas e outras miudezas [...], e assim nunca, com a graça do Senhor, nos faltou o

¹⁰³ Órgão do Ministério das Relações Exteriores criado em 1973 com a função de delimitar, demarcar fronteiras, inspecionar e manter os marcos definidos.

necessário” (idem)), os recebiam em sinal de respeito, como gesto próprio aos seus modos quanto a abertura e acolhimento à diferença. Diferente do que brancos acreditam, a ação de receber o “presente” não estava relacionada ao entendimento do objeto enquanto riqueza material, pois geralmente não havia serventia prática para eles.

A necessidade colonial e capitalista de tornar integrades indígenas em situação de contato com o mundo branco para roubar terras e retirar-lhes a possibilidade de reivindicar territórios sarrupados, bem como a construção e afirmação social da ideia desses povos enquanto uma condição perigosa e atrasada, coexistiu e justificou atos genocidas em direção à extinção almejada. Mas a sabedoria deles em muitos casos foi mais forte e muitos sobreviveram adotando medidas mais eficazes para se refugiar, sobreviver e se fortalecer. Ao invés de suposto progresso, continuaram afirmando o modo de vida envolvido com a terra. Ao invés do racionalismo que pressupõe separação entre ‘humanos’ e ‘natureza’, a recusa do antropocentrismo como princípio do viver é vital, como nos inspira Edson Kayapó em postagem feita na rede social facebook: “O racionalismo promoveu a ruptura entre homem e natureza. Tal ruptura é um princípio para o progresso e para o desenvolvimento. Os povos indígenas decidiram não embarcar na "canoa furada" chamada progresso/desenvolvimento. Seguimos pelas trilhas do envolvimento, somos parte da natureza e a terra é a nossa mãe”¹⁰⁴.

A duração maior feita a partir do desconforto ao ler documentos como o Diretório, que transmitem certa ideia de empatia por indígenas em detrimento às pessoas africanas, levou-me a pensar e querer ir além dessa que foi mais uma estratégia de encobrir a ação de genocídio acelerado de indígenas naqueles momentos (e ainda hoje). Além das diretivas iniciais feitas no início da colonização da Pindorama com vias a civilizar para obter mão-de-obra escravizada, documentos futuros funcionaram como respostas a pressões internacionais. Se fazia necessário mostrar certo empenho em proteger as gentes nativas. No entanto, a iniciativa público-privada de matança e de roubo de territórios originários continuou ocorrendo sem grandes problemas, e sem levantar alarde.

A opressão contra populações africanas e originárias teve/tem suas especificidades no Brasil. Todavia, assim como para as/os africanas/os, a opressão e repressão contra pessoas de nações originárias foi também estarrecedora, de proporções absurdas e se dá desde aproximadamente o ano de 1530, sem jamais ter cessado até hoje. Como podemos observar, a tortura foi prática recorrente aos indígenas como meio de dominação para obtenção da terra, de

¹⁰⁴ Disponível em: <https://www.facebook.com/edson.kayapo/posts/3474819062553655> . Acesso em: 08 fev. 2023

lucros e de lazer dos senhores. Desse modo, invisibilizar o que aconteceu às nações originárias foi uma estratégia política. A quem/quê/como serve implantar rivalidades entre grupos que sofreram/sofrem duramente o peso de espadas e cruzes infringidas, senão aos interesses perversos colonialistas.

E, desse modo, no que diz respeito ao ensino direcionado a nações originárias, o genocídio faz parte da primeira aula sobre dominação de gentes e terras. Aos que não aceitaram a lei, o rei e o deus do Estado colonial lhes foram reservados a espada e a tortura. Às/os sobreviventes capturadas/os o ensino da língua (contendo valores inclusive de apreço e sujeição ao senhor) se deu de modo a completar a trama macabra por dominação. O SPI garantiu que a história silenciada sobre o processo civilizatório direcionado a essas pessoas desse continuidade e tivesse êxito.

Escolas sob jurisdição da Funai

Concordando com Gersem Baniwa, o SPILTN, o SPI e a FUNAI nunca exerceram a função de “proteger, promover e garantir a continuidade socioétnica e histórica dos povos originários” (BANIWA, 2019, p. 33). Ao contrário, esses órgãos facilitaram “seus processos de integração à sociedade nacional, que em outras palavras significa facilitar a extinção e desaparecimento desses povos como étnica e culturalmente diferenciados” (idem). O papel desempenhado por esses órgãos, nas palavras do referido autor, foi “fundamentalmente amortizar ou tornar menos violento, doloroso e traumático o processo de extinção dos povos originários” (ibidem). E, como vimos anteriormente, em vários momentos eles foram facilitadores e promotores de exploração de gentes e riquezas dos territórios indígenas, bem como foram responsáveis também por posses irregulares desses territórios.

A “integração” era urgente e os meios usados para acelerar esse processo eram adotados justificadamente. Inclusive com o uso da barbárie até em tempos de orientações de ‘tratos brandos’. Em 1968 uma jovem Bororo fez o seguinte relato: no Mato Grosso, na terra indígena Tereza Cristina,

Havia duas fazendas, uma delas chamada Tereza, onde os índios trabalhavam como escravos. Eles me tiraram da minha mãe quando eu era criança. Depois ouvi dizer que enforcaram minha mãe durante a noite [...]. Ela estava muito doente e eu queria vê-la antes de ela morrer [...]. Quando voltei, eles me deram uma surra com um chicote de couro cru [...]. Eles prostituíam as índias [...]. Um dia o agente do SPI ligou para um velho carpinteiro e mandou construir um forno para a casa da fazenda. Quando o carpinteiro terminou, o agente perguntou o que ele queria como pagamento

pelo trabalho. O carpinteiro disse que queria uma menina índia, e o agente o levou até a escola e pediu que ele escolhesse uma. Ninguém nunca mais a viu ou ouviu falar dela [...]. Nem mesmo as crianças escapavam. A partir dos 2 anos de idade, elas eram postas para trabalhar debaixo de chicote [...]. Havia um moinho para esmagar a cana, e para poupar os cavalos eles usavam quatro crianças para girar a mó. [...]. Os índios eram usados para prática de tiro ao alvo (Piauí, genocídio, 2019).

Há muitas atrocidades num único parágrafo. No entanto, nesse momento do texto em que falamos a respeito das escolas para indígenas sob jurisdição do Estado, esse relato nos apresenta o dado de que elas também serviram como moeda para pagamentos de serviços contratados por agentes da Funai. Sob tutela do Estado, curumins/cunhatãs conduzidas às escolas dos brancos podiam ser vendidas por esses agentes. Em comparação, a grosso modo, era como pagar serviços prestados à Funai oferecendo alguma cria do quintal.

Após proibir por longo período o uso da língua materna, principalmente em espaços escolares, a política de educação escolar da Funai

adotou a ideia e a prática do bilinguismo, incluindo as línguas originárias no cotidiano de algumas escolas indígenas, tratava-se de um bilinguismo de transição, ou seja, de usar as línguas indígenas para facilitar o ensino da língua portuguesa e das ideologias dos colonizadores e com isso facilitar o processo de colonização [...] na medida em que os índios iam aprendendo a falar a língua portuguesa [e sendo proibidos de falar na própria língua, como vimos no decreto pombalino], também iam esquecendo e abandonando suas línguas próprias. Desde cedo, os colonizadores aprenderam que precisavam atacar, negar e destruir as línguas, as culturas e tradições, como forma mais eficaz de negar-lhes qualquer direito a cidadania diferenciada” (ibidem, p. 33).

O uso da língua do dominador nas escolas foi previsto como meio de desterrar e levar à adoção de costumes e apreço pelo senhor, como expresso no Diretório Pombalino. Isso foi inegociável também na direção desses órgãos vulgos protetores, e eficiente, como vemos na fala de Gersem Baniwa. Uma das fortes críticas feitas por agentes da Corte portuguesa aos jesuítas dizia respeito a terem aprendido a falar dialetos nativos (adotando inclusive o Nheengatu e o tornado língua única e oficial para comunicação entre indígenas e portugueses), ao invés de impor severamente o português.

A política de educação escolar implementada para os indígenas no século XX foi, portanto, para dar continuidade aos rumos colonizadores e civilizadores. Na medida em que o Estado brasileiro tentou dar ares de modernidade ao responder a críticas internacionais, tornou seu projeto racista (genocida e epistemicida) ainda mais sofisticado. A escravização de povos originários ~ que, no Brasil, foi anterior e concomitante com a escravização de pessoas africanas

~ e depois, a adoção da política de Estado ‘democracia racial’¹⁰⁵, foram guarda-chuvas para práticas integracionistas (isto é, genocidas/etnocidas) seguirem seu curso.

O caráter tutelar mascarado por proteção, assim como a compreensão do “índio” em estado de transição para a integração total, são alguns dos principais entendimentos a nortear práticas de ensino escolares sob comando da Funai destinada aos ‘nativos’. Por supostamente não terem noções civilizatórias como estima pela propriedade privada e nem crença no modelo de produção/acúmulo capitalista, eles foram entendidos como não capazes de gerir suas próprias vidas e os territórios que ocupavam. Assim,

as políticas de educação escolar voltadas às comunidades indígenas seguiram essa tendência de considerar a transitoriedade da existência e presença dos povos indígenas no plano histórico do Brasil. Os planos político-pedagógicos e metodológicos tratavam de acelerar o processo de transição, de acordo com a ideologia da integração e da assimilação cultural, ou seja, arrancar e expulsar os povos indígenas de suas terras e afastá-los de suas raízes tradicionais, culturais, espirituais, linguísticas e identidades étnicas e preparar os sobreviventes para uma nova vida, em que seriam apenas brasileiros comuns junto aos segmentos sociais empobrecidos, marginalizados, escravizados, subjugados, sem história, sem memória, sem dignidade, sem futuro. Apenas súditos obedientes, ordeiros, genéricos e subalternizados (BANIWA, 2019, p.33).

Era preciso, então, acelerar o processo de transição. E a pressa não era por razões nobres, não a partir de nossa perspectiva. Além de desterrá-los com fins a invadir seus territórios, existia no projeto a produção de um grupo social vulnerável economicamente que, por essa condição, serviria como mão-de-obra escrava ou semi-escrava para a política exploradora do capitalismo. Em dados da pesquisa realizada pelo Programa de Estudos dos Povos Indígenas, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), consta que os principais motivos de prisões

¹⁰⁵ Após o fracasso do projeto de arianização (cultuando modos europeus) da população brasileira via miscigenação, com a urgência da criação de um perfil da população nacional, com mudanças políticas e econômicas no país que passava a centralizar poderes e decisões na região Sudeste, intelectuais da região Nordeste, cujo Gilberto Freyre é um dos principais entusiastas, passaram a investir no projeto por uma identidade nacional mais interna (mestiça). Assim, apropriaram-se, capitalizaram (a contragosto) elementos culturais negros e apostaram na gestão das diferenças segundo seus termos. Além disso, no ensejo da construção do referido projeto, contribuíram com a negação de violências contra populações originárias e africanas, assim como com a normalização do estupro das mulheres dessas populações. Isso se desdobra no não estranhamento social de sucessivos massacres sofridos por essas populações (OLIVEIRA, SANTOS, 2021). Ou seja, certas elites frustradas com planos de embranquecimento da população e se vendo isolada dos lugares de decisão (econômica e social) sobre os rumos do país, optam por criar a “ilusão de igualdade” (DEUS, 2008, p. 67). Ao invés de afirmarem abertamente que são “racialmente” superiores, passam a defender que ‘somos’ todos “culturalmente” mestiços. Desse modo, com a farsa da democracia racial elites brasileiras continuaram na gestão político-econômica encobrendo conflitos raciais existentes, administrando diferenças e vantagens brancas produzidas pelo racismo, bem como mantiveram e sofisticaram mecanismos para continuar com o não estranhamento das diferenças (econômicas e sociais) forjadas pelo racismo e a exploração de determinadas populações (DEUS, 2008; CARDOSO, 2018).

de “índios” realizados na primeira metade do século XIX se referiam a recrutamento para fins de mão-de-obra (SUCHANEK, 2012).

Em dissertação já mencionada nesse trabalho ~ “Viver na língua Guarani Nhandewa. Mulher falando” ~, Sandra Benites¹⁰⁶ (2018) escreveu a respeito de sua experiência em uma escola da Funai¹⁰⁷. Narra sobre o encontro com a educação ~ instituição estrangeira inserida na aldeia, já que era gerenciada por pessoas não-indígenas ~ que nomeia enquanto traumático. Ao narrar descreve como ela e demais cunhatãs eram tratadas nas escolas e o quanto as práticas punitivas e humilhantes geravam “perplexidade, aflição e constrangimento” (BENITES, 2018, p. 3)”. Não conseguiam entender as razões pelas quais estavam sendo “desrespeitadas”.

A escola a deixava assustada e com medo, pois não sabia falar português e o professor era muito rígido. Para os Guaranis Nhandewa, estar assustado¹⁰⁸ e com medo adocece curumins/cunhatãs. Sentia “como se estivesse no alto pendurada pelos pés, de cabeça para baixo” (idem, p. 21). O ambiente escolar foi vivido por ela como tortura. Quando chegava o momento de voltar para a escola vivia o que denomina como “angústia terrível”, passava mal e, às vezes, tinha febre. No lugar do interesse de aprender a ler e a escrever para tornar os pais orgulhosos dela, era tomada pela dor. “O medo me travava toda, não conseguia fazer nada” (ibidem).

O susto e o medo, ao serem considerados por esse povo como causadores de danos, são evitados, assim como qualquer outra questão/situação que possa gerar adoecimento. A saúde, nesse meio, é cultivada cotidianamente e coletivamente. O cuidado é exercido na atenção, construção manual e vagarosa de um ambiente favorável ao bem-viver e no investimento em compreender e respeitar a Teko (modo de ser) de cada um/a. Pensar o lugar onde se constitui as pessoas é fundamental pois, para os guaranis, carregamos o lugar vivido. “Meu movimento

¹⁰⁶ Mulher Guarani Nhandewa, professora indígena, graduada em Educação, mestra e doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional, curadora de arte e primeira curadora indígena de um grande museu de arte da Abya Ayala, o Museu de Arte de São Paulo.

¹⁰⁷ Vigora nesse período a Lei 6.001/1973 que dispõe sobre o Estatuto do Índio. No artigo 1º consta o objetivo da lei que é de “integrá-los, progressiva e harmoniosamente”. No artigo 50, parte que trata diretamente da educação dos “índios”, dispõe que ela “será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais”. Ou seja, o caráter integrador em prol de uma certa comunhão nacional para servir aos interesses econômicos da elite que comanda o país, não perde força.

¹⁰⁸ O “sentimento de susto”, para os Guaranis Nhandewa, deve ser evitado, pois pode adoecer a cunhatã/curumin. “O sentimento de susto pode levar até a morte ou deixar sequelas físicas (diarreia, vômito, febre) e problemas psicológicos numa pessoa, futuramente, como “surtos”, medo e revolta” (BENITES, p. 21, 2018). Conta que certo dia estavam brincando debaixo de uma árvore e dela caiu uma lagarta. Ficaram muito assustados e quase todos tiveram insônia e febre. “Tivemos que passar pela reza para tirar aquele espírito de susto que estava incomodando nosso nhe’ẽ (espírito). (ibidem, p. 22)”. Efeitos parecidos a esse foram sentidos por ela por se ver obrigada a falar na escola apenas uma língua que desconhecia.

e minhas atitudes estão associados com o outro; se eu falhar, se não tiver cuidado com a forma com a qual eu trato as pessoas, não estou fazendo mal para outro, estou fazendo mal para mim mesma” (ibidem, p. 40). O cuidado de si (FOUCAULT, 2004) não está em nenhum momento apartado do ‘nós’ (que é também o lugar em que se vive e é vivido), do cuidado de nós, ideia tão bem trabalhada por Sueli Carneiro (2005). Na escola da Funai, por sua vez, como bem ilustra Sandra Benites, não havia a preocupação de cultivo do espaço como ambiente acolhedor e seguro. Pelo contrário, se estimulava o medo e inseguranças.

O professor branco sabia falar em guarani, mas com curumins/cunhatãs se comunicava apenas através do português e do castigo como método para reprimir o uso da língua e de costumes originários. “Fui obrigada a ler e escrever numa língua que não significava nada para mim” (BENITES, 2018, p. 23); também foi obrigada a copiar, com caligrafia ‘bonita’, quadros cheios de palavras repetidas, desconexas, fora de seu contexto (e sob risco de sofrer represálias caso não escrevesse de forma ‘bonita’ ~ “eu apanhava nos meus dedos” (ibidem, p. 27)). Aterrorizada, copiava aquilo que não compreendia. “Nós éramos crianças monolíngues em guarani, copiando palavras inúteis. Esse método continua nas escolas guarani, continua *mondyi* (assustando)” (ibidem), questiona.

A respeito das condições estruturais para acessar a escola da Funai, Sandra relata que ela ficava distante de sua casa. Para chegar tinha que caminhar a pé, descalça e com frio, por aproximadamente seis quilômetros. Levava o caderno em sacola de plástico que a mãe transformava em algo parecido com bolsa, para protegê-lo da chuva e das águas dos igarapés. Chorava pelo caminho... Lembra-se que a companhia de outras cunhatãs, as brincadeiras que faziam ao longo do trajeto, a animava para frequentar a escola.

“Assim fui crescendo, mas era muito sofrimento ir estudar descalça, sem casaco de frio, por isso estudei até a 4ª série” (ibidem). Quando chegou à 4ª. série ela havia estudado com o professor branco rígido, com uma professora Terena que falava na língua materna guarani, e com um professor pastor. Esse último, passou a dar aula na igreja por alegar que, por ser pastor, não se sentia bem dar aula na escola. Assim, o professor-pastor, na década de 1970, atualiza o ranço colonizador que vê o modo de vida indígena como algo a ser evitado e/ou evangelizado. Deu uma pausa nos estudos, pois as séries seguintes eram ofertadas apenas em meio urbano e o transporte escolar passava longe de sua moradia. Casou-se e teve a primeira filha aos 16 anos¹⁰⁹. Em 2002, morando em uma aldeia no Espírito Santo, onde o acesso à escola era mais

¹⁰⁹ A trajetória das mulheres das histórias contadas nesta tese é próxima a de Sandra Benites. Ou seja, não acessar, ou acessaram poucos espaços de ensino escolar, devido a não facilidade logística e ao casamento, que se apresentava como uma realidade muito cedo às mulheres.

fácil, fez supletivo à noite. Entre juruás (pessoas não indígenas), fez o curso magistério e, no decorrer, ouvia piadas a respeito da presença, entre eles, de indígenas em espaços de ensino.

Até a Constituição Federal de 1988 (CF/88),

os indígenas estavam submetidos ao regime tutelar no plano da lei. De acordo com o artigo 6º do Código Civil Brasileiro, em vigor desde 1917, eram os “silvícolas”, classificados entre os “relativamente incapazes”, junto a maiores de dezesseis/menores de vinte e um anos e mulheres casadas. A Constituição de 1988 pôs fim ao regime tutelar e permitiu que outras ações federais, junto aos povos indígenas, surgissem fora do monopólio tutelar da FUNAI (BANIWA, 2011, p. 42).

Apesar das letras da Carta Magna, o caráter tutelar contido nas políticas destinadas a indígenas se manteve intacto. Com o referido marco, ao receber maquiagem de democracia, ele se apresenta mais sofisticado. No entanto, não menos atuante e desastrosa para essas nações. Todavia, indígenas a tomaram também como arma contra o próprio Estado.

Sob efeito da CF/1988, a educação escolar para os “índios” saiu da jurisdição da Funai e é conduzida para o Ministério da Educação. E, em 1991, quando firmado o Decreto 26, que trata da transferência das ações referentes à educação indígena e afirmado o “direito” a uma Educação Escolar Diferenciada, indígenas que haviam frequentado escolas e estavam mais inseridos na luta política além aldeias, começaram a ativar movimentos em prol da Escola Indígena Intercultural e Bilingue. Uma de suas perspectivas consistia em “abrir caminhos para o reconhecimento e reposição dos sujeitos colonizados, subalternizados, subjugados, silenciados, dominados e alijados de suas autonomias societárias e cosmológicas a uma posição de diálogo, de interação, de coexistência” (BANIWA, 2019, p. 60).

A partir das mudanças anunciadas pela Constituição, a educação escolar indígena passou a ser pensada também pelas nações originárias. A ideia era que elas pautassem conteúdos dos currículos escolares transmitidos nas aldeias e onde quer que estivessem inseridas. Em se tratando da educação formal se originar e projetar apenas para fora de contextos indígenas, começou a ser pensada com e a partir de perspectivas locais.

No entanto, como citamos acima, o caráter tutelar e integracionista, as marcas históricas de ações do Estado junto a essas nações, manteve-se atuante. Consta na referida Constituição que cabe à União legislar sobre populações indígenas, ao Congresso decidir sobre autorização de exploração em terras indígenas, e à juízes federais processarem e julgarem disputas acerca da vida desses povos. No inciso 2º do Artigo 210, institui-se o ensino fundamental regular a ser “ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Ora, o uso da língua

portuguesa desde os jesuítas, com todo seu pacote domesticador, continua sendo dominante e sobreposta às línguas maternas, inclusive na educação escolar indígena. Como é possível uma educação pensada com e para curumins/cunhatãs originários, cujo processo de aprendizagem é feito por intermédio obrigatório da língua de quem tem outro modo de estar no mundo? E vejamos que a grande questão não se refere a haver perspectivas diferentes, mas impor uma como meio oficial para conhecer ~ pensando que a língua é uma espécie de óculos (ou viseira) e de sentidos pelos quais se conhece e atua no mundo.

A inclusão via discurso de tornar cidadãos/cidadãs, trazida pela CF/88, vai até certo ponto. A educação escolar, nesses termos, tornou-se um dever e um ‘direito’. Mas povos originários a almejam? A noção de direito alcança mesmo todas as crianças indígenas? Junto com Baniwa (2019), como pensar a situação de curumins/cunhatãs acampades ao longo das estradas no Mato Grosso do Sul após serem expulsos de seus territórios pelo Estado Agro¹¹⁰? Eles também têm “direito” à educação escolar? Que lugar lhes reservam nessa política de Estado integracionista de moldes coloniais?

O modelo de educação civilizatória quebra com modos comunitários que investem em cuidados como meio de afirmação da unidade, condição para a saúde integral e coletiva de nações originárias (BENITES, 2018). Em lugar da harmonia grupal, serviços estatais reservados a elas têm operado pela adoção da inclusão como mote a produzir desigualdades, exclusão e, conseqüentemente, destruição e extinção de culturas (BANIWA, 2019). O Estado inclui para excluir, afirma Foucault (2008).

Faz parte da segunda aula desse tipo de educação, acelerar o processo de transição do estado “selvagem” (ausente de razão, sem história, lei, rei, deus...) para o da integração total (sem terra, sem possibilidade de reivindicá-la, pedinte e subjugado aos senhores). Portanto, se o que se almeja é torná-les brasileiros pobres aptos a serem explorados, o ensino da/na língua portuguesa é inegociável. Mesmo quando adotam ensino bilíngue isso se dá em vias de transição para a língua oficial do Estado. Assim, mesmo com o avanço da Escola Intercultural Indígena, a política de integração desterradora não se abstém do caráter tutelador.

Aqui vale uma observação mais cuidadosa a cerca da interculturalidade e seus usos. Para pesquisadores como Fidel Tubino (2005) e Catharine Walsh (2012), a interculturalidade é uma abordagem que é efeito de lutas sociais, político e ancestrais por construção de instrumentos que possibilitassem o reconhecimento da diversidade, o diálogo ético entre inúmeras

¹¹⁰ O agronegócio recebe infinitos empréstimos financeiros e incentivos fiscais públicos para atuar.

(diferentes) culturas e transformação social. No entanto, como já apontou também Gersen Baniwa, quando constata que o cerne da educação (civilizatória) endereçada a pessoas originárias continua intocável e sendo pensada/gerida por elites (brancas), os usos feitos dela tem se dado de modo a explorar os sentidos e desviar de seu propósito inicial, fazendo-a funcionar de acordo com interesses do sistema que se quer dominante.

Os usos que têm sido feitos da perspectiva político-metodológica é o que a professora Luiza Oliveira afirmou em recente conversa: um pacto da branquitude. Um sequestro realizado por elites gerentes do Estado e apresentação dessa em roupagens como um suposto consenso, suposta reparação fabricados e impostos por determinado mundo (branco e que se quer hegemônico) aos considerados de cultura inferior ~ demonstração da negação e anulação de determinadas expressões. Os elementos da interculturalidade, assimilados por poderes instituídos, ao invés de ser ferramenta de reconhecimento da diversidade, são capturados, e ela, incluída no sistema social estabelecido, passa a funcionar subordinada aos objetivos da ordem vigente, sem questionar suas estruturas e efeitos.

Seguimos adiante abordando o tema educação, agora falando do encontro entre modos (ancestrais) originários de ensinar e a educação escolar indígena.

***Mbo'e* (ensinar) indígena e educação escolar indígena**

Mbo'e, que em Guarani significa ensinar, é “fazer juntos, demonstrar, praticar e aprender fazendo” (BENITES, 2018, p. 33). *Mbo'e*, de acordo com Sandra, é preparar para a vida. Esse saber é ancestral, diz da relação histórica de um povo passada de geração em geração. A língua, portanto, é fundamental no processo desse tipo de ensino, pois ela é ‘espírito dos ancestrais’, tem em si sabedoria construída por várias gerações e fala nas pessoas. Como bem ensinava a avó de Sandra, “os ensinamentos estão na própria língua guarani” (idem, p 20). Assim, para esse povo ela é casa, é abrigo, é território existencial, como bem compartilha a autora. Parafraseando-a novamente, aprende-se a ‘viver na língua’ “suavemente”. O que é aprendido, é incorporado e define o modo de estar no mundo. Para além de incorporar, ela é a base de um modo de vida que dá condições e inspira atualizações do que se aprende ao longo de toda a existência da vivente.

A oralidade, por meio da língua materna, é via privilegiada do ensinar. A sabedoria que é vivida e nutrida cotidianamente pelas mulheres guaranis é alimentada através do contar a

história de Nhandesy¹¹¹, por exemplo. “Minha avó contava essa história, vivamente, sempre; no final, dava conselhos para os jovens para que estes repassassem para a geração seguinte” (ibidem, p. 23) e aprendessem com as experiências dos antepassados para não cometer os mesmos erros. Ou seja, além do ensinamento (ancestral) acompanhar a vivente por toda a vida, ele é transmitido para gerações seguintes; e, mais ainda, acredita-se que se está, também, ensinando para além vida, já que um dia irá se encantar e continuará transmitindo conhecimentos e orientando os seus após a morte (AQUINO, 2012).

Elda Vasques Aquino é Guarani-Kaiowá, nasceu e mora na Terra Indígena de Amambai, município de Amambai-MS. Tem graduação e mestrado em Educação, atua como professora do Ensino Fundamental de curumins/cunhatãs Guarani Kaiowá, e é liderança em sua comunidade. Na dissertação intitulada “Educação Escolar Indígena e os processos próprios de aprendizagens: espaços de inter-relação de conhecimentos na infância Guarani/Kaiowá, antes da escola, na Comunidade Indígena de Amambai, Amambai – MS” (2012), Elda Guarani-Kaiowá traz experiências de *mbo’e* no cotidiano da comunidade em que vive, bem como enquanto estudante de estabelecimentos escolares e professora indígena.

Curumins/cunhatãs kaiowás são incentivadas a não apenas saber a respeito das experiências acumuladas ao longo de gerações pelo seu povo, são incentivadas também a atualizar os conhecimentos que trazem consigo ao nascer. O incentivo se dá na medida em que são encorajadas a viver livremente e com autonomia pelo mato, assim como participar de toda e qualquer atividade da aldeia. Para esse povo, curumins e cunhatãs “são os mensageiros enviados pelo “tupã”, para continuar a sua divindade e sua responsabilidade espiritual aqui na terra” (AQUINO, 2012, p. 87).

Assim, segundo esse modo, elas não nascem esvaziadas de conhecimento, não são tábulas rasas. Vêm com sabedorias ancestrais e com recursos para inventar e, com isso, criar outros mundos ~ sempre ancestrais. Es mais velhes vão compondo o processo e ensinam também sobre o mundo a partir de suas experiências e estratégias locais/atuais. Anciões/anciãs são como catalizadores das forças que chegam e, a partir das experiências localizadas, vão dando contornos para que elas sejam potencializadas. A semente de milho, por exemplo, traz consigo toda força vital/intenção de germinar, crescer e dar frutos. No entanto, para que toda

¹¹¹ Segundo a versão transmitida pela avó de Sandra Benites, Nhandesy é a mãe verdadeira dos Guarani. Certo dia Nhanderu, o pai Guarani, ficou impaciente com sua companheira Nhandesy ao longo do caminho e não a esperou. Durante a caminhada atrás de Nhanderu ela se cansou, ficou para trás, e o cansaço a fez não saber que rumo tomar. Diante da encruzilhada com três possíveis caminhos, por ter perdido o cuidado consigo mesma e não ter ouvido seu “*pya* (sentimento, coração)”, exausta, perdeu-se (BENITES, 2018, p. 65).

essa herança seja mantida é necessário certo cuidado, como armazená-la bem até o tempo do plantio, preparar a terra na estação do ano indicada para o tipo de cultivo, deixá-la na terra e manter o entorno limpo para que os primeiros brotos não sejam sufocados por vidas presentes no entorno¹¹².

Es mais velhes são conhecedores do passado, do presente e podem prever acontecimentos futuros. Graças às experiências adquiridas, conhecem a terra em que habitam, bem como estratégias que desenvolveram para melhor compor com ela, preservando sua beleza e diversidade. Assim, nesse território existencial, as sábias forças nascentes vão sendo acolhidas, ouvidas, orientadas e encorajadas (a não eliminar espécies em detrimento de outras) para que possam atualizar saberes ancestrais que os constituem.

A respeito do jeito de ensinar de nações originárias acolhendo e potencializando forças em vias de acontecer, a amazonense residente no Pará, Márcia Omágua/Kambebe, que é também geógrafa/professora/escritora/poetiza/fotógrafa, relata em seu livro encantado “Saberes da floresta” (2020) uma incrível experiência junto a uma comunidade originária. Da beira do rio, observavam crianças que remavam num imenso rio cheio de muita correnteza. Certo momento, a canoa virou e elas imediatamente a desviraram, subiram nela, puxaram para dentro quem estavam tendo dificuldades e voltaram a remar na direção da margem. Chamou sua atenção o gesto dos pais que estavam do seu lado. Eles pararam de fazer o que estavam se ocupando e observavam atentamente e com semblante preocupado os filhos se virando no rio.

¹¹² E aqui nos referimos às sementes que, ao longo de anos, e através de manejos cuidadosos feitos por agricultores, foram modificando e adaptando-se às condições de cultivo. E é incrível a tamanha generosidade presente nas sementes! Elas são organismos vivos, portadoras e produtoras de saberes. Todavia, esse modo de vida e também daqueles que interagem com elas, estão sendo ameaçados por especulações mercadológicas feitas através da fabricação de sementes geneticamente modificadas. São sementes estéreis, cuja capacidade de reprodução está sendo aniquilada em manipulações realizadas em laboratórios. Ou seja, potência infinita de fertilidade das sementes está sendo prejudicada e infectada para que não se reproduza. Isso gera consequências em largas proporções para o mundo, principalmente para populações mais pobres. Dentre as consequências geradas por essa engenharia, está a construção de dependência de grandes multinacionais como a Bayer (empresa produtora de agrotóxico que comprou a Monsanto, produtora de grãos transgênicos), DuPont, Syngenta, BASF e Dow Chemical que reivindicam patente e monopólio dos produtos ~ prato cheio para especulações financeiras. Essa prática representa grande risco de destruição da biodiversidade (já que podem contaminar e prejudicar a capacidade de reprodução de sementes férteis) e de aprofundamento da fome no mundo; o que negam com veemência ao defenderem suas engenharias. Um dos principais argumentos apresentados pelas corporações é a de que a tecnologia é solução para a fome, principalmente no terceiro mundo. No entanto, além de ficar vulnerável à especulação do mercado internacional, grãos transgênicos produzidos no Brasil ~ e aqui incluímos também o monopólio da água para essa cultura ~ são destinados, em sua grande maioria, para alimentar animais de países como a China, EUA e Japão. Dados dão conta de que 80% da produção de grãos transgênicos no mundo ~ soja, milho, canola e algodão ~ são destinados a alimentação animal. Ainda com relação a riscos, atualmente não existem dados conclusivos a respeito do impacto na saúde humana (o que dizer na saúde de demais organismos vivos?) devido ao consumo de alimentos vindos dessa origem. Enfim, essas práticas representam ricos significativos para a soberania/segurança alimentar, como têm sinalizado mulheres do campo. (PESSANHA, 2005; matéria disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/425653-uso-de-sementes-transgenicas-estereis-volta-a-ser-discutido-na-camara/> . Visto em 15/03/2021)

Logo que as perceberam estarem bem, voltaram às suas atividades. Observando tal movimento, Márcia indagou uma mãe sobre o porquê não gritaram pedindo ‘socorro’, e ela prontamente lhe disse: “precisam confiar neles e no rio” (KAMBEBA, 2020, p. 26). Essa experiência amorosa me emociona imensamente e credito ao afeto esse modo de ensinar que ~ na relação entre entes que interagem cuidadosamente ~ por meio do sentir, algo transformador se dá.

Lembro-me agora de uma belíssima narrativa feita por Daniel Munduruku em um texto já citado nesse trabalho. Quando ele voltou desolado da escola não-indígena, no dia em que foi humilhado pela colega branca que rejeitou seu pedido de namoro e o expôs por ser “índio”, encontrou seu avô que já estava atento ao seu comportamento e sentia a tristeza que o acompanhava há um tempo. Vou transcrevê-lo quase que integralmente para não correr o risco de perder a beleza desse modo de viver e de ensino entre os Mundurukus.

Seu avô

era um homem muito simples. Nada conhecia da cidade, nada havia estudado, nada sabia segundo os parâmetros urbanos. No entanto, era um grande conhecedor dos saberes da floresta. Era ele quem curava o corpo e a alma dos meus parentes. Era ele quem anunciava acontecimentos vindouros. Era ele quem trazia as notícias do tempo. E foi ele quem topei de pé à minha frente fazendo convite para tomar banho [...] Andamos até toparmos com uma cascata de águas límpidas que formava um belo lago verde-esmeralda. Fiquei feliz com aquela visão. Achava que seria um banho maravilhoso. Vovô, no entanto, olhou para mim e disse sem cerimônias: – Senta naquele tronco de árvore caído ali no alto. Fica lá. Sua tarefa vai ser ouvir o rio. Ouça o que ele tem para te dizer. Fica lá, quietinho [...] o velho me chamou. – Diga, meu neto, o que as águas do rio falaram para você? [...] – Não falou nada, vovô [...] – Ele falou sim, meu neto. Você é que não o ouviu. O rio sempre fala. Hoje seu espírito está fechado, mas ele contou uma bela fábula para lembrar que precisamos aprender com ele. – Como assim, vovô? Não estou entendendo direito o que o senhor está falando. Ele entendeu minha dificuldade. Achevou-se perto de mim e balançou sua mão sobre minha cabeça e mandou que eu mergulhasse naquela água. Fiz isso imediatamente. O calor estava insuportável e era o que eu mais queria naquele momento. Minutos depois ele me chamou e sentou-se à minha frente. – Seu coração está inquieto. Coisas estão acontecendo dentro de você com muita força e não está sabendo como entendê-las, não é mesmo? Fiz que sim com a cabeça. Ele continuou. – O rio ensina que é preciso ser perseverante. Ele diz que é preciso encontrar um motivo para seguir adiante. Meu neto já viu o rio parar diante de um obstáculo e ficar chorando, lamentando? Ele nem me deixou responder e logo retomou a ideia. – Ele não faz isso. Sabe por quê? Porque dentro dele tem uma voz que repete sem cessar que se ele parar jamais irá se encontrar com o grande rio, lugar de onde vieram nossos ancestrais e para onde voltaremos depois de passarmos dessa vida. O grande desejo do rio é ser Rio. Ele não quer ser outra coisa. E ele só não poderá sê-lo se resolver abandonar sua verdadeira vocação. Acontecerá com ele o que acontece com todos aqueles e aquelas que abandonam sua missão: ficará doente, podre, fedido. Água parada cria lodo e a vida vai embora. Ninguém quer tomar banho num rio com água parada, pois sabe que ali não há alegria. Ali estará um ser que desistiu. Você compreendeu as palavras do rio, meu neto? (MUNDURUKU; WAPICHANA, 2019, p. 11)

Essa riqueza me faz lembrar também a fala de Antônio Ciço, um morador de Palestina do Pará, referindo-se a conhecimentos elaborados na relação íntima com a vibração da terra, essa ente viva dotada de inteligência. Ele diz que há uma educação “dentro do mundo da roça entre nós” (Gomes e Sousa, 1995, p. 16), que não sabe qual o nome dela. Nos termos de modos institucionais de educação o Sr. Antônio Ciço não sabe como nomear essa sabença. No entanto, e mais importante, vivencia organicamente a existência de saberes construídos no ato tradicional de lidar com a roça. Ou seja, esses saberes não estão fora, estão nele/entre eles, seres minhocas da terra.

Voltando à narrativa da experiência realizada por Daniel junto ao avô e o rio...

Esse modo de vivenciar o mundo nos inspira a pensar nos/as viventes, todos eles/elas, enquanto dotados de conhecimentos. O rio em seu existir fala, comunica ensinamentos que o habitam. Aliás, nessa perspectiva de existência não há diferença entre natureza e “humano”, somos todas natureza e filhas da terra, esse organismo com inteligência própria. Kaká Werá¹¹³, vai dizer que ela é macrocosmo que sonhou beleza para nós, e nós somos microcosmos capazes de sermos co-criadoras de beleza junto a ela, desde que estejamos conectadas à mesma. Anciãos/anciãs, por sua vez, orientam a meninada a escutar e aprender com entes ancestrais. É com os xapiris da floresta que os yanomamis aprendem, por exemplo (KOPENAWA, 2015). Aprendem as palavras de Omama inalando o pó da yãkoana¹¹⁴ em companhia dos xamãs mais velhos. Foi assim que os primeiros receberam orientações de como viver na floresta que Omama criou: “Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas *reahu*¹¹⁵! Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!” (idem, p. 76).

Através desse processo pedagógico próprio foram instruídas a cuidar da floresta, pois ela é a ‘pele’ e a ‘carne’ da terra, ensina os xapiris. A yãkoana “faz morrer nossos olhos e abre nosso pensamento” (ibidem, p. 458). Ela faz expandir a percepção em todas as direções e ampliar a capacidade de aprender e pensar o que não é perceptível por meio da visão. Não é porque “não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas” (ibidem), que os yanomamis não sabem pensar, como afirma a racionalidade branca sobre eles. Apenas não precisam exclusivamente de “peles de papel” (palavras do xamã Davi Yanomami) para aprender, pois

¹¹³ Em já citado evento realizado pelo grupo de pesquisa Antropofagias Contemporâneas, em maio de 2021.

¹¹⁴ Pó com efeito alucinógeno feito a partir da resina retirada da árvore yãkoana hi (*virola elongata*).

¹¹⁵ Festa intercomunitária onde se realizam rituais funerários e alianças políticas entre grupos.

eles têm o canto e as danças dos xapiris, que ensinam sobre combater doenças e “consertar o peito do céu” (ibidem).

Desde cedo curumins/cunhatãs são ensinadas a respeitar a cultura envolvente; que não existe uma melhor que a outra; a conviver e não disputar ou querer derrotar o que há de diferença nas culturas. São ensinadas desde cedo também a conhecer, respeitar e, conseqüentemente, preservar a natureza¹¹⁶ (AQUINO, 2012). Todo o processo de vida dessas nações (nesse momento estamos citando Guarani Nhandewa, Guarani-Kaiowá, Munduruku e Yanomami) tem como paradigma filosófico a Mãe~Terra enquanto entidade viva, dotada de sabedoria e com temporalidade própria. Assim, o ato de ensinar é um processo afetuoso de escuta, paciência e de respeito ao tempo da cunhatã/curumim, filha/o da terra. Ao contrário das máximas colonizadoras que colocam o afastamento de costumes originários como condição para o des/envolvimento, eles são incentivados a se envolver com seres à sua volta, a respeitar valores tradicionais do seu povo e dos não-indígenas.

Em vista disso, nesse modo de ensinar não é colocado enquanto condição desqualificar modos de estar no mundo para afirmar o seu, mas sim que sua perspectiva tem um lugar de ser e ele é dotado de sabedoria. O avó de Daniel, como vimos, ajudou-o a lidar com a situação, encorajando-o a ser Munduruku e, desse território, mostrar para os não-indígenas a beleza e a riqueza que ele e sua gente são, assim como sua importância para a sociedade envolvente. Adulto, preservando os ensinamentos de seu avô, passou a escrever histórias infantis com temáticas originárias. Hoje, enquanto Munduruku, traz para o meio não-indígena histórias/ensinamentos que aprendeu com seu povo... Desde esse lugar é um escritor reconhecido e premiado.

No meio Guarani-Kaiowá, além da transmissão de ensino, que se dá pelo contato com a flores.ta e na companhia de anciãs/anciãos, ensinamentos são compartilhados em rituais de preparação, iniciados desde a gestação. Por meio deles, acompanham não apenas curumins/cunhatãs, mas também mães, pais e a nação para sua chegada. Os conhecimentos transmitidos através dos rituais,

lhe darão condições de viver no mundo em paz, consigo mesmo e com os outros. Cumprindo a missão com alegria e não por obrigação, cumprindo sua responsabilidade para a qual foi enviada. Tendo esse ritual de preparação de nascimento, a criança já tem uma estrutura de como aprender os ofícios da comunidade [...] A atitude dos adultos com as crianças que

¹¹⁶ Entendida nessa perspectiva enquanto uma complexidade de vidas em constante movimento e transformação. Portanto, é importante, e também necessário, problematizar o uso do termo “naturalização” ao se fazer alusão a algo visto enquanto imutável e estático.

vivem ao seu redor é deixar que elas participem das atividades cotidianas sem nenhuma restrição. Isto é, aprender a fazer, sempre na observação, onde o ensino vai acontecendo diariamente e a cada momento, não importando o lugar. Cada ambiente é um espaço de aprender sempre. (AQUINO, 2012, p. 98; grifos nossos).

No ambiente em que vive, a meninada é criada com liberdade, com alegria e com acompanhamento respeitoso (sem pressa) nos seus processos. Na aldeia, ensina Márcia Kambeba, “tudo se traduz em ensinamento: a remada, por exemplo, é a aula mais gostosa que as crianças têm, seguida do banho de rio. Ouvir as vozes da floresta é a primeira aula, identificar o que cada ser da floresta quer dizer com o seu canto” (KAMBEBA, 2020, p. 17). Cedo são incentivadas a brincar e desde então são também solicitadas, pelos adultos, para realizar pequenas tarefas, tais como: buscar água, olhar a comida que está no fogo, olhar a irmã mais nova, chamar alguém, ajudar nas atividades da roça... Sendo chamada a realizar pequenas tarefas e/ou vivenciando o que observa através de brincadeiras, por meio delas, ressignifica conceitos e o mundo em que está inserido. Se pessoas adultas estão reunidas em conselho para discutir alguma questão, elas também se reúnem para tratar de questões que se atentam. Ao observar o pajé fazendo ritual de cura, elas o imitam com parentes; ao presenciar caças e pescas, fazem arco e flecha e vão praticar... Desse modo, vão aprendendo a observar e “brincar de fazer” (MUNDURUKU e WAPICHANA, 2019; AQUINO, 2012).

Esse mundo autônomo que tem seu *mbo'e* (ensino) próprio vem sendo sistematicamente atacado desde a invasão portuguesa. No entanto, apesar de muitos terem sido exterminados, modos tradicionais terem sido afetados, nações originárias sobreviveram ao terror e alimentam, altivos, suas tradições ancestrais, inclusive em territórios impostos. Esse modo de viver está tão vivo e pulsante, que é importante recurso/inspiração para ‘sentir.pensar’ práticas de cuidados (na educação, na psicologia...) que alimentem a vida em fruição (KRENAK, 2020)

O *mbo'e* ~ ensinar a viver na língua materna; a ser Guarani, Munduruku, Yanomami, Kayapó, Tupinambá, Guajajara, Canela..., no tempo de cada ente, potencializando meios em que possam ao longo da vida com seus saberes comunicá-los e atualizá-los, pois já os trazem consigo ao nascer. Portanto, tem sido importante a prática “erva-daninha” sobreviver, alastrar suas raízes e reflorestar áreas desmatadas por ações predatórias.

Educação Escolar Indígena Intercultural

O mundo branco se impôs violentamente às nações originárias, causando danos significativos. Essa é uma realidade a ser enfrentada enquanto tal. Para determinadas nações

não tem volta e o modo aldeado (como existia antes da colonização) não é mais o único território em que se pode ser/tornar-se Tupinambá, Yanomami, Munduruku, Guarani... Nessa perspectiva, como estar em certo mundo cujo modo de operar é desterrar e aniquilar com corpos/vidas e modos ditos selvagens? Como continuar enfrentando a barbárie arquitetada pelo modo branco-patriarcal-machista-hétero que se quer soberano? Negar que a presença significativa de indígenas em contexto urbano é uma realidade e que ela é fruto de imposição de toda história de genocídio e epistemicídio que já comentamos nessa tese, é no mínimo uma atitude canalha posta a serviço do projeto estatal de extermínio.

Devido a diversas formas de invasões de territórios originários, há grupos com diferentes níveis de contato com o mundo fora das aldeias. Essa é uma realidade no país, fruto do processo colonizador que não finda. Não oferecer, por exemplo, educação e saúde para lidar com as problemáticas que o mundo branco impôs, é uma medida que serve ao isolamento e condenação para se virar à própria sorte contra males que não tem origem em seu modo de viver. Atualmente, de acordo com Gersem Baniwa, privar o acesso à educação escolar/acadêmica para essa população, por exemplo,

ou reduzir a possibilidade das crianças e dos jovens indígenas de terem acesso pleno aos conhecimentos da sociedade dominante é também uma forma de exclusão, geradora de desigualdades entre indivíduos e coletivos étnicos no plano cultural, econômico, profissional e humano, tão perversa quanto a negação do direito à valorização e à continuidade das identidades e culturas (BANIWA, 2019, p. 23).

Assim sendo, volto à questão: como ocupar o meio educacional fazendo frente às suas maquinarias colonizadoras? A professora Elda Aquino Guarani-Kaiowá relata uma conversa que teve com a mãe que não enviou à escola o curumim de aproximadamente 8 anos de idade. Diante do questionamento feito por Elda a respeito de seu posicionamento,

ela me falou que não queria que o filho dela aprendesse coisa de karai (não índio) primeiro, mas sim aprender coisa da nossa comunidade, em caçar, pescar, cuidar do irmãozinho menor, aprender os afazeres domésticos, colher frutos, plantar e cuidar da roça, ser independente, não viver debaixo da asa do pai, precisa compreender tudo isso primeiro pra depois ir aprender a outra coisa, que eu sei que é importante principalmente no momento que vivemos, mas agora que estão crescidos e já conhecem o que ser índio, vou matricular na escola, vou estar sempre de olho no comportamento do meu filho (Mãe, Guarani/Kaiowá, 45 anos) (AQUINO, 2012, p. 90).

A mãe guarani defende que o filho, antes de frequentar o mundo karai (a racionalidade de modos brancos), conheça valores de seu povo para que saiba defendê-los. Ao conhecer mais sua cultura antes de ser introduzido no universo branco, a mãe acredita que ele não ficará tão vulnerável às pressões racistas que podem levá-lo a ter vergonha de si, de sua gente e deseje ser

karai. Essa mulher guarani questiona, em sua prática, certa universalização que desconsidera o tempo e urgências de nações cujos paradigmas de vida são singulares. Aprender a viver na língua guarani (conhecer a mata, respeitá-la, cuidar dela, comunicar-se com seres ancestrais que a habitam, praticar rituais e saber alimentar a si e a comunidade) e defender seus modos de vida (coletivos) são mais importantes que saber a língua do colonizador e todos os valores embutidos nela.

A demanda atual por educação escolar por parte dos povos originários da Pindorama

tem um sentido histórico na trajetória vivenciada por eles. Ela é percebida como uma oportunidade e uma possibilidade agregadora para enfrentar e resolver necessidades e problemas atuais gerados a partir do contato, mas também como possibilidade de resolver velhos problemas. No âmbito de velhos desafios, encontram-se as possibilidades de que as tecnologias modernas possam ajudar no fortalecimento das tradições e na melhoria das atividades produtivas de subsistência. No âmbito de novos desafios, encontram-se as necessidades relativas ao exercício da cidadania e da participação política na vida do país, que em geral dizem respeito ao acesso às políticas públicas nas áreas de saúde, educação, geração de renda, gestão territorial e outras (BANIWA, 2011, p. 42).

Para indígenas como Baniwa não é mais possível enfrentar problemáticas trazidas pelos brancos estando apenas do lado de fora. Não é possível curar o sarampo, por exemplo, apenas com reza e medicina tradicional, tendo em vista que sua origem é externa, não diz do modo de vida que conhecem. Sendo a causa desconhecida, sua medicina ancestral tem menos possibilidade de atuar como seria necessário. Para fazer enfrentamentos mais diretos aos poderes que ensinam tutelar e decidir sobre suas vidas sem sequer consultá-les efetivamente, faz-se necessário aprender a língua dominante para “fazer o papel falar” sobre como querem viver, como defende Valdelice Veron (2019). A Educação Escolar Indígena Intercultural é, por essa via, um modo possível de acesso à educação institucional, sem a condição de deixar pertencimentos originários.

Como observamos, com a determinação da CF/88 de a Educação Escolar Indígena não ser mais marcadamente de caráter tutelar, ela saiu da Funai e foi direcionada para o Ministério da Educação (MEC). Nesses termos, indicou-se que fossem implementadas medidas que cumprissem os indicativos recém promulgados, quais sejam na “perspectiva de escolas bilíngues ou multilíngues, específicas, diferenciadas, com currículos, calendários e regimentos próprios” (BANIWA, 2019, p. 44). Em 1992, foi criado o “Comitê Nacional de Professores Indígenas, com a função de assessorar e acompanhar o desenvolvimento das políticas de Educação Escolar Indígena no Brasil” (idem, p. 48). Nesse processo, a educação em questão é, em parte, pensada por eles mesmos, tendo como base conhecimentos tradicionais e com fins a

fortalecer seus modos de existir. Tecnologias das escolas formais são adotadas em Projetos Políticos Pedagógicos como meios também de ocupar espaços visíveis, para que pudessem ser vistas e respeitadas enquanto uma gente dotada de conhecimentos e riquezas vivenciais, importantes também para a sociedade envolvente.

Todavia, conceber a educação institucional/institucionalizante abandonando objetivos colonizadores, mesmo quando adota nomenclaturas mais “amigáveis” é, no mínimo, ingenuidade. A instituição escolar, para Baniwa (2011), ainda que nomeada como intercultural, é uma invenção colonizadora, cujas ferramentas discursivas e práticas têm fins bem delimitados. Gersem Baniwa, grande pensador da área, mantém os sentidos despertados ao fazer pousos estratégicos nessa seara. O pensar a Educação Escolar Indígena Intercultural vem acompanhado de duras críticas à instituição. Para ele a instituição escolar

foi criada e é mantida para garantir a manutenção, a reprodução e a continuidade dos modos de vida dos colonizadores europeus, por meio de seus pensamentos, seus conhecimentos e das suas relações sociais, econômicas, políticas e culturais próprios da sociedade moderna, liberal, industrial, mercantilista, capitalista, tecnicista (BANIWA, 2019, p. 59).

Ela tem a função primeira de reprodução e de manutenção de certo estado de coisas, próprio de certa sociedade em momento histórico definido. A interculturalidade, nesse sentido, é usada para

encobrir, esconder, mascarar e, no máximo, amenizar os efeitos da colonialidade, materializada por meio de práticas de exclusão, injustiça, desigualdade, violência e racismo contra os sujeitos coletivos que se negam e resistem a sucumbir e aderir de forma subalterna aos modos de vida da sociedade capitalista profundamente predatória (*ibidem*, p. 60).

Os planos educacionais do Estado capitalista a que se refere Gersem não estão a salvo da colonialidade ~ um conjunto de práticas atuantes hoje que decorrem da colonização cujos efeitos civilizatórios permanecem atuando na sociedade em que vivemos, e em nós (QUIJANO, 2005). Para que essa educação seja intercultural sob perspectiva originária, defende o sabedor, ela precisa ser pensada e gerenciada, de fato, por indígenas. O que não é, afirma. Muitas vezes as consultas são meras formalidades para legitimar práticas civilizatórias nomeadas enquanto indígenas. São, na realidade, práticas maquiadas de interculturalidade, que desconsideram

a enorme diversidade de autonomias e alteridades dos sujeitos individuais e coletivos envolvidos e das complexas e profundas tensões e conflitos sociais, econômicos, políticos, raciais e epistemológicos que existem e operam ao seu redor e que exercem pressões diretas sobre sua funcionalidade político-pedagógica, sobre os quais possui pouco ou nenhuma governabilidade (*ibidem*, p. 62).

Os elementos diálogo e respeito à diversidade são extirpados nessa operação. Ao invés de práticas de ensino-aprendizagem circulares, o que prevalece são práticas hierarquizadoras e homogeneizadoras próprias das ciências ocidentais dominantes. A diversidade étnico-cultural e linguística, por exemplo, que poderia “representar riqueza, potencialidade e possibilidade de inovação político-administrativa, pedagógica, metodológica e epistemológica, a diversidade de línguas, de saberes, de culturas e de tradições indígenas” é tomada, no entanto, como “justificativa para não se implementar políticas públicas e, quando se faz, é quase sempre na perspectiva de homogeneizar processos que inibem e inviabilizam os direitos específicos (ibidem, p. 21). A diversidade linguística, por ser tida como complexa demais, é extirpada sob alegações de não ser possível ensinar as línguas para professores. Dessa forma, elas ficaram de fora da educação intercultural indígena, das universidades que formam docentes... e assim por diante.

Contudo, como já apontamos, apropriar-se desse recurso e transformá-lo, na medida do possível, como meio de fortalecimento de modos ancestrais de estar no mundo, é uma estratégia importante adotada por nações originárias. Apesar de seus limites, tomar a Educação Escolar Indígena Intercultural por dentro e fazer abrir espaços nela para a composição de práticas que tenham referências ancestrais ~ epistemologias ~ de conceber o mundo, é vital, também, para mapear lógicas que embasam práticas dos juruás (não-indígenas, para os guaranis) e intervir junto a elas.

Essa constatação, segundo Baniwa, vem do entendimento de que armas certas não foram usadas contra o colonizador porque seus ancestrais não conheciam como elas funcionavam. Se nas letras quase sempre mortas da lei magna (CF/88) indígenas passaram a ser concebidos enquanto sujeitos de direito¹¹⁷ e a educação escolar básica é, na década de 1990, universalizada

¹¹⁷ Cabe aqui um adendo com relação à questão de indígenas enquanto sujeitos de direito. Primeiro, é importante reconhecer os avanços presentes na CF/88 adquiridos por movimentos indígenas daquele período. Até então os povos originários tinham pouquíssimas garantias constitucionais que poderiam usar como arma para pressionar o Estado brasileiro frente às diversas opressões pelas quais estavam sofrendo. Apesar das limitações de garantias efetivas, a mobilização foi importante nesse sentido. Indígenas hoje protagonizam reivindicações no Supremo Tribunal Federal, por exemplo, em defesa de direito à vida. Em segundo lugar, no entanto, como é próprio do sistema que dá o açúcar para conquistar a confiança e depois matar e/ou expulsar para roubar-lhes terras, o reconhecimento enquanto cidadão também tem funcionado como tentativa de submeter-lhes a racionalizações não-indígenas ~ como é o caso da imposição da universalização da educação (além de não ser realmente acessível a todas cunhatãs/curumins, opõe-se ao funcionamento nômade de vários povos, servindo como forma de fixá-les arbitrariamente em lugares não escolhidos por eles). Entender nações originárias enquanto cidadãos significa concebê-las enquanto menos ou não-indígena – integradas. Portanto, diferente das afirmativas presentes também na Constituição no que diz respeito ao direito ao território (entendido enquanto direito originário), à língua, à cultura própria, à autodeterminação, ao protagonismo de organização em defesa de seus modos de existir, efetivamente (por serem consideradas não-indígenas) continuaram a não ter direito ao território, à educação escolar

para “todas” as crianças a partir de 7 anos de idade, apropriar-se desse espaço e usá-lo para seus fins passa a ser uma estratégia para fazer maiores enfrentamentos aos ataques deferidos contra suas gentes. Portanto, o uso da educação pode ser ferramenta tanto para fortalecer sua cultura, fazê-la ser vista em sua beleza e riqueza, bem como conhecer o modo do opressor para fazer frente a ele. Ao invés de embranquecer, combater as forças genocidas e etnocidas. Dominar conhecimentos dos juruás não para deixar os modos tradicionais em que vivem, mas para colocá-los a favor das causas pelas quais lutam as nações originárias da Pindorama.

Na perspectiva Guarani Nhandewa, a educação escolar indígena é *Mbo'e* e não *educere* ~ termo latino que significa ‘conduzir para fora’ (BENITES, 2018). *Mbo'e* não implica des/envolver do cotidiano para aprender algo, pelo contrário. Gersem Baniwa¹¹⁸, narra o questionamento feito por um avô ao seu neto. Diante do neto ter concluído determinado ciclo escolar, o avô indagou, inquieto: na escola na qual havia estudado e concluía determinado ciclo, ele aprendeu a fazer anzol para pescar, pilha para usar como iluminação na noite escura, ou algo mais que o ajudasse no viver cotidiano? Diante da negativa, afirmou que os brancos o haviam enganado. O sábio ancião questiona ainda o tamanho de tempo que os modos brancos de educar retiram curumins//cunhatãs da vida real, sob justificativa de os/as estarem preparando para a vida. O sábio ancião chama a atenção para modos de educar, bem como seus conteúdos, que atentam contra modos de vida ancestrais e tornam entes inábeis ao viver em labuta.

Essa prosa me remete ao questionamento também feito pelo morador de Palestina do Pará, Antônio Ciço, em relação ao que se ensina na escola. Ele se pergunta se considera a escola como sua também, pois “sabe, tem vez que eu penso, pros pobres a escola ensina o mundo como ele não é” (Gomes e Sousa, 1995, p. 16). Pois é, Sr. Antônio Ciço, por vezes a escola ensina o mundo que alguns querem que seja, não é? Um mundo em que a educação não tem a Pachamama enquanto paradigma filosófico, que não esteja ligada ao incentivo do envolvimento com ela, está ligada exclusivamente ao movimento de pensar desligado da vida prática. Ora, esse tipo de pensamento único é próprio de uma racionalidade em que divide e sobrepõe o humano aos vários seres/forças existentes no mundo. É a racionalidade da monocultura que concebe o cultivo de apenas uma espécie de vivente e elimina a diversidade.

diferenciada, ao acesso à saúde diferenciada... Assim, o reconhecimento de nações indígenas enquanto cidadãs tem funcionado sob a lógica integracionista perversa da colonização.

¹¹⁸ “TEDxAmazônia - André Baniwa sobre economia indígena”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hHcUBSIEWxA&feature=youtu.be&fbclid=IwAR1zvdmEsYVUR_e9ApdKpIyfuwHjGfbP2UYWQY_Er0AYFEwPMCi-grtyv_0 . Acesso em 03/12/2020.

No modo de conceber o mundo a partir do que é aprendido fora das escolas institucionais, as roças de arroz cultivadas pelas mulheres nas histórias contidas nesta tese, por exemplo, comportam também o plantio de milho, macaxeira, feijão, fava, abóbora, melancia, quiabo, maxixe... Nessa composição, ao contrário da lógica do pensamento único que entende a multiplicidade e a diferença enquanto sufocamento e enfraquecimento da vida, algumas espécies fortalecem as demais.

Nações originárias da *Abya Yala* tem como fonte inspiradora de suas práticas o que esses povos nomeiam enquanto Bem-Viver ~ modo de vida, o *Nhanderekó* (para os Guarani Mbya), cuja organização coletiva está no centro. A ideia de coletivo, nesse contexto, está para além da noção de relação entre humanos. A estética política do Bem-Viver compreende relações equânimes de respeito e reciprocidade entre todos os seres que compõem o cosmo (ser vegetal, mineral, animal e humano ~ vivos ou não). Nessa relação não há nada a ser negado, excluído ou em concorrência. Tudo concorre para a riqueza/beleza do viver de todos os seres, sem que uns sejam inferiorizados e subjugados ao existir do outro.

Nessa perspectiva, para indígenas, como nos diz Gersem Baniwa, “os conceitos e as teorias científicas, assim como os conhecimentos indígenas e outros conhecimentos existentes são formas de ver o mundo que podem dialogar entre si, complementar-se [...]” (BANIWA, 2019, p. 65). Esse é um ponto importante e difícil, no que diz respeito à racionalidade que se quer dominante. Nações originárias, como já assinalamos, são preparadas desde curumim/cunhatã para conhecer, respeitar e acolher o diferente, sem que com isso percam suas singularidades. Desde cedo são orientadas à complementariedade de conhecimentos, pois os saberes dizem respeito ao cosmos. Ter contato com modos brancos nunca lhes foi problema. No entanto, a racionalidade colonial impôs, desde a chegada, a destruição e a obrigatoriedade de seu modo de ver, pensar e estar no mundo como única, ou seja, como Verdade absoluta e imutável. E, isso produziu embates fundamentais entre as forças presentes, pois “para nós guarani o nosso *teko* [modo de ser] é dinâmico, o nosso *arandu* (conhecimento) também é dinâmico” (BENITES, 2018, p. 40). Assim, a educação escolar tornou-se um significativo campo de disputa. Pensar e fazer uma Educação Escolar Indígena Intercultural mais próxima de suas perspectivas, apesar de todos os obstáculos impostos¹¹⁹, é vital para a permanência dessas nações enquanto tal.

¹¹⁹ Inclusive com não contratação em regime de CLT de professores de nações indígenas e parca formação para esses profissionais que, em grande parte, trabalham em regime de contratação temporária.

As cunhatãs/curumins, nesse modo de ensino, “não vêm para a escola para serem instruídas, guiadas, direcionadas, como se estivessem perdidas. Elas vêm [...] para reforçar os conhecimentos do seu povo, para fortalecer a sua identidade cultural, a sua língua materna e para falar da sua própria história vivida” (idem, p. 34). Elas não são conduzidas para fora, como quer o outro tipo de educar, e sim para aprender conhecimentos tradicionais que possam potencializar sua força ancestral de acontecer. No *mbo’ê* tradicional, transportado em parte para a escola indígena, elas são, individualmente e coletivamente, ouvidas e acompanhadas com afeto e respeito no seu tempo de aprender. Ao invés de metas universalizantes correspondentes a realidades externas, observa-se com carinho o respeito e o cuidado com o Bem-viver, ou seja, com o bem do coletivo.

Nesse percurso, não cabe o critério de notas como meio de avaliação, pois ele tende a ver a cunhatã/curumim individualmente, desconsiderando a comunidade que é ela, que ela pertence. Esse critério serve apenas para introduzir lógicas perversas de hierarquização individualista e meritocrática entre membras do grupo. Nas noções guarani, *omã’e idjehe* (olhar para si) dentro de um grupo lhes faz mais sentido, pois “o conhecimento é do coletivo [...]. Quando um Guarani se auto-avalia, não está considerando apenas a sua competência individual” (ibidem, p. 35), o coletivo é tido como responsável pelo que acontece a qualquer uma/um de seus membros.

A ‘auto-avaliação’ é, portanto, um meio de pensar a respeito do esforço de cada uma/um pelo bem da coletividade. O ensinar, a partir das contribuições feitas pela pesquisadora guarani Sandra Benites, é acompanhar e estimular esforços para o diálogo, ou seja, para o exercício de lidar com o outro que tem diferentes *teko(s)* (modos de ser), em prol do bem coletivo. Isso não implica em querer eliminar possibilidades de conflitos, pois nessa *teko* não se busca eliminação do diferente, e sim encorajar a percepção/sentimento do que pode ser melhor para o grupo. E o “diálogo requer escuta com sentimento e tempo”, que implica em outras temporalidades que não o de querer corresponder a certa urgência produtiva. O investimento no diálogo requer tempo indefinido, o tempo singular de cada uma/um, visto que “quando uma pessoa não concorda, temos que esperar e explicar para que essa pessoa entenda se pode ou não pode

Segundo dados fornecidos pela PIBA (Professores Indígenas da Bahia), no reajuste salarial projetado para abril de 2022 está previsto que professores de nações indígenas da rede estadual receberão bem menos que professores não-indígenas. Ou seja, professores licenciadas das nações originárias receberão um salário de R\$1538,99, sem qualquer gratificação, enquanto professores licenciadas não-indígenas receberão um salário de R\$1925,00 e mais R\$407,00 em gratificações.

concordar com nossa ideia. A pessoa excluída, nem que seja uma pessoa só, pode desequilibrar a comunidade inteira” (ibidem, p. 47).

O *joawy* (desequilíbrio) pode adoecer toda uma nação, portanto, o aconselhamento carinhoso e o respeito dos anciões são incansáveis. Nesses termos, no modo de viver e de ensinar tradicional guarani, o diálogo ~ que implica escuta carinhosa e respeitosa aos tempos e *teko* (modos de ser) de cada uma/um ~ sobrepõe-se a lógicas meritocráticas alicerçadas em fundações hierarquizadoras com fins produtivistas e adaptativos, transmitidos nas escolas clássicas.

De acordo com Sandra, o *mbo'e* se dá no cotidiano e está ligado ao tempo de cada cunhatã/curumim, às questões/curiosidades que cada uma/um vai apresentando e se dá durante toda a vida. Nele, não há separação de condições reais de vida (ação) e razão. Ou seja, nessa *tekoha* (território) é considerado pensador(a)/sabide/sabedor(a) aquele que sabe aprender com o movimento do cosmos, com as ações cotidianas do brincar, pescar, caçar, cultivar alimentos, fazer artesanato e artefatos, colher alimentos, e praticar (tornar cotidiano o que se aprende). Pensamento e condições reais de vida, nesse modo tradicional, são intrínsecos com fins à afirmação da continuidade harmônica ~ na diferença ~ da coletividade.

Segue abaixo uma tabela ilustrativa feita por Sandra Benites (2018) com modos de educação indígena e educação (escolar) para indígenas. Nela a autora sintetiza muito bem toda a problematização que faz ao longo de sua dissertação e o que temos colocado aqui.

	Educação Indígena	Educação para o indígena
Processos e meios de transmissão	Educação informal e assistemática; transmissão oral; rotina de vida diária; inserção na família; sem escola; comunidade educativa; valor da ação (aprender fazendo); valor do exemplo; sacralização do saber; persuasão; formação da “pessoa”	Instrução formal e sistemática; alfabetização e uso de livros; provocação de situações de inserção artificiais; traslado para a sala de classe; com escola; especialistas da educação; valor de memorização - Aprender memorizando; valor da coisa aprendida; secularização do conhecimento; imposição;

		adestramento para “fazer coisas”
Condições de transmissão	Processos permanentes durante toda a vida; harmonia com o ciclo de vida; graduação da educação conforme o amadurecimento psicossocial do indivíduo	Instrução intensiva durante alguns anos; sucessão de matérias que têm que ser estudadas, dando saltos de uma para a outra; estudo obrigatório de um currículo determinado de antemão para todos
Natureza dos conhecimentos transmitidos	Habilidade para a produção total dos próprios artefatos; integração dos conhecimentos dentro de uma totalidade cultural; integração correta na organização social local	Manipulação de tecnologia importada e instrumentos de um trabalho; segmentação dos conhecimentos adquiridos; adaptação dentro de um estrato ou classe da sociedade
Funções sociais da educação	Integração das gerações com respeito à vida dos velhos; preservação e valorização do saber tradicional em vista de uma inovação coerente; seleção e formação de personalidades livres	Exclusão e troca; adaptação contínua às novidades, inclusive quando não são compreendidas; massificação no genérico

Fonte: Sandra Benites, 2018, p. 43.

Após o percurso feito pela questão da educação escolar, pensando em como a problemática indígena foi inventada no processo colonizador e como, em certa medida, nações originárias se apropriaram dela, vamos a seguir nos aproximar um pouco no que diz respeito a populações africanas, as ativações realizadas para liberar águas represadas e fazer seguir o rio por cursos forjados no ensejo das insubmissões.

O “problema negro”: racismo legislado e normativas sobre educação

Antes da abolição da escravatura, o acesso ao ensino formal, ou ao ensino das letras (alfabetização – ler e escrever) e cálculos, já era visto como possibilidade de mexer com estruturas que determinavam lugares sociais. Construir redes de irmandades entre pessoas escravizadas foi fundamental para juntar pecúlio e com ele comprar alforrias; mulheres africanas compraram alforrias de seus filhos antes das suas. Por meio dessas estratégias, mães e pais escravizados investiam na possibilidade de os filhos terem futuro diferente daquele presente que viviam, e pudessem ocupar espaços na sociedade que, até então, lhes eram impostos estar na condição de subalternização (GELEDÉS, 2020¹²⁰). Algumas pessoas africanas conseguiram furar o bloqueio feito a elas e, antes da abolição, foram escolarizadas. Entre elas estão: o jurista Luís Gama, Maria Firmina dos Reis, Adelina (a charuteira), Antônio Pereira Rebouças, André Pinto Rebouças, Pretextato dos Passos e Silva, Antônio Cesarino...

E como se deram esses acessos em plena escravização? Pessoas africanas em situação de cativo criaram secretamente grupos que funcionaram como proteção mútua contra os desmandos dos senhores, investiram no fortalecimento de tradições que se manifestavam muitas vezes no culto de religiões africanas. Também, entre si, ensinavam/aprendiam a ler, escrever e fazer cálculos. Existem alguns registros orais que dão conta de que essas/es, então mestras/es, aprenderam nas seguintes condições: ao ser filhas bastardas protegidas por seus senhores, alguns puderam frequentar escolas graças à reforma de Couto Ferraz (Decreto Nº 1.331-A/1854), que permitia escolarização primária aos que viessem de famílias com recursos. Na condição de servir à casa grande, aprendiam através da observação de estudos de sinhás e senhorzinhos; alguns poucos senhores teriam contratado professores particulares para ensinar alguns escravos, para que pudessem lucrar mais com a venda de negres alfabetizados, aptes a servir em trabalhos subalternizados considerados mais complexos (SILVA, ARAÚJO, 2005).

Outro importante dado que informa a respeito de movimentos autônomos forjados para acessar conteúdos dos ensinamentos institucionais, apesar das proibições que veremos logo a seguir, é que pessoas africanas estudadas ofereceram estudo sistematizado em escolas destinadas a população escrava, livre e liberta. Foi o caso de Pretextato dos Passos e Silva, fundador de uma escola para meninos negros (“pretos e pardos”), na capital do Rio de Janeiro (a escola funcionou entre os anos de 1853 e 1873). Antônio Ferreira Cesarino, em Campinas/SP, a esposa Balbina

¹²⁰ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/18-anos-de-cotas-na-uneb-travessias-para-educacao-antirracista-na-bahia/>. Acesso em 18/09/2020.

Gomes da Graça e as filhas Bernardina Gomes Cesarino, Amancia e Balbina, também fundaram uma escola, a “Perseverança”. Nela, suas filhas davam aulas, assim como a esposa e o próprio Antônio. A clientela era composta por meninas brancas pagantes e mulheres escravas e libertas não-pagantes. No período em que a escola funcionou, de 1860 a 1876, o Estado era obrigado a fornecer gratuitamente educação primária ~ diante de questões estruturais, o Estado pagava a escolas privadas que recebessem estudantes pobres. No entanto, em sendo africana, havia a condição estabelecida pela lei de que a frequência seria possível desde que fosse ‘livre’ e ‘com saúde’. A escola Perseverança foi uma das que recebeu incentivos públicos naquele momento. Alunas brancas e o valor pago pelo Estado bancavam as despesas que garantiam a presença de alunas negras (KABENGELE, 2009). E o terceiro caso que trago é o da professora e escritora Maria Firmina dos Reis, que fundou em Maçaricó, distrito de Guimarães, no ano de 1880, a primeira escola mista do Maranhão e uma das primeiras do país. A escola era pública e durou apenas dois anos, em parte, devido a pressões contrárias feitas pela população da região (MENDES, 2014).

Antes da suposta Abolição da Escravatura (1988), o Estado já havia entendido como necessário formalizar procedimentos em curso com relação a populações africanas e a educação escolar. Abaixo, trago alguns documentos expedidos, bem como após 1988. Assinalo que a maioria dos decretos foi firmada na capital do país, a saber o Rio de Janeiro. Isso pode demonstrar que as normativas mencionadas a seguir não têm efeito e alcance direto em todo país, principalmente nas regiões mais distantes. Contudo, firmadas na capital, com possibilidade de intervenção mais direta do governo federal, algumas tiveram alcance como normas diretivas governamentais para o restante do país ~ chegando até a regiões mais longínquas¹²¹.

Na Constituição imperial de 1824¹²², artigo 179, parágrafo XXXII, que trata da inviolabilidade de direitos civis e políticos dos considerados cidadãos brasileiros, afirma-se ser direito de “todos” o ensino primário e gratuito. E quem é considerado cidadão brasileiro nesse

¹²¹ Em algumas situações históricas o braço de controle estatal chegou em certas regiões remotas porque houve o entendimento da necessidade imperial e capitalista de expandir negócios e, nesse movimento, foi encontrando moradores pelo caminho (indígenas, por exemplo, como vimos anteriormente) que deveriam ser civilizados. Outra forma de chegada a certas regiões se deu por saberem de movimentações clandestinas de revoltas contra o sistema vigente; para repreender e aniquilar qualquer foco insurgente cuidaram de deslocar homens para os locais. Assim aconteceu com Quilombo de Palmares, Canudos, Contestado, Cabanagem, Cangaço, Movimento Pau-de-colher... e, mais recentemente, com a Guerrilha do Araguaia (que tem a ver tanto com a expansão predatória do então Estado Ditatorial, quanto com a repressão a um movimento insurgente a ele). Ao conhecer a região, implantou agentes militares e serviços que serviram de controle da população local.

¹²² Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm . Acesso em 17/12/2020.

momento? No artigo 6, parágrafo I, institui-se como cidadão brasileiro aquele nascido no Brasil, seja ingênuo (nascido de mãe escrava após a “Lei do Ventre Livre”) ou liberto. Desse modo, crianças africanas, geralmente em condição de escravidão, estavam fora da possibilidade de acessar o ensino oferecido pelo império. Seguindo, essa mesma normativa e outras mais vão apresentando orientações diferentes, a depender do estado e região do país, com relação à efetivação do “todos” e de quem vai sendo considerado cidadão.

Na Lei Nº 1/1837¹²³, que trata da instrução primária da capital do Império, em seu Artigo 3º, discorre sobre a proibição de frequentar escolas públicas. São proibidas então “1º. Todas as pessoas que padecerem molestias contagiosas” e “2º. Os escravos, e os pretos Africanos, ainda que sejam livres ou libertos”. Na prática, vemos aqui uma normativa ‘local’ que contraria o disposto na Constituição de 1824. Além dos escravizados serem impedidos de frequentar escolas públicas, africanos livres e libertos também são proibidos. O que de fato vai se efetivando na ponta é a criação de mecanismos a impedir o ensino institucional de pessoas negras.

O Decreto Nº 1.331-A/1854¹²⁴, que trata da reforma do ensino primário e secundário da capital da Corte, prevê em seu Artigo 69, inciso 3º, que as escolas públicas devam aceitar todo menino, desde que não-escravo, não portador de doenças contagiosas e que esteja vacinado. Prevê também que os colégios particulares que recebiam incentivos estatais para ensinar crianças pobres poderiam selecionar ‘a partir de seus critérios/interesses’. Ora, todos esses adendos não seriam jogos institucionais com fins a manter de fora toda a população africana que, em quase sua totalidade, era de escravos, livres e libertos, com poucas ou quase nenhuma posse e entregues à própria sorte para tratar das doenças que lhes acometiam?

Em pesquisa feita pela historiadora Surya Barros (2005), consta partes do Relatório apresentado por Diogo de Mendonça Pinto (Inspetor Geral da Instrução Pública de São Paulo), em 1855, onde questiona sobre perfis a serem aceitos nas escolas. Ele comenta: “suscitou-se dúvida si erão admittidos á matriculas os escravos, ou individuos, sobre cuja liberdade não havia certeza”. A dúvida em questão se referia “as familias repugnarião mandar ás escholas públicas seus filhos si essa qualidade de alumnos fosse aceita, e attendendo aos perigos de derramar a instrucção pela classe escrava”. O inspetor está divagando livremente acerca da preocupação com o bem-estar e a qualidade de ensino daqueles vindos de “boas famílias”: se

¹²³ Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/asphe/article/viewFile/29135/pdf> . Acesso em 17/12/2020.

¹²⁴ Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1331-a-17-fevereiro-1854-590146-publicacaooriginal-115292-pe.html> . Acesso em 17/12/2020.

isso não estaria em risco caso admitissem, no mesmo espaço de ensino, crianças oriundas da escravização. Ao final, determinou: “ordenei que não fossem recebidos nos estabelecimentos de instrução pública senão os meninos, que os Professores reconhecessem como livres, ou que provassem essa qualidade” (*apud* BARROS, 2005, p. 83). Ou seja, sua decisão contrária à matrícula de crianças africanas foi confirmada, cabendo a professores (brancos) decidirem, talvez por convicção, se aceitariam ou não ensiná-las.

O Decreto Nº 7.031-A/1878¹²⁵, sobre a criação de ensino primário e público para adultos do município capital da Corte, pressupõe o ensino público e noturno para pessoas acima de 14 anos que fossem do sexo masculino, livres e libertos (Artigo 5º). A normativa em questão tem efeito imediato para escolas urbanas, cabendo às denominadas escolas suburbanas serem abertas quando o Ministro e Secretário do Estado e Negócios do Império determinar. No entanto, quais pessoas poderiam, efetivamente, ter acesso, já que muitas, mesmo libertas, ainda permaneciam em situação informal de escravidão, e outras em situação de liberdade se encontravam em condições precárias de existência? Estar liberto significava para muitos a experiência da precariedade. Com isso, apenas àqueles considerados em situação de “legalidade” diante das leis da Corte era permitido o acesso à escolarização. Contudo, ainda, é importante perguntar em que condições se dava esse acesso, como eram as relações nesses espaços entre brancos ~ aos quais se destinavam a política ~ e os poucos africanos que conseguiam chegar. Efetivamente, como observamos nos documentos citados, essas pessoas (principalmente mulheres) foram impedidas de ocupar escolas do império.

A historiadora Cynthia Veiga (2008), ao citar alguns textos que falavam sobre a presença de poucos pobres, mestiços ou negros em escolas, serve-se deles para argumentar em favor da ideia de espaços escolares terem sido acessíveis para essas populações. No entanto, esquece de mencionar que a regra quase sempre permite exceções e que elas apontam no sentido do que elas realmente são: exceções e não regras. Usar a exceção como regra é, no mínimo, irresponsável e pode ser má-fé, que serve para deslegitimar movimentos que afirmam ter havido mecanismos estatais “legais” para impedir-lhes efetivamente de ocupar espaço de saber hegemônico, e que reivindicam reparação. Essa é uma prática academicista universalizante, portanto, cujas facetas do racismo produzidos na/pela sociedade brasileira pode ser vista a olho nu.

¹²⁵ Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7031-a-6-setembro-1878-548011-publicacaooriginal-62957-pe.html> . Acesso em 17/12/2020.

Com a abolição formal da escravidão, em 1888, o Estado se vê às voltas com o falso “problema negro”, inventado pela elite ‘pensante’ à época: o que fazer com a população preta indesejada que não pode mais ser formalmente escravizada? Ela foi entregue à própria sorte e teve que se virar para conseguir certa emancipação. O mundo do trabalho de então lhes foi hostil. Donos de fábricas e indústrias preferiam contratar imigrantes europeus para o trabalho assalariado (BARROS, 2005). Se o mundo do trabalho “livre” lhes foi tão adverso ao não aceitar seus corpos outrora usados para a escravidão real e imaginária, o que dizer da escolarização?

Certo professor de uma escola localizada no Largo do Arouche/SP, faz, em 1877, suas considerações em relatório a respeito da presença de pessoas negras na escola. Para ele, os “filhos de africanos livres” deixam “nella [escola] os vícios de que se achão contaminados; ensinando aos outros a pratica de actos e usos de expressões abominaveis, que aprendem ahi por essas espeluncas onde vivem” (BARROS, 2005, p.84). Práticas como essas estariam superadas em 1988?

No que se refere à instituição educação, gestores da área dedicaram esforço para que nas escolas públicas primárias e secundárias fossem ensinados códigos moralizantes de conduta e de adestramento via ensino da "Moral e Cívica". Ela foi pensada para fazer parte do currículo escolar como disciplina destinada a estudantes do primeiro grau e, no segundo grau, não como “curso distinto”, mas “ocupará constantemente e no mais alto gráo a atenção dos professores”. Tal direcionamento foi oficializado pela Reforma Federal de Benjamin Constant¹²⁶, sob Decreto N° 981/1890. Essa foi uma das medidas implantadas pela elite (branca e civilizadora) considerada intelectual à época (além daqueles que ocupavam altos cargos para pensar a educação, as escolas também ficaram a cargo de pessoas diretamente escolhidas pelo próprio governo). Ao prever um campo conflituoso, haja vista a chegada de ‘gente sem modos, sem boas maneiras, sem educação’..., com o ensino de códigos morais afeitos às burguesias de então, visou-se regimentar a convivência entre brancos e africanos no meio escolar. Através desse decreto, regulamentou-se também a faixa-etária para entrada no serviço: de 7 a 13 anos de idade, para o primeiro grau, e de 13 a 15 anos, para o segundo grau. Previu também ensino

¹²⁶ General Benjamin Constant Botelho de Magalhães é então Ministro e Secretário de Estado dos Negócios de Instrução Pública, Correios e Telégrafos do então Chefe do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, “Generalíssimo” Manoel Deodoro da Fonseca. Na referida reforma prevê-se inclusive aulas de exercícios militares (o que chama de “evoluções militares” e “manejo de armas”). Decreto disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-981-8-novembro-1890-515376-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 20/12/2020.

para sexos diferentes; no entanto, meninos poderiam, se necessário, frequentar escolas de primeiro grau do sexo feminino até os 8 anos de idade deles.

O Decreto Nº 982/1890, que trata da regulamentação da “Escola Normal da capital” (Rio de Janeiro), foi publicado no mesmo dia que fora lançado o do governo federal (curiosamente teve a continuidade numérica do decreto federal). Ele é incisivo no propósito de civilizar os considerados desviantes. Prevê o ensino público para ambos os sexos e o ensino da moral enquanto disciplina. Tem caráter proibicionista (era proibido fazer periódicos e outras atividades que não fizessem parte das previstas pelos gestores) e punitivista (indica suspensão de frequência à escola em até dois anos; punição de até três anos de privação do espaço em casos de serem acusados de provocar injúrias, calúnias, tentativa de agressão ou violência contra qualquer funcionário da escola; expulsão e autorização para entregar estudantes à polícia), como afirmam Márcia Araújo e Geraldo da Silva (2005).

Enfim, com diversas proibições e imposição de critérios rígidos para permitir a entrada no sistema escolar, em diversos momentos históricos o Estado burguês brasileiro buscou a todo custo manter afastadas desse meio aquelas que já eram entendidas enquanto apenas ‘pessoas de mando’. Quando entendeu não ser mais possível negar-lhes o acesso e, diante dos conflitos postos pelas consideradas famílias civilizadas que reivindicavam não ter seus filhos frequentando os mesmos espaços de ensino, além de firmar normas rígidas para domesticar alguns, o Estado criou os chamados ensinos públicos de referência, como foi o caso do Colégio Federal Pedro II, no Rio de Janeiro. Vale ressaltar, no entanto, que muitas famílias abastadas preferiram não matricular seus filhos em escolas públicas. Determinadas a evitar o contato com pessoas africanas e tudo o que representavam, contrataram inicialmente professores particulares para ensinar em suas próprias residências, ou os matricularam em escolas particulares.

Negar a entrada e permanência no meio escolar público tem sido uma espécie de arma usada para confirmar a crença na in/capacidade cognitiva de negros para pensar, aprender e criar de acordo com ditames eurocentrados (mais tarde, americanizados). Ao tempo em que desqualificam com fins a barrar acessos, mantém e aprofundam distâncias que servem à manutenção de suposta superioridade branca e, conseqüentemente, inferioridade dos demais.

As elites dominantes, desde o início da colonização nessas terras, mantiveram-se na gestão administrando vantagens; também determinaram critérios vantajosos para si a fim de medir e qualificar/desqualificar o considerado ‘outro’. Esse grupo pensa estratégias de ensino ~ cujos objetivos são instruir para civilizar segundo as letras morais e

disciplinadoras/adestradoras/assujeitadoras de corpos e mentes para formar trabalhadores e, mais tarde, afirmar certa coesão social ~ e as executam ~ como vimos em documentos citados anteriormente, visto que inspetores gerais, diretores eram escolhidos diretamente pelo governo federal.

Reformas feitas no início do Séc. XIX, como a reforma de Epiácio Pessoa, sob o Decreto Nº 3.890/1901; a de Rivadávia Corrêa, Decreto Nº 8.659/1911; a de Carlos Maximiliano, Decreto Nº 11.530/1915; e a reforma João Luís Alves, Decreto Nº 16.782-A/1925, dão ideia de (aparente) descentralização da gestão educacional pública primária e secundária brasileira. Nesse percurso, escolas passaram a ser geridas pelos estados e diretores começaram a ser escolhidos por professores dos estabelecimentos. No entanto, a descentralização e diminuição da elitização no ensino sempre foi uma farsa, já que houve negação objetiva e material para que pessoas africanas oriundas de espaços urbanos ocupassem os ambientes escolares enquanto estudantes. Posto isso, o que dizer enquanto gestores e professores? Como vimos, a doença foi um impedimento para matrícula e permanência na escola, a pobreza extrema levou pais a não terem como comprar materiais e roupas exigidas e crianças passavam a trabalhar fora de casa ainda cedo ~ assim, também não conseguiam chegar à escola.

Em 1858, o inspetor geral de São Paulo, Diogo de Mendonça Pinto, apresenta queixas recebidas sobre pais que não levam os filhos à escola.

Todos os Inspectores de Distrito me remetem queixas sobre a incuria dos chefes de familias. Nem as escholas matriculão o numero de meninos que podem e devem receber esses conhecimentos necessarios á todo o homem, denominados primeiras letras, e nem os que se matriculão se conservão por todo o tempo preciso para completarem a instrucção (Relatório do Inspetor Geral da Instrução Pública da Província de São Paulo, 1858, p. 11). (apud BARROS, 2005, p. 83).

Decretos estatais, ao invés de considerarem condições reais para ingresso, criminalizam-nas e multam pais por não obedecerem às leis federais, que tornaram compulsória a educação escolar. No Decreto Nº 1.1331-A/1854, mencionado acima, já estava previsto a criminalização das famílias que não estivessem em dia com a educação. Em seu Art. 64 versa que “paes, tutores, curadores ou protectores que tiverem em sua companhia meninos maiores de 7 annos sem impedimento physico ou moral, e lhes não derem o ensino pelo menos do primeiro gráo, incorrerão na multa de 20\$ a 100\$ [...]”. Após a averiguação, avaliações posteriores seriam realizadas de seis em seis meses. Em caso de reincidência, a multa seria dobrada. Em relatório apresentado por um professor sobre as condições de ensino da escola em que trabalhava, no

Largo do Arouche/SP, em 1877, queixa-se ainda da pouca frequência dos meninos negros e os consideram pouco interessados (BARROS, 2005).

Esses e outros mecanismos colocados como empecilhos ao acesso da população africana não ficaram no século XIX. Eles foram mudando de roupagens e sendo sofisticados. Exemplos citados por Barros (2005), cujos depoimentos são de pessoas escolarizadas nas primeiras décadas do século XX, narram situações, dentre tantas, como não ter ‘vestimentas adequadas’, ter que faltar a escola para trabalhar na feira com os pais, e crianças não terem responsáveis para fazer matrículas. Essas e outras circunstâncias funcionam como dificultadoras para ingresso efetivo dessas populações à escolarização. Portanto, o processo de descentralização, ‘democratização’ das gestões e do quadro de professores, no início de Séc. XX, foi apenas uma medida para camuflar o racismo atuante nesse importante espaço de saber/poder.

Passado brevemente por decretos, que ora eram explicitamente federais e ora de capitais de estados sudestinos como Rio de Janeiro e São Paulo (mas que em alguns momentos tiveram funções de serem uma espécie de laboratório para replicação em demais estados da federação), ateremos-nos um pouco, a seguir, sobre alguns editados na Província do Grão-Pará e Pará. A respeito das reverberações locais ~ lá na ponta, nas margens, ao mesmo tempo país adentro/de dentro ~, trazemos algumas situações e questões acerca de experiências com o ensino escolar em Palestina do Pará.

A ‘instrução’ na Província Grão-Pará¹²⁷, Pará e em Palestina do Pará¹²⁸

Entendendo a importância da educação para o projeto civilizatório, a Corte se ocupa de cuidar da preparação de professores para servir como meios de transmissão de suas ideias e doutrinas de dominação. Assim, escolheu adotar modelos de educação coletiva, denominada Ensino Mútuo ou Monitoral para a primeira escola normal pública do país, a Escola Normal de Niterói (1835), na cidade de Niterói, Província do Rio de Janeiro. O modelo escolhido foi francês: obra do Barão de Degerando, de título "Curso Normal para Professores de Primeiras Letras ou Direções relativas a Educação Physica, Moral e Intellectual nas Escolas Primárias" (BASTOS, 1998).

¹²⁷ Região administrativa do final do período colonial, 1821 à 1889, quando passou a ser estado do Pará ~ em tupi-Guarani Pará significa rio-mar, em referência feita por indígenas ao encontro dos rios Amazonas e Tocantins.

¹²⁸ As normativas editadas na Província Grão-Pará e citadas nesse redemoinho de rio estão disponíveis em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8639969/7530>. Acesso em 14/01/21.

O referido material, de 1832, foi traduzido e impresso pelo Império em 1839. Importante ressaltar aqui, novamente, que os processos adotados pela capital do império serviram como experimentos a serem reproduzidos pelo resto do país. A Província do Grão-Pará, por exemplo, sob Lei Nº 33, de 30 de setembro de 1839, que trata da instituição de uma Escola Normal na cidade de Belém, em seus artigos 1º e 2º, determina a adoção e reimpressão do curso para professores primários criado pelo Barão Degerando, traduzido no Rio de Janeiro. Complementando essa determinação, sob a Lei Nº 75, de 28 de setembro de 1840, o presidente do Grão-Pará, João Antônio de Miranda, autoriza a compra de quantos exemplares fossem necessários para Escolas de Ensino Primário da Província.

Em 28 de junho de 1841, sob a Lei Nº 97, que versa sobre a instrução primária ensinada em escolas, destinada a “todos os cidadãos” ~ em referência à Constituição Federal de 1824 ~, inclusive para pessoas de ambos os sexos, a Província do Grão-Pará volta a instituir o método de ensino de instrução primária do Barão Degerando como referência primeira. Com efeito, essas replicações de modelos europeus prontos vão funcionando como estratégias de homogeneização (vertical) ao desconsiderar especificidades locais. Mimetizando ensinavam alcançar reconhecimento enquanto nação¹²⁹ moderna aos moldes europeus.

≈

Permitindo-me abrir um parêntese acerca da instrução primária prevista pelo império e destinada a ‘todos’, inclusive para os dois sexos, é importante tecer a respeito de suas contradições. Efetivamente, em outras letras da lei, como no Regulamento de 5 de fevereiro de 1852 da Província Grão-Pará, artigo 22, se é enfático: “Não serão admitidos à matrícula os meninos que tiverem moléstia contagiosa, e os que não forem livres”. Ou seja, o “todos” a quem se destina as vagas para o ensino se limita a: desde que não seja muito pobre (preto e indígena), escravo ou liberto. A população africana, portanto, fica de fora do que pode ser considerado ‘cidadão’.

Nas escolas normais, os professores primários seriam instruídos a repassar, para demais professores (considerados virtuosos), procedimentos de ensino aprendidos quanto a instrução física, intelectual e moral-espiritual (cristã católica romana). Crianças, nessa concepção, precisariam ser regeneradas socialmente e ensinadas a ser cidadãs sabedoras de seus deveres, obedientes às leis e submissas aos interesses de um suposto coletivo. Segundo, após a formação

¹²⁹ Nação e não nações como é o caso da Pindorama repleta de nações originárias com várias expressões culturais e línguas.

de docentes, esses seriam alocados em locais estratégicos, inclusive em localidades mais distantes da capital, desde que ali tivesse o número mínimo de pessoas em período escolar; ou seja, nem ‘todes’ em idade escolar tinham acesso ao ensino. E aqui entramos no terceiro ponto que gostaria de chamar a atenção, a previsão de instrução para os dois sexos. No “todos” a que se destina o ensino da Corte, de antemão pessoas do “sexo feminino” não são passíveis de serem instruídas no documento dessa Província.

Como vimos, temos limitações para ingresso principalmente de crianças do sexo feminino e daqueles que eram considerados pobres: isto é, em sua maioria, meninos africanos e originários (sobreviventes de massacres e expulsos de seus territórios, bem como os nascidos de estupros causados por homens brancos a mulheres indígenas), em situação de escravidão e os que não residiam em grandes centros, como a capital.

Quanto às mulheres, quando passaram a ser aceitas nas escolas, impunha-se como condição ao acesso a existência de ambientes próprios de instrução (não existia ensino misto) e, se no caso de meninos, era necessário ter no mínimo 15 crianças em período de escolarização para instituir turma de ensino, para elas era necessário ter no mínimo 20 alunas¹³⁰. Ora, através dos relatos das mulheres presentes nesta tese, sabemos que, também em consequência da construção social patriarcal de que ensino intelectual era exclusivo para homens, mulheres eram impedidas pelos próprios pais (e maridos) de frequentar espaços escolares. Segundo alguns relatos orais, havia a crença de que mulheres, ao irem para a escola, poderiam se perder (deixar de ser virgem) e passar a ser do mundo (consideradas putas, vadias...), pior cenário que os pais poderiam prever para suas filhas. Fechando parêntese gigante...

≈

Em meados do Séc. XIX, formar professores no império, especificamente na Província do Grão-Pará, é inserido no bojo de projetos político-empresariais, que visavam instruir para superação daquilo que chamavam ‘barbárie dos sertões’, desordens das ruas e respostas às demandas do sistema político-econômico de então. Viam como importante instruir a população

¹³⁰ Lei Nº 203, de 27 de outubro de 1851, Artigo 2º: “O presidente da província estabelecerá as escolas do 1º grau da instrução primária em todas as localidades da Província, em que possam reunir-se de 15 a 30 meninos; e as do 2º grau naquelas que possam concorrer de 30 a 100”. Ainda, no Artigo 5º, versa: “O Governo da Província poderá criar novas escolas para meninas, logo que para elas concorram de 20 a 80”. Vejamos, no caso de criação de escola para “meninos”, a província “estabelecerá” os ambientes de instrução. O termo assinalado dá o tom de ordenamento, é afirmativo no que diz respeito à clientela masculina. No entanto, quando se refere à instrução das “meninas”, o termo “poderá” denota tom errático. É uma proposição de algo que apenas poderia acontecer; não é urgente, tampouco importante ocupar-se do ensino das mulheres, talvez porque elas, desde o seu nascimento, são de responsabilidade de homens. Na Lei Nº 664, de 1870, se é mais afirmativo no texto, usa-se “haverá” escola para “sexo feminino”. No entanto, ela poderá existir com a condição de a frequência ser superior a 20 estudantes.

pobre para estar apta ao que seria necessidade do progresso ~ mais que instruir para a necessidade de indústrias, entendiam como indispensável criar a necessidade da mesma, pois sua existência daria aura de inteligência onde quer que estivessem instaladas. Ao constar que a população da região vivia bem em sua relação com a mata (que lhes dispunha do necessário para a subsistência), o presidente da Província do Grão-Pará, Couto de Magalhães (PARÁ, 1864), afirma que se não há necessidade de indústrias, cria-se “civilizando” por meio da “instrução”, essa entidade produtora de subjetividades.

O projeto de aumentar a arrecadação era o grande mote dos projetos civilizatórios arquitetados pelas elites presentes na região. No Grão-Pará, a arrecadação com a exportação de produtos regionais¹³¹ significava modernização do local e estar como destaque nacional no nível de produção e exportação de produtos (mantendo a vantagem econômica sobre São Paulo que estava logo atrás, em segundo lugar, no ranque alfandegário). Nesse sentido, a instrução era tida como meio a alcançar os níveis de desenvolvimento desejados para serem entendidos enquanto povo superior nos moldes europeus, visados pela elite de então. A capital da província, nesse processo, passou por uma espécie de limpeza: ordenação das ruas, construções arquitetônicas para se parecer com uma cidade europeia desenvolvida e sua população educada para o trabalho/servidão, a obediência, o amor às normas determinadas pelas elites... A partir da capital, o banho de civilização se espalharia pelo interior na medida em que entendessem ser necessário explorar (terras e pessoas) e industrializar para alargar as arrecadações da província (MALHEIROS e ROCHA, 2013). Assim, o modelo de ensino a ser adotado deveria servir a esses interesses específicos: propagar ideais de ordem, progresso e civilização.

A educação formal em Palestina do Pará/PA

A micro-região fronteira com o Tocantins, abraçada pelo Araguaia, prima-irmã do Maranhão, onde está localizada Palestina do Pará, é também uma região formada por entroncamentos de várias origens, culturas e modos de ser e estar no mundo em solo paraense. Desde os migrantes em labuta buscando acontecer fora do julgo do senhor/patrão, ao senhor branco em busca de transformar vidas em recursos para lucro próprio.

¹³¹ As riquezas regionais exploradas comercialmente naquele momento eram: borracha, cacau, castanha do Pará, arroz, algodão, madeira, guaraná, couros, cravo, pimenta-do-reino, urucum... O minério era então vendido como bem potencial a ser explorado.

Até a geração de minha mãe, por exemplo, nascida em 1959, não existia escola no lugarejo. Algumas pessoas tinham contratos temporários com o Estado e davam aulas em suas próprias casas. As mulheres que nos narram a labuta desses tempos, por exemplo, com exceção de uma, a Elizabeth, não estudaram quando ainda crianças. Algumas, como a Zefa, moravam em zonas rurais, distantes dos centros que tinham escolas. Assim aconteceu também com Maria de Natal França Silva e Silva. Ela morava na zona rural de Colinas/MA e apenas aos 11 anos, em 1965, foi ficar com a avó na cidade para que pudesse estudar. Lá, em escolas, pode estudar até o Curso Normal, o que equivale hoje ao Ensino Médio.

Natal foi professora de minha mãe (então adulta e mãe de quatro filhos vivos), no ginásio (hoje, Fundamental II), por volta do ano de 1986 e, mais tarde, foi minha professora também do ginásio, em meados de 1994. Diante da situação de extrema pobreza, falta de perspectiva de emprego em sua cidade e do convite feito por uma professora de Palestina à época, mudou-se com a possibilidade de trabalhar como docente no ginásio que seria aberto naquele mesmo ano, 1980. E assim aconteceu. Até aquele momento, conta Natal, no lugarejo do município de São João do Araguaia existia apenas o primário, que funcionava como uma espécie de curso intensivo. Em março de 1980, com sua colaboração enquanto docente, inauguraram a 5ª série, no ano seguinte a 6ª série, até que em 1983 estava instalado tudo o que chamamos hoje de Ensino Fundamental II. No ensejo, as séries (hoje, anos) do então primário (hoje Fundamental I) foram desmembradas em séries únicas (1ª, 2ª, 3ª e 4ª). Nos anos seguintes à sua chegada, mais professoras maranhenses vieram compor com a nova realidade escolar daquela localidade¹³². Por volta do ano de 1983, ela e demais professoras receberam formação em Belém (Curso Estudos Adicionais¹³³) para se tornarem oficialmente aptas a lecionar também no ginásio.

O 2º Grau (hoje Ensino médio), como Curso Magistério, foi instalado no local em 1986 em forma modular, via Sistema Modular de Ensino (SOME), sob responsabilidade do Instituto de Educação Estadual do Pará (IEEP), e funcionou até 1999¹³⁴. No sistema modular de ensino, as matérias/disciplinas eram ensinadas por professores oriundos de Belém, em módulos que

¹³² Ao começar a trabalhar assinavam contratos temporários com o Estado, algumas apenas com o município, e com 5 anos de prática eram efetivadas como servidoras do Estado e/ou do município.

¹³³ Curso fundado com base na Lei Federal Nº 5.692/1971 cujo objetivo era formar servidores da educação que não tinham acesso à formação universitária para o exercício da docência junto às séries de 5ª a 8ª. Essa modalidade de formação funcionou até o início dos anos 2000, quando houve o processo de interiorização das universidades públicas.

¹³⁴ Um ano após eu ter concluído o curso.

duravam no máximo três meses. Desse modo, em cada ano do curso Magistério (3 anos ao todo) tínhamos três módulos com algumas disciplinas.

Como a cidade (e até hoje, ano de 2022) não teve a quantidade mínima de estudantes (301) exigida para a implantação do Ensino Médio autônomo, até 2005 ele funcionou como uma espécie de extensão de escolas com Ensino Médio existentes em Belém e depois em Marabá¹³⁵. A partir dessa data, segundo a professora Natal, passou a funcionar de modo autônomo (deixando de ser extensão de outras escolas) com sede na Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio 21 de Abril. Para isso, somou-se o número de estudantes do Ensino Médio de todo o município, incluindo os de vilas (onde ainda hoje funciona sob o modo de sistema modular), para se ter o número mínimo de estudantes exigido.

E que interessante! A professora Natal, atualmente aposentada, conta-nos que quando chegou em Palestina, nossa Zefa, da atual narrativa, era uma das professoras do ensino primário. Em várias ocasiões em que estivemos juntas e que ela contava sua versão da história local, jamais mencionou que foi alfabetizadora. Apenas disse de sua ocupação enquanto servidora de serviços gerais e atendente nos Correios da cidade. Como pensar essa questão? Ela era uma grande entusiasta da educação, de sua história de labuta para conseguir ser alfabetizada, por que não mencionava a respeito de sua contribuição como alfabetizadora?

Lutas emancipatórias negras/africanas e o ensino escolar

Assim como já enunciamos nessa curva de rio, a labuta pela existência e por uma existência liberta de represas, nunca foi perdida pela população negra trazida para a Pindorama invadida e golpeada. Pessoas negras guardavam pecúlios, compravam liberdade dos seus para torná-los aptos ao estudo escolar, entendido então como um meio para se munir de conhecimentos a fim de fazer enfrentamentos desde dentro dele.

As questões levantadas pelas elites brasileiras pouco antes e após a abolição estavam em criar condições para se formar a ideia uniformizada de nação brasileira enquanto civilizada nos moldes europeus. A população negra era vista enquanto grupo devasso, sem lei que, após a libertação, precisava ser civilizada; isto é, educada para se tornar ‘boa’ trabalhadora “livre” e

¹³⁵ Após o IEEP, no ano de 2000 o Curso Magistério de Palestina passou para a responsabilidade da Escola Estadual Plínio Pinheiro Neto, e, a partir de 2004, já Ensino Médio regular, passou a ser extensão da Escola Estadual de Ensino Médio Prof.ACY de Jesus Neves de Barros Pereira, as duas últimas escolas com sede em Marabá/PA.

“cidadã”. Assim, a escola da república, munida de herança imperial, ficou com a incumbência de educar as procedências de pobreza e de cor (BARROS, 2005).

A condição para a “verdadeira liberdade” estaria na instrução. Em 1870, o político e intelectual Aureliano Tavares Bastos, ao questionar o que oferecer aos “degradados” que sairão das senzalas, é categórico: “baptismo da instrução”. Prevendo necessidade de sustentar suposta escassez de mão-de-obra pós-escravidão, reserva a eles o “ensino”, visto como “agente invisível”, que “centuplicando a energia do braço humano, é sem duvida a mais poderosa das machinas de trabalho” (BASTOS, 1937 apud BARROS, 2005, p. 81). Ou seja, por meio do ensino, as elites brasileiras adestrariam a população negra a desenvolver apreço pelo trabalho, esse ser supremo que “dignifica o homem”, afirma a máxima presente nos campos de concentração nazistas.

As “escolas de primeiras letras é que são chamadas a semear por todas as classes o respeito à Lei e aos seus executores, a inclinação ao trabalho, o amor à ordem, e, em uma palavra todas as sãs doutrinas de justiça e de moral, sem as quaes a Sociedade se desmantela” (BARROS, 2005, p. 82), resume o Inspetor Geral da Instrução Pública da Província de São Paulo, em seu relatório de 1855¹³⁶. Os alicerces da sociedade de então consistem na solidificação do ensino como via para transmissão de valores fundamentais à elite branca/hétero/patriarcal. E, assim, as escolas foram avançando e chegaram aos bairros populares, cidades mais afastadas dos grandes centros e nas fazendas (em ritmos e qualidades diferentes já que se os filhos dos fazendeiros e outros mandatários estudavam em colégios de capitais, essas escolas em fazendas eram destinadas às crianças filhas de pessoas empregadas). Era missão catequizar uns para aprender a mandar, e os demais, para servir.

Gerentes da elite capitalista têm historicamente feito do ambiente escolar local de transmissão privilegiada de conteúdos impostos enquanto universais, em detrimento e desqualificação dos saberes e acontecimentos históricos de grupos minorizados (epistemicídio). A negação da existência de povos africanos e originários dotados de saberes, com ciências próprias e inteligências, tem sido a marca do modo de operação da instituição escolar. Quando abordam as histórias de insurgências desses povos, o fazem de modo a criminalizá-los. As escolas e meios acadêmicos, desse modo, não favorecem e muito menos encorajam à disputa

¹³⁶ Esse texto me remete de imediato ao documento pombalino “Diretório dos índios” no que se refere aos objetivos a serem alcançados com a civilização dos “índios”: respeito à lei, às elites que a inventa, estima pelo trabalho e amor à ordem e à moral (do Estado).

por versões históricas (pluralidade). Em nome da versão ‘única’ e ‘verdadeira’, e de sua propagação enquanto História Oficial, elas têm massacrado saberes e seus agentes.

O ambiente escolar, portanto, tem sido historicamente o primeiro espaço em que erês e curumins/cunhatãs vivenciam a negação e humilhações raciais, a produção social sistemática de pessoas dessas populações enquanto intelectualmente e emocionalmente incapazes, e incorrigíveis (trombadinhas, pivetes que carregam genes da degenerescência). Estamos nos referindo a um sistema desde o início colonizador e civilizador que educa em aversão ao pertencimento racial, na medida em que promove e introjeta seus ideais da miscigenação. Meios acadêmicos, a propósito de exemplificação, têm produzido divagações teóricas que servem de embasamentos para tornar inimiga qualquer perspectiva e tentativa de afirmação de zonas de pertencimentos grupais fora da concepção ‘tornar-se branca’.

A educação formal não está implicada com o investimento efetivo no presente e no futuro dessas crianças. Para dar passagem à potência de existir, ela precisa deixar de estar implicada em reforçar o sistema de dominação, garantindo a supremacia da versão que favorece crenças sobre os ‘outros’. Tomar esses espaços, cuja presença de crianças é obrigatória e é um meio privilegiado para preparar pessoas que irão ocupar determinados lugares (como os de decisão a respeito de suas vidas, por exemplo), nos quais conteúdos pedagógicos são definidos pelos “racialmente hegemônicos” (CARNEIRO, 2005, p. 283), é uma estratégia vital para essas populações.

Nos planos da população preta, a emancipação real é a perspectiva que os faz tomar a escolarização como meio estratégico. Das(os) poucas(os) negras(os)/pardas(os) que puderam ingressar e permanecer no ensino formal, algumas(uns)

formaram uma nova classe social independente e intelectualizada. A mobilização desta classe configurou-se como um mecanismo de auto-proteção e resistência, servindo de base para a (re)organização das primeiras reivindicações sociais negras no pós-abolição e o surgimento dos movimentos negros (ARAÚJO E SILVA, 2005, p. 73).

Grupos reunidos em movimentos negros passaram, a partir da década de 1920, a reivindicar valorização de si e de suas culturas, assim como acesso à educação como meio para sair da condição produzida como de vulnerabilização, que os mantinham assujeitados aos modos predatórios e exploradores. A aposta tinha como força motriz o entendimento de que para mexer com a estrutura racista hierarquizadora era necessário se munir dos conhecimentos dos dominadores para, por dentro, fazer ruir as bases subalternizadoras.

Como estratégia de enfrentamento ao racismo que impedia voluntária e involuntariamente a entrada e a permanência (quando conseguiam chegar) de pessoas negras à educação pública, e em resposta à violência sofrida por essa população nos espaços de ensino institucional, movimentos negros fundaram suas próprias escolas. Assim aconteceu com a associação “Centro Cívico Palmares” (1926-1929), em São Paulo, e o movimento também paulista “Frente Negra Brasileira”, fundado em 1931. Esses espaços, bem como encontros de articulação e formação, jornais impressos etc., tornaram-se territórios ricos (étnico-plurais), seguros, livres das conhecidas violências racistas, de valorização e afirmação de sua cultura e pertencas (ARAÚJO E SILVA, 2005). A educação, portanto, passa a ser um campo de disputas entre forças que a tomam desde sempre para manter lugares e as que querem transformação real das condições de existências da população negra no Brasil colonizado.

Como tomar efetivamente as engrenagens de ensino conservador e nele (subvertendo-o) fazer brotar fontes subjetivas emancipatórias para populações negras, indígenas/pindorâmicas, ribeirinhas (dando ênfase às mulheres, pois na sociedade patriarcal em que vivemos as mulheres de nações originárias e africanas/negras são sempre as mais prejudicadas), trans/travestis, pessoas com deficiências...? A grande filósofa Sueli Carneiro ~ escritora, ativista e fundadora da organização político-social de mulheres negras “GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra” ~ nos coloca algumas pistas.

Para essa importante pensadora brasileira em sua tese de doutorado (2005), desaprisonar o olhar e o desejo das maquinações racistas colonizadoras é condição fundamental para produções de subjetividades emancipatórias. Com o aporte de bell hooks (2013), afirmamos ser necessário aprender e ensinar a transgredir fronteiras do preestabelecido (que estimulam sua manutenção ~ bem como sistemas de dominação ~ por meio de práticas de ensino uniformizantes, assujeitadoras e adestradoras) de produções materiais e subjetivas quanto às populações originárias e africanas. Para hooks, nesse processo, o entusiasmo, o prazer ao ensinar e aprender são elementos fundamentais, pois estão relacionados ao interesse uns pelos outros, à valorização da presença de cada uma no caminho, mais que apenas pelas ideias.

Diferente de práticas educacionais afastadas dos modos de vida de estudantes e focadas na transmissão, memorização, armazenamento de informações (sistema de educação bancária) e na produção de obediência, bell hooks defende uma pedagogia que chama de Pedagogia Anticolonial. Essa ideia é inspirada nas ricas contribuições do educador brasileiro Paulo Freire, cuja “Educação como Prática da Liberdade” (1967/2015) é possível, caso ela viabilize

processos que levem a engajamentos políticos e sociais pela transformação da realidade em que se vive.

A prática educacional na instituição escolar, defende Sueli Carneiro (2005), precisa estar alimentada de inserção coletiva de formação e de ativismo¹³⁷, em prol da transformação social para todo o corpo social negro. Ela está dizendo a respeito da importância dos movimentos sociais negros em sua dimensão também educativa de formar sobre a história dos povos negros que habitam o país (antes, durante e após a escravização, bem como a riqueza de suas origens e ciências) e do vir a ser, que se quer enquanto negras na sociedade brasileira. Ou seja, com a formação compartilhada nesses movimentos (sempre coletivamente e através das próprias diretivas construídas) e de posse dos espaços de ensinamentos institucionais, é mais possível torná-los ambientes de fortalecimento de pertencimentos e engajamento em projetos comuns, quais sejam de se manter vivos, sobreviver e acontecer como queira, assim como fizeram seus ancestrais.

Dos efeitos do revezamento entre teoria (nos meios escolar e acadêmica) e prática ativista, observa-se um sentimento/percepção de alargamento de si no encontro com o coletivo de pessoas que são consideradas irmãs.

aparece como a combinação de vários fatores e várias conquistas: de uma subjetividade autônoma capaz de confrontar os mecanismos de assujeitamentos, de saberes que suportam esses processos emancipatórios, de espaços de confrontação dos poderes, saberes e modos de subjetivação de uma perspectiva de emancipação de coletividades subordinadas, notadamente negros e mulheres (CARNEIRO, 2005, p. 318).

Na perspectiva de emancipação coletiva do povo preto, a ética do ‘cuidado de si’, cunhada pelo filósofo francês Michael Foucault (1984), como maneiras de se conduzir a partir de referências éticas que o constituem, matéria principal a embasar condutas morais, é confundida com a ética do cuidado com o outro, “constituindo uma estética da existência que tem na emancipação coletiva da racialidade sujeitada, o sentido da vida” (CARNEIRO, 2005, p. 324). A prática do cuidado de si desse povo, embasada nos códigos ético-estéticos de sua existência, quais sejam de poder viver, sobreviver e poder vir a ser sendo, é compartilhada por irmãos/irmãs. Ou seja, ele é inseparável do cuidado com pessoas que compartilham a experiência de ser preta num sistema racista. O saber, embutido de poder (viver e ir sendo), é compartilhado entre iguais na afirmação do básico ao mais sofisticado movimento que faz da vida criação.

¹³⁷ Ativista enquanto alguém que ativa afetos, memórias, potências, provoca situações. Essa ideia é desenvolvida por Edson Cardoso, uma das pessoas entrevistadas por Sueli Carneiro em contexto de elaboração de sua tese.

Estamos falando, inspiradas em Sueli Carneiro, em forjar uma educação apta a acolher e facilitar a produção de subjetividades autônomas capazes de encorajar e dispor de recursos para fazer enfrentamentos coletivos diante de mecanismos sociais de assujeitamentos. Práticas de ensino que sejam emancipatórias ao facilitar o ‘reconhecimento’ de irmãs de rExistência presentes nesses espaços. Práticas que destituam produções de conhecimentos dominadores/assujeitadores e viabilizem transmissão e produção de conhecimentos cotidianos que dizem respeito à arte de viver também em meio à subordinação e sobreviver a ela com gingado no corpo e o canto/música na garganta. Estamos, enfim, nos referindo à educação como cuidado de si.nós.

Petronília Maria da Silva, minha avó materna, foi alfabetizada quando adulta. As vistas não estavam boas, então ao pegar algo para ler (o que fazia com frequência), sentava-se na porta da sala onde tinha mais luz e lia vagarosamente e vigorosamente com gosto. Ao terminar a leitura, levantava a cabeça e olhava pra gente com os olhos brilhando e um sorriso orgulhoso. Era bonito de viver! Ao falar a respeito de educação para um trabalho acadêmico, ela inquietava: “Hoje vejo uma pessoa que tem grau [estudo] e não sabe lutar pelos direitos, pelas pessoas, não luta por ninguém. Só sabe dizer eu sei ler, mas lutar pra conseguir, nada. Não sabe lutar” (GOMES, SOUSA, 1995, p. 27). Diz também que às vezes pessoas aprendem a ler, mas permanecem alheias ao que está acontecendo. Vê as coisas, mas faz de conta que não vê, “o trabalho taí, mas não luta por aquilo, pra conseguir nada, não luta pelo irmão, não luta por ninguém, pela vida, né? (idem, p. 18)”. Para D. Petronília, a Donila, era inconcebível ter sido alfabetizada e não ampliar o senso de estar implicada com a luta por melhoria de condições de vida. Ou seja, que não esteja ainda mais comprometida com a luta coletiva pela transformação da realidade social em que se está inserida. Com esses questionamentos, ela interroga também o sistema de educação formal que não ‘educa’ para defender a irmã, a vida.

Observemos, bell hooks e a Donila, minha avó, estão dizendo de práticas pedagógicas que não estão a serviço da manutenção e assujeitamento a sistemas de dominação, mas de maquinações que transgridam a represa, que mantém águas presas e façam desvios libertadores (até prefiro a ideia de implosão da represa) no curso artificial arquitetado pelo sistema capitalista de produção. Na perspectiva da educação como prática de liberdade, a vontade de saber está ligada à vontade de ser (portanto, implica conhecer, acompanhar, valorizar e importar-se com as pessoas envolvidas no processo). Liga-se também à teoria (pensar os grilhões que aprisionam) e à prática (plantio, acompanhamento do crescimento cuidando dos brotos, regando-os e retirando ervas que podem sufocá-los...). Elas são indissociáveis, assim

como mente, corpo e espírito. Dessa maneira, saberes aprendidos no cotidiano são indissociáveis de saberes aprendidos em sala de aula e no meio acadêmico. O aprendizado é libertador se é uma prática coletiva de plantio em que todos os envolvidos estão implicados ativamente em/com todo o percurso.

Tramas des herdeires de Ananse

Zélia Amador de Deus é uma grande artista paraense amazônida, ativista de movimentos negros, inclusive na academia (Universidade Federal do Pará/UFPA) onde é professora desde 1978. Nesse espaço, fundou o Grupo de Estudos Afroamazônico e, em Belém, co.fundou, em 1980 (em meio à repressão da Ditadura Empresarial-Militar no Pará), o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA). Tem licenciatura em Letras e doutorado em Ciências Sociais pela UFPA, mestrado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais e é uma importante referência nacional (mesmo que os epistemicídios regionais sejam tão atuantes), na luta pelas ações afirmativas e cotas nas universidades para a população africana/negra.

De acordo com suas preciosas contribuições presentes na tese “OS HERDEIROS DE ANANSE: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade” (2008), as tramas tecidas por pessoas e grupos negros para aprender a ler e escrever na língua do senhor, ingressar na educação formal, bem como criar espaços ‘internos’ de aprendizado e, conseqüentemente, de fortalecimento da história, cultura e do corpo negro/africano em diáspora, inscrevem-se no que ela nomeia de estratégias de rExistência des herdeires de Ananse.

Essas estratégias cotidianas são fios tecidos meticulosamente por Ananse para fazer seu povo permanecer vivo e em posição de “negociação”. Elas são, nas palavras de Zélia, “ações componentes” (DEUS, 2008, p. 139), córregos estreitos e rasos que vão dar no grande rio, grande porque composto por diversos córregos, riachos... São ações sem causar muito alarde, que se fazem no movimento discreto das raízes que vão se expandindo por debaixo da terra ~ fortalecendo e oferecendo nutrientes suficientes para que a parte visível delas cresça frondosa.

Nos navios, através do Oceano Atlântico, foram atravessados de modo forçado não apenas pessoas negras para a escravização, e sim, também, narra Zélia Amador, suas entidades, “valores civilizatórios, visões de mundo, memórias, ritmos, cantos, danças, dúvidas existenciais, alteridades lingüísticas; enfim, suas histórias e culturas” (idem, p. 126). Dentre

todo esse arcabouço existencial~epistemológico, estava presente histórias de/sobre Ananse. Elas fazem parte da cultura *Fanti-Ashanti*¹³⁸.

Conta-se que certo tempo não havia histórias para contar, porque elas pertenciam ao Deus do Céu, Nyame. Ananse, a aranha astuta, foi quem negociou e conseguiu recuperá-las e desde então seu povo tem, cria e transmite histórias. Zélia se utiliza de uma dentre tantas versões atribuídas a Ananse, a deusa Aranã transformada em aranha, para narrar o que ela chama de “fenômeno sócio cultural desencadeado em decorrência do tráfico de africanos para o continente americano” (ibidem, p. 19). A imagem viva da aranha, que se utiliza de diversos artifícios para superar o inimigo, é “capaz de tecer laços de solidariedade entre seus filhos dispersos sob o jugo de uma intensa dominação” (ibidem)¹³⁹. Desse modo, a figura Ananse significa “a possibilidade de vencer aquele que guarda todo o tesouro das histórias e transformar os herdeiros de Ananse em autores de sua própria história” (ibidem).

Assumindo o papel de herdeira de Ananse, Zélia narra e documenta, como protagonista, certo momento de movimentos negros no Brasil ~ trabalho esse que geralmente é feito por quem ocupa certos lugares raciais e sociais e tem a ‘licença poética’ de nomear movimentos resistentes à escravização como violentos ou ressentidos, bem como considerar essas gentes com patologias social e biológica. Enquanto herdeira de Ananse, a autora recuperou do poder do deus dominador as histórias de seu povo e narra de dentro e por dentro. Ela se propõe e faz uma versão histórica para, assim, afirmar o papel estratégico de construir e contar histórias de lutas e rExistências de suas gentes produzindo subjetividades acolhedoras e encorajadoras de gentes protagonistas, que forjam mundos potentes.

Na travessia forçada do Atlântico veio um verdadeiro “arsenal”, conta a autora, capaz de fazê-les ressurgir ao horror da travessia, das condições de escravização e agir em favor da vida contra a opressão. As ações passaram por atos como o suicídio; abortos de filhas dos senhores escravocratas e os gerados com seus companheiros (para evitar que fossem também escravizados e/ou aumentar o número de pessoas sob posse desse negócio macabro); envenenamento dos senhores realizado por mulheres africanas escravizadas nas cozinhas da casa-grande...

Até aqui, referimos-nos a ações que correm o risco de ser chamadas de individuais e, assim sendo, podem ser encaradas como de menor importância. No entanto, elas são as

¹³⁸ Grupos étnicos localizados no Oeste da Costa do Marfim e em Gana.

¹³⁹ Elementos inerentes àqueles em diáspora.

possíveis e eficazes em contexto de desagregação generalizada provocado pelo sequestro em sua terra e sucessivos desmembramentos (seja pelo sequestro em si, pelas mortes causadas ao longo da travessia feita em confinamentos insalubres, seja pela venda para escravocratas diferentes). As ações se deram desse modo até que puderam criar um corpo coletivo nos locais em que estavam aprisionadas e fosse possível forjar espaços de contação de histórias, sabotagens, fugas em grupo, quilombos... E a referida pesquisadora pontua que a “utilização do corpo e da cultura” (p. 127) foi importante instrumento de rExistência coletiva do povo africano em diáspora por aqui.

Desse modo, em labutas individuais e coletivas, a população africana dispórica foi tencionando para que houvesse mudanças efetivas com relação aos lugares destinados a ela. Foi fortalecida por Ananse ao longo de séculos a fio a não desistir do plano (acredito que é bem mais que isso) de viver fora do jugo do senhor escravocrata, que não a via para além de uma mercadoria. Ela foi furando bloqueios ~ seja através do uso de datas e elementos das festas cristãs para realizar seus rituais de origem, seja aprendendo a língua do dominador enquanto observava as aulas dadas ao sinhorzinho/sinharzinha e ensinando aos demais na senzala.

E por que o letramento de pessoas feitas escravas e libertas era tão temido a ponto de se legislar sobre a proibição ou sobre a gerência rigorosa sobre elas, quando já não foi mais possível manter a proibição? No riquíssimo romance de Eliana Alves dos Santos, “O Crime do Cais do Valongo” (2018), Muana Lómuè, de aproximadamente 19/20 anos, é uma mulher escravizada (pelo comerciante Bernardo Lourenço Viana) que sabe ler e escrever e mantém essa informação em segredo. Talvez por cumprir com destreza as tarefas incumbidas a ela, é de confiança do comerciante escravocrata. Religiosamente, leva textos de anúncios de posses dele (inclusive pessoas escravizadas) e daqueles que o delegam como meeiro, bem como o dinheiro para que fossem anunciados na “Gazeta do Rio de Janeiro”; e, no sábado, busca o jornal com os anúncios publicados. Ela lê tudo e, portanto, informa-se através dos anúncios, do jornal e das correspondências recebidas e enviadas pelo senhor sobre as transações dele e do que anda acontecendo na Corte. Para sua proteção e de sua gente, com essa prática, saberia quando seus nomes seriam colocados na sessão de avisos. Desse modo descobriu que Nathanael, também de posse de Bernardo Viana, seria vendido para um temido engenho. Muana se adiantou e o ajudou a fugir para um quilombo. Por esse tipo de uso de um saber que não envolve esforço braçal, não é de usufruto exclusivo do dono e de seus negócios (e ainda poderia colocar em risco seus planos), ela sabe o perigo que corre caso seja descoberta: “Baixar-me-iam o azorrague, me

poriam a ferros, vender-me-iam para algum engenho cruel como aquele, lá pelas bandas de Valença” (CRUZ, 2018, p. 19).

As herdeiras de Ananse, portanto, têm sido incansáveis na tecitura de teias a proteger-se e a vencer os inimigos. E cada ponto minúsculo da teia é um passo significativo na rachadura e quebra de grilhões. Como vimos nos documentos que ditam sobre a educação formal no Brasil, a mobilidade de pessoas africanas e originárias foi cerceada antes e mesmo após a farsa da abolição da escravidão e isso, concordando com Zélia, não apenas acentuou a desigualdade social no país, mas também forjou sua perpetuação entre nós. Para essas populações, por não saberem ler e escrever, este é um modo de manter, sem estranhamento e incômodo, as desigualdades sociais cuidadosamente moldadas, bem como os usos que fazem delas.

O primeiro romance publicado por Eliana Alves dos Santos, “Água de Barrela” (2016/2018) ilustra muito bem esses processos. Através dele, Eliana conta a história de sua família (que é parte da história do Brasil, meticulosamente ocultada) desde 1850, ainda em Iseyin, cidade do estado de Oió, Nigéria. Akin Sangokunle, batizado na condição de escravizado como Firmino, foi sequestrado junto com seu irmão Gowon e a cunhada Ewa (batizada como Helena) após o tráfico de escravos da África para o Brasil já ter sido proibido. Na Bahia, ele e Ewa (seu irmão foi morto ainda na Nigéria) foram vendidos para uma família poderosa de engenho do Recôncavo baiano. Além de contar a história de sua família, a autora relata como se produz fortunas e heróis no Brasil, ou seja, às custas de barbárie (as mais diversas impossíveis) praticada contra a vida de corpos africanos.

Foi apenas na terceira geração após Akin (Firmino) que alguém da família ingressou na escola. Em 1898, Martha, neta de Ewa (Helena) e sobrinha neta de Akin, conseguiu negociar com os senhores escravocratas, Iaiá Bandeira e o coronel Francisco, para que a filha Damiana pudesse estudar na escola de freiras Nossa Senhora de Salette. As condições impostas foram as seguintes: que a filha mais nova de Martha, Dodó, ficasse cativa da família de Maricota, filha dos coronéis, em Salvador; e, no colégio, que Damiana trabalhasse para pagar os estudos. E assim aconteceu, Dodó trabalhou para pagar os estudos da irmã até literalmente morrer de trabalhar e Damiana trabalhou para as freiras como pagamento.

Após os estudos, Damiana, bisavó da autora Eliana Cruz, continuou trabalhando como lavadeira, faxineira, quituteira... Com seu trabalho e com a ajuda da mãe Martha, conseguiu pagar os estudos da filha Celina que veio a se tornar professora. Des filhos de Celina (todes estudaram, tornando-se profissionais da enfermagem, serviço social e biblioteconomia), Eloá,

pai da autora, formou-se em Direito pela Faculdade Nacional de Direito/UFRJ. Eloá teve 4 filhos e, seguindo o que Eliana chama de “fórmula Damiana [...] pela educação” para “apagar as linhas divisórias que por tantos séculos nos deixaram à parte do banquete principal do país” (CRUZ, 2018, p. 304b), todos também ingressaram em faculdades; hoje uma irmã é juíza federal e ela, Eliana Alves Cruz, é jornalista e escritora, portanto, criadora e contadora das histórias de sua gente.

Posto isso, podemos afirmar que esse é todo um percurso começado lá atrás quando se ensinava e aprendia a ler e escrever escondido, quando mães e pais guardavam dinheiro para comprar a liberdade das crias... A aposta que o acesso à educação era a via para a continuidade da luta por liberdade e dignidade, que se iniciava no chão das lavouras e dos engenhos, vencer o inimigo, recuperar as histórias e passar a contá-las, não se perdeu. No entanto, elites e suas máquinas sempre coloniais vêm sufocando vidas, a fim de impedir que histórias marginais sejam conhecidas e ocupem certos espaços de transmissão, como a academia, livros didáticos, por exemplo – no vazio produzido por elas, elas mesmo têm cuidado de preenchê-los com suas versões e valores.

As obras das escritoras Zélia Amador de Deus e Eliana Alves Cruz são as pontas das teias tecidas por ancestrais ao longo de séculos, pois recuperam as histórias e Histórias sequestradas pelos senhores escravocratas que vêm, desde a invasão e saqueamento da Pindorama, mantendo monopólio sobre elas e deturpando-as. Nos salões da casa-grande, direcionando escritas para sua gente, como protagonistas narram sem meios termos as histórias de sobrevivência e de beleza de populações negras em diáspora no Brasil. Assim, com elas, vamos conectando nossos fios, tecendo com Ananse uma grande rede e afirmando nossos corpos~territórios num chão comum, à revelia dos planos macabros da política da ‘democracia racial’ ainda atuante.

Encontros possíveis entre práticas de ensino indígenas e negras

Acima, falamos de diferentes formas e modos de transmissão de conhecimentos. A transmissão institucional, que chamamos de colonial (consiste na transmissão de conhecimentos ditos superiores, com fins a dominar povos originários da Pindorama, roubar seus territórios, inferiorizar e escravizar; assim como controlar povos africanos, quando não puderam mais proibir sua presença em escolas) e civilizatória (porque carrega com ela códigos que visam adestrar corpos e fazê-lo funcionar segundo seus preceitos). Vimos, também, as

transmissões ancestrais de ensino singulares de diferentes povos originários, que se dão no cotidiano, respeitando o tempo e a curiosidade da cunhatã/curumim em caminho de atualizar saberes ancestrais que traz consigo; a transmissão via Educação Escolar Intercultural Indígena, pensada em parte por indígenas, cujo um dos interesses principais é fazer da educação institucional espaço de afirmação de pertencimentos e valorização de modos originários; função educacional realizada por/em movimentos sociais negros, seja através do estudo de histórias do Continente Africano, sobre a realidade desses povos em diáspora no Brasil, seja através de educação mais estrita fundando escolas próprias com fins à produção de espaços seguros para êres, bem como de valorização de suas raízes; instrumentalizada por essa última, a prática educacional formal pensada por meio de agentes negres ativistas, que almejam a escola pública enquanto território de cuidado de si.nós e de subversão de lugares postos como naturais ~ isto é, escola enquanto emancipação coletiva.

A escola tem sido usada para manter heranças escravocratas brancas, bem como “um imaginário e práticas pelos quais ainda veem o corpo negro enquanto um objeto, sem a plena humanidade, fadado somente ao desempenho das atividades laborais exaustivas e degradantes” (OLIVEIRA, 2021, p. 39). Em meio ao inevitável da invasão genocida e epistemicida do Estado, estudiosos de nações indígenas passaram a se organizar e a pensar uma escola possível e “desenham como propósito a reafirmação e promoção das culturas, línguas, tradições, saberes, fazeres, valores, identidades e conhecimentos indígenas” (BANIWA, 2019, p. 43). Era necessário diminuir o impacto, tomando-a para transgredir suas normas. Furar com o projeto colonizador ~ principalmente para muitos povos que não puderam mais se refugiar mata a dentro porque estavam sufocados pelos empreendimentos capitalistas públicos/privados ~ era fundamental para não desaparecerem totalmente. Escolas nas aldeias, em certa medida sob administração de nações da Pindorama, afirma Gersem Baniwa, ajudaram a vitalizar culturas afetadas pelo contínuo processo colonizador e civilizatório.

Assim, apesar de “profundo etnocentrismo, eurocentrismo, cientificismo arrogante da ciência e da universidade hegemônica” (idem, p. 66), foi necessário conhecê-la por dentro. Não para reproduzir dogmas civilizatórios inerentes a ela, como afirma Sandra Benites:

meu discurso sempre foi em defesa de que podemos ter acesso aos estudos sem nunca inferiorizar o conhecimento dos nosso ancestrais. Ao longo dos tempos em que eu comecei a estudar, fui entendendo que não era tão simples conciliar esses conhecimentos com os dos juruá (não indígenas) [...] acredito em versões do diálogo, no meu discurso e numa provocação, abordando temas complexos relacionados à questão do teko, tekoha e arandu, todos ligado à terra, à educação escolar e à saúde indígena (BENITES, 2018, p. 1).

E sim para se munir de recursos, a fim de dialogar com epistemologias brancas em enfrentamento e defesa de suas labutas, quais sejam: em defesa do território, bem como a manutenção da vida de todos seus habitantes.

Para Sueli Carneiro (2005), o

biopoder como regulador da vida e da morte é o dispositivo de racialidade/biopoder [...] Do interior dessa unidade destaca-se o epistemicídio como elo de ligação de tecnologias disciplinares e de anulação. O seu domínio é a razão, a produção dos saberes e dos sujeitos de conhecimento e os efeitos de poder [...] o aparelho educacional tem se constituído, [...] para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos aniquilamentos ou subordinação da razão [...] tem se feito pelo rebaixamento da auto-estima [...] negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento [...] pela deslegitimação dos saberes dos negros sobre si mesmos e sobre o mundo, pela desvalorização, ou negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano ao patrimônio cultural da humanidade, pela indução ou promoção do embranquecimento cultural, etc. A esses processos denominamos [...] epistemicídio (p. 324)

Para fazer frente ao epistemicídio, produto do dispositivo¹⁴⁰ de biopoder que cria mecanismos reguladores capazes de “qualificar, medir, avaliar, hierarquizar” (FOUCAULT, 1988, p. 135) e, sob critérios raciais, decidir sobre a vida e a morte de determinadas populações, é imprescindível criar também dispositivos que desaprisionem os sentidos e o desejo daquilo que é produzido por indústrias capitalistas racistas, e as/os munam de recursos para problematizar as engrenagens desse sistema racista.

Partindo de estratégias de enfrentamento ao epistemicídio, o ambiente escolar (e acadêmico), bem como conhecimentos produzidos e transmitidos nele, pode ser encarado trazendo em si limitações e forças (CARNEIRO, 2005). Apesar de seus funcionamentos hegemônicos (civilizatórios), ele dispõe de recursos que podem ser tomados com fins à construção de transgressões ao instituído, quais sejam: fazer das instituições escolares territórios de cuidado de si.nós (cuja ética fomenta produções outras de subjetividades em que a libertação coletiva de processos de subalternização é estética de existência); reduzir territórios onde populações afetadas pelo racismo anti-indígena e anti-negro pautem conteúdos e, através disso, sejam produtoras de discussões que ativem sentimentos de pertença racial a grupos com heranças ancestrais potentes (que se manifestam através de culturas, rituais, artesanatos, músicas, danças, literaturas ricas e múltiplas). Enfim, ocupado estrategicamente, fazê-lo colocar saberes acadêmicos a serviço de lutas coletivas por enfrentamento a práticas assujeitadoras e

¹⁴⁰ Para Foucault, dispositivo é “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos” (Foucault, 2000, p. 244).

pela autonomia coletiva de certos povos (pensar a saúde/alimentação dessas populações, usar de entendimentos jurídicos para luta por retomadas e pela demarcação de territórios quilombolas e originários...).

Considerando singularidades, as práticas de ensino próprias de populações tradicionais têm como paradigma epistemológico a política de envolvimento com funcionamentos e princípios da Pachamama e do cosmos (esse modo é anterior à implantação da política de des/envolvimento da colonização da barbárie¹⁴¹ eurocêntrica). São práticas que emanam de éticas existenciais, nas quais o envolvimento coletivo com a natureza é manancial a regar e fecundar sementes em ponto de explosão de tornar-se no mundo.

Juma Xipaya, cacica do povo Xipaya (do estado do Pará) e estudante de medicina, em conversa com a jornalista Eliane Brum¹⁴², afirma que em seu modo de vida é convidada a olhar para si com frequência. O ‘si’ não significa, em hipótese alguma, resultado da ação de se dirigir para dentro, a fim de encontrar uma essência individual e imutável. Sendo parte da natureza, a vivente considerada humana é uma multidão imbuída de dimensões dela ~ somos 75% de água e outras matérias (KRENAK, 2019) ~ e uma imagem da diversidade/multiplicidade, do movimento, da transformação. Olhar para si, desse modo, é entrar em contato consigo enquanto ‘Nós’, multidão pertencente a um mundo maior e complexo chamado natureza.

O coletivo, portanto, é ampliado da noção de pertença entre humanos e, desde essa perspectiva, o ‘Nós’ é composto pela Mãe~Terra com todes viventes visíveis ou não, por xapiri, Encantados e por pessoas. Enquanto pertencentes à natureza, estamos interligadas/os a seres visíveis e invisíveis, vivos e mortos, somos filhas/os da Pachamama, originárias/os dela, parentes da água, de plantas, de animais, do sol, da lua, dos Encantados que habitam esse e demais mundos... Nesse modo de conceber a existência, os xapiris ~ ‘espíritos’ da flores.ta, os grandes sábios, únicos capazes de tornar os yanomami realmente sábios ao ampliar o pensamento quando dança para eles (KOPENAWA, 2015) ~ ensinam, curam e orientam... São mestres. Ou seja, a grande sabedoria a ser cultivada e compartilhada está ligada à dimensão de se perceber enquanto parte dessa dimensão diversa do universo que conhecemos ou não

¹⁴¹ A ausência de ética de cuidado coletivo, de respeito e preservação da diferença é o modo de vida cujo princípio de expansão do capital está acima de qualquer coisa. A imagem que para mim melhor ilustra a política da civilização da barbárie é uma caveira cuspidando fogo: com uma das mãos atira com arma de fogo, com a outra joga sacos de açúcar envenenado, ao seu comando aeronaves jogam venenos em plantações, e, atrás dela, cofres são enchidos de dinheiro, muito dinheiro.

¹⁴² “Festival Mulheres do Mundo WOW Rio 2020 Online”. Disponível em: <https://youtu.be/8WDKWUo-Kw0>. Acesso em 09/12/2020.

(Gersem Baniwa¹⁴³ provoca para a ideia de que há dimensões no universo que não conhecemos e isso não significa inexistência de vida/cores nelas, mas diz de alcances que nossa percepção não chega). E, enquanto seres inerentes, cuidar de si significa cuidar de nós enquanto natureza (complexa e diversa).

Assim, não é possível vida na mais alta potência sem a existência de dimensões vitais das quais também habitamos. Em outras palavras, não existe vida potente sem a terra, águas, árvores de pé e livres de ações humanas exploradoras/predadoras. Retomando a ideia de cuidado de si não desligado do cuidado de nós (humanes negres) trazido por Sueli Carneiro, acrescentamos que esse cuidado de si.nós não se limita apenas a humanes negres e originaries. Entendendo que somos organismo da terra, filhas dela, matéria do planeta, o cuidado de si.nós implica no cuidado de nós enquanto multidão composta por todas as entes com as quais compomos o cosmos.

Esse paradigma é confrontado todo o tempo por práticas cujo antropocentrismo¹⁴⁴ é modelo padrão a ser replicado. Brancos europeus, em seu ímpeto de ser luz para o mundo, saíram levando consigo mortes em forma de civilidade. O que se seguiu a eles foram epidemias que causaram dizimação de populações inteiras (KRENAK, 2019).

Ailton Krenak, em palestras transformadas no aclamado livro “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019), questiona a respeito de como construímos a ideia de humanidade e que violências foram usadas em seu nome para alcançá-la. A adoção de certa verdade de estar na terra guiou práticas e a educação foi espaço privilegiado de transmissão dessas concepções do humano desterrado da natureza e superior à mesma. Enquanto agentes desse modo, foram concebendo a terra enquanto recurso (um bem a ser explorado) e o colocou como condição para o des/envolvimento, populações foram empurradas para as margens por recusarem a se submeter à “ideia plasmada de humanidade homogênea” (KRENAK, 2019, p. 24), na qual o destino dispensado a elas foi/é aprender a obedecer e ser cliente/consumidor da destruição.

Nesse processo, muitas guerras sujas foram travadas contra os ditos bárbaros “com objetivos de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade” (idem, p. 28). No entanto, muitas “pessoas coletivas, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo” (ibidem), conseguiram lidar e sobreviver até hoje. Suas manobras são transmitidas e alimentam gerações na arte de sobreviver e se inventar. Continuar

¹⁴³ Fala proferida ao longo do curso organizado pela Universidade Federal de Rondônia (PPGFIL) “Descolonizando as Ciências Humanas e Sociais: A Potência do Pensamento-Vóz-Práxis Indígena”.

¹⁴⁴ O homem como medida de tudo a hierarquizar e colocar tudo o que não é espelho à sua disposição.

contando histórias é importante estratégia de enfrentamento às ‘guerras sujas’ e às subjetividades bárbaras civilizatórias.

O ensino, nesse sentido, é espaço privilegiado de transmissão (contação de histórias), de conhecimentos/ciências produzidas por nações cuja epistemologia referencial é a de ser parte da natureza e, portanto, de produção de subjetividades emancipatórias de determinadas populações. Espaços escolares, por excelência, podem promover meios, através da transmissão de certos saberes, de desestabilizar a ideia padrão de humanidade que condiciona a um tipo de existência e facilitar experiências que produzam vivências orgânicas, que lançam para o que Ailton Krenak chama de ‘o lugar do sonho’. Diferente do sonho onírico do modo branco de existir, que desperdiça tempo de sono sonhando consigo mesmo, como conta Davi Kopenawa (2015), o lugar do sonho é “uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada” (KRENAK, 2019, p. 66). O sábio Davi Kopenawa Yanomami também recomenda: “Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira” (KOPENAWA, 2015, p. 468). Ela é ser vivo que pulsa, tem sabedoria, inspira, ensina... É ente dotado de conhecimento e, para acessá-lo enquanto tal, é necessário romper com o modo único, racional (distante do cotidiano) de viver e conhecer o mundo.

≈

Sinto necessidade de fazer uma pausa após essas belíssimas citações, na tentativa de dar um tempo para a semente sentir a umidade, o cheiro da terra (esse coração que pulsa regando de vida tudo e todes) e possa então germinar e se enraizar



[Germinar/2022. Obra da artista Juliana Gomes. Fonte: instagram @abyayalese . Publicado em: 11/08/2022]

≈

A sábia/sábio comunica o conhecimento que o Rio Watu, a montanha, a árvore... lhe transmitiram e ao seu povo. Para ser possível acessar conhecimentos como esse, é necessário ir além do que a racionalidade humana-branca-eurocentrada-masculina-heterossexual-sem deficiência impõe como possibilidade única de estar no mundo. A ampliação da conexão com o mundo que compartilhamos, portanto, requer a implosão da vida pouca, da vida apequenada por códigos morais inventados por sistemas político-econômicos opressivos.

Racionalidades, essas, que maquinaram a concepção de humanidade como centro (humanidade vazia e carregada de arrogância), não conseguem admitir e abraçar multiplicidades de cores, muito menos a variedade de intensidade nelas e o que elas podem produzir. O alcance mais próximo disso é o que chega através de matematização, categorização e captura de suas potências para reduzi-las a mercadoria, portanto, substancialmente limitado. Longe desses códigos, ensinamentos ancestrais originários e africanos/negros funcionam enraizados na ética-política do envolvimento.

Conceição Evaristo, através de suas escrituras, vem ocupando e oferecendo recursos pedagógicos imprescindíveis ao árduo trabalho de encantar, em nós (africanas em diáspora e originárias da Pindorama), o entendimento que somos seres pensantes, diversos e

ricos. A autora tem nos levado pela mão no processo de liberar nossas forças de viver para imaginar e investir em devires que nos constituem (CAMPOS, 2021), Nós que continuamente temos sido alvos de histórias que nos caluniaram e nos expulsaram da condição de sermos entendidas/os enquanto gente. O compartilhamento de saberes e informações entre pessoas racializadas, que pode se dar em ambientes de formação estrita ou não, pode ser um recurso fundamental para veicular e afetar positivamente produções de subjetividades ligadas ao viver com a dignidade de ser gente~ente criadora de beleza.

Assim, voltando ao que propõe Sueli Carneiro, Sandra Benites, Elda Vasques Guarani-Kaiowá, Gersem Baniwa, dentre tantas sabedoras, os espaços de ensinos institucionais precisam ser ocupados a fim de os tornarem territórios de produção de certas subjetividades que valorizem/fortaleçam tradições/saberes/culturas de estudantes e, assim, retire o olhar do modo branco (hostil) enquanto padrão positivo a ser desejado/reproduzido. Dessa maneira, esses espaços e o mundo poderão ser experienciados por curumins/cunhatãs e erês enquanto territórios em que se pode vivenciar o acolhimento afetuoso em sua multiplicidade existencial e o encorajamento para atualizar-se, potencialmente.

...

Territorialidade

A terra em sua importância
Carrega os filhos do sol
Gesta a cultura na singularidade da aldeia
Com a nossa peculiaridade
Territorializamos a geradora da vida.

Na forma de apanhar o jenipapo
Na batida dos pés no chão
No ritual de cortar o cabelo
Nos grafismos típicos de cada nação
Impregnamos nossa afirmação.
[...]
Está viva em cada sonho, em cada renascer
No florir de nossas crianças, em cada amanhecer
No adeus aos nossos anciões
Na certeza que entendemos sua importância
Vamos manter a chama da luz
No fogo sagrado, uma chama que reluz.

E aquece-nos do frio do preconceito
Na imortalidade do que representa
A cultura material e imaterial

Presente na força ancestral.

Não esquecendo que a territorialidade
Está também no conhecimento do pajé
Em cada narrativa, na escrita do meu pensar
E é a memória do meu lugar
E o lugar da minha memória.
(Márcia Wayna Kambeba ~ Saberes da Floresta, 2020)

...

Uma educação escolar para crianças e adolescentes de Palestina do Pará, por exemplo, inspirada nessas contribuições, pode ser esboçado na elaboração e efetivação de Projetos Políticos Pedagógicos em que conhecimentos locais sejam conteúdos geradores para o desenvolvimento de atividades de diferentes áreas de conhecimento. Falamos de histórias locais que passarão a ser referências potentes. Que efeitos práticas como essas podem produzir nos estudantes? Que efeitos podem ser gerados do ato de se estudar, em escolas, temas que são produzidos e transmitidos pela avó, vizinha, a parente da amiga...? Quais seriam os possíveis desdobramentos de práticas que tomam como referências epistemológicas positivas, em sala de aula, temas como Rio Araguaia e suas riquezas; Movimento de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu de Palestina do Pará (do Pará, Maranhão e Tocantins); Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Palestina do Pará e a labuta pela terra; Associação de Moradores de Palestina e a história de ocupação da cidade; Guerrilha do Araguaia contada por sobreviventes locais; a agricultura de subsistência local e sua importância? Que barreiras poderiam ser rompidas e que perspectivas ganhariam mais força e vida? Vale a pena apostar no rio sem represas!

Enfim, forças coloniais e civilizatórias investiram com armamento pesado contra a existência de nossas gentes pindorâmicas e africanas. Primeiro, as objetificaram como selvagens (sem alma) com o objetivo de afastar qualquer possibilidade de que fossem compreendidas como próximo ou igual. Oportunamente, tais ações tornariam inquestionáveis suas práticas de escravização e genocídio. Segundo, em se tratando de mão-de-obra, seria importante, através da educação/evangelização, docilizar/tornar obedientes os corpos assujeitados. Esses tipos de objetivos persistem e são muito atuais.

Os currículos escolares e acadêmicos invisibilizam nossas histórias, não tem espaço para que as epistemologias de mulheres quebradeiras de coco babaçu ensinem e troquem saberes. Somos e nos sentimos impelidas a “escrever bem”; isto é, reproduzir saberes brancos eurocentrados, americanizados e sudestinos. Contudo, mesmo diante de todo o arsenal necropolítico disparado, modos tradicionais de ensinar/aprender/trocar saberes não se perderam

totalmente. Mediante os momentos de maior terror (se é possível pensar na existência de certas populações sem a presença terrorista, direta ou indiretamente, do.s Estado.s), os conhecimentos foram cultivados sem causar alarde, tal qual a chama conservada acesa embaixo de cinzas. Atualmente, esses saberes estão muito vivos, inspiram e alimentam existências coletivas, inclusive são instrumentos/recursos vitais para a escrita, com corpa inteira, de uma mulher ribeirinha na academia que busca forjar desvios possíveis para afirmar nossas ribeirnhagens.

Águas e pedras ~ a dança sinuosa da sobre.vivência

A lembrança mais marcante que tinha de Raimunda era ela sendo entrevistada num curta sobre a Guerrilha do Araguaia [“Palestina do Norte, o Araguaia passa por aqui”]. As feições de seu rosto, frente à câmera e à pesquisadora, eram trêmulas, os olhos piscavam incontidos... Havia ali um descontrole sem disfarce. No olhar repetido diversas vezes para os lados e em quase choro, passava-me a impressão de estar emitindo pedido de socorro e de vontade de querer sair correndo dali... A sentia quase engolindo o choro e, no contínuo da película, respondia entre um movimento e outro de desconforto: sim, tem medo que os Militares voltem. Emociono-me cada vez que me lembro ou assisto ao curta.

Essa é a segunda tentativa de conversa com Raimunda. Na primeira, o vizinho do lado afirma não ser ali sua casa e indica outro lugar. Mas entre a indicação do moço e a de minha mãe, prefiro ficar com a segunda. Saí decidida a voltar no dia seguinte.

O sol do verão amazônico queima e encharca o corpo com fluído salgado, que surge na tentativa fisiológica de equilibrar a temperatura corporal. Ao chegar enfim na casa ~ a mesma que o moço do dia anterior desconhecia como sendo dela –, vem sua neta de aproximadamente 12 anos de idade saber do que se trata e chama a avó. Para minha surpresa, ela me reconhece e, com sorriso no rosto, me chama para entrar. Sabe e, de algum modo, espera minha chegada. O semblante daquela mulher de corpo pequeno e franzino é diferente da imagem que guardava como lembrança. Tinha um sorriso contido, meio envergonhado, no entanto transmitia a mensagem de estar bem, alegre.

O calor e sua presença me convidam a sentar no chão da sala. Intuo querer ouvi-la plantada próximo aos seus pés, pés marcados pela vida dura, porém, firmes no chão. Na sala, diante da TV ligada, está uma de suas filhas. Nos cumprimentamos mantendo um certo distanciamento, pressinto nela certa reserva. Logo chega à sala o que parece ser seu marido e ficam ouvindo o que se passa em aparente indiferença à nossa presença. Todavia, no decorrer de nossa conversa a filha interage ora com a TV, ora com o moço, e ora com nossa prosa. Assim o faz também a neta que fica por ali parecendo interessada na conversa da avó com a ‘visitante’. Há testemunhas, Raimunda não está sozinha no labutar da vida e com as memórias que traz consigo. Ali, naquela sala, somos todes, em alguma medida, cúmplices de sua história que, a partir de então, passa a ser nossa também.

Me chama a atenção um dos quadros postos na parede. Nele está a foto de dois rapazes, um deles segurando uma menina no colo. Fico por um tempo olhando e pergunto quem são e prontamente afirma ser seus filhos e a neta (que está ali na sala conosco) quando ainda era uma bebê. Fica por um tempo olhando a foto e quando redireciono meu corpo para a Raimunda percebo que o sorriso denotando leveza já não está mais evidente. No seu lugar, um fio de tristeza marca o meio sorriso. Me pergunta onde moro. No Rio de Janeiro, digo prontamente. Sentimos necessidade de algum modo desviar do assunto. Ela, por sua vez, conta conhecer São Paulo, pois três de seus/suas filhos/as moraram lá. ‘Apenas duas moram hoje em dia em SP’, comenta, pois ‘mataram meu filho lá’... Silenciamos, parece não haver nada a ser dito naquele momento. Os músculos de seu rosto mexem sem parar, tremem ao tentar controlar uma dor e um choro contido. Me dei conta de que o rosto triste e assustado, presente no Curta, está ali impondo-se. O som alto da televisão, ligada no filme comercial americano, retrata o casal hétero ‘herói’ branco que, após saquear uma gruta repleta de bens preciosos de um povo egípcio, põe-se em fuga. O som da narrativa ficcional heroica parece ensurdecer os sentidos naquele momento em que noções de tempo, espaço e de significados se esvaem. A ficção, em analogia, parece sugerir como vilã a dor daquela mulher saqueada. E tal maquinaria potencializa o que já se tornara insuportável.

‘O outro da foto’, aponta Raimunda, ‘morreu aqui dentro de casa. Ia sair para caçar e o amigo chegou para buscá-lo; entrou então correndo no quarto para pegar a espingarda. No tempo em que essa foto foi tirada, essa minha filha aqui estava grávida. Na foto ele está segurando no colo essa menina aqui, a filha dele’, conta apontando para a neta sentada no braço do sofá. ‘Só ouvimos o disparo. A arma caiu no chão e disparou bem no peito dele... Morreu na hora. Sua mão ficou cheia de chumbo e não saiu uma gota de sangue do corpo. O levaram para o hospital, mas ele já estava morto’. A voz embarga ao dizer, com tantos detalhes, de experiências tão duras. É preciso refazer o caminho daquilo que parece ser tão insano. A pele no rosto parece lhe saltar para fora... ‘Carla, foi em 2005 que o Luciley faleceu, não é?’, indaga à filha que, sem desviar o olhar do objeto refletor de imagens de ação e sons emissores de intensos alertas, responde com a cabeça em sinal afirmativo. ‘Pedi para que eu fizesse almoço para ele comer antes de ir caçar. Fiz, mas não deu tempo’.

A neta, nesse momento, sai da sala e vai para a cozinha, depois para o quarto. Raimunda mantém fixo o olhar no quadro, para os filhos que parecem lhe devolver o olhar. Com voz embargada, pele movendo-se incontida, no silêncio (barulhento) instalado, se dá um tipo de comunicação entre os três.

‘Sinto muito a senhora ter passado por perdas tão terríveis’, é o que consigo dizer ali diante de seus pés. Quero abraçá-los e poder aliviar o ato de estar iniciando uma conversa que parece ter intenções tão menos nobres que os meandros da vida daquela mulher. Sinto-me devolvendo o sofrimento para o visível de seu corpo com fins de produzir um texto acadêmico sem grande importância. Me envergonho! Fico calada diante dela por alguns minutos...

~ ‘É muito difícil’, ouço.

~ ‘Imagino’, respondo. ‘A senhora passou por momentos muito difíceis, não é?’ Tento tecer uma conversa nesse tempo sensível que se apresenta devastador.

~ Pois é. Primeiro foi o que aconteceu ao Alderico; não gosto nem de me lembrar. Foi muito sofrimento. Foi pego, preso, apanhou muito e voltou para casa todo quebrado vomitando sangue. Ficou doente até morrer.

Raimunda está se referindo à Guerrilha do Araguaia, aos militares que sequestraram e levaram preso seu marido Alderico Ramos. O torturaram por considerá-lo guia dos guerrilheiros na mata. No entanto, Alderico era apenas muito comunicativo, afirma Raimunda. Trabalhava vendendo peixe, mariscava e também comercializava remédios. Desse modo, conhecia a mata e quase todos/as no povoado.

Diz que perdeu a cópia do Curta em que ela é entrevistada e me pergunta se eu tenho. Digo que sim e ela me dá seu número de telefone para que eu a envie. Com isso, a tensão pelo assunto doloroso vai se dissipando e o tremor no rosto se desfazendo aos poucos.

Falo então sobre meu trabalho e interesse por sua história. Vejo certo olhar de orgulho saltando em seu rosto. Me lembro daquele olhar orgulhoso e alegre também na minha avó materna ao estar diante de alguma entrevistadora/pesquisadora. Ela, sentada no sofá e eu, no chão ~ o mais perto possível para que eu possa ouvir sua voz de tom baixo e suave, diante da presença também do som pirotécnico da TV ~, damos mais uma remada no rio aparentemente mais calmo. A neta volta, senta-se do lado direito da avó e a filha, com o companheiro, permanecem sentados no outro sofá, diante da TV ligada.

~ ‘Não sei o ano que nasci. Sei que tenho 71 anos, nasci em Pedreira, no Maranhão’. Raimunda Alves dos Santos, conhecedora de tantas modulações do viver, desconhece o ano em que ela arrebentou a bolha e vingou. Até o período da Guerrilha do Araguaia era comum na região as pessoas serem registradas anos após o nascimento. Várias se registravam apenas quando

adultos e, várias mais, nem sequer eram registradas. Com a Guerrilha, Militares enviaram serviços para que fossem catalogadas, localizadas e a região fosse controlada.

[Minha mãe chega à casa de Raimunda, está vindo da eleição do conselho tutelar. Observa que estou corada, digo que é devido ao sol quente que peguei no trajeto. Sempre a comunico sobre com quem vou conversar e essa é a segunda vez que ela aparece, observa, ouve um pouco a conversa, interage e segue]

Quando menina, a mãe de Raimunda, então viúva, migrou com as filhas para Goiás, depois para outra cidade do Maranhão, e enfim para o estado do Pará. Ainda era criança quando seu pai, ‘caboco’, morreu. Não sabe dizer o que lhe aconteceu. Tinha uma irmã mais velha que fora criada por uma das avós; a irmã falecera há alguns anos. Antes de sua chegada em Palestina, um tio e seus avós maternos já moravam no local. Além da presença de parte da família, sua mãe foi atraída também pela notícia de, no lugar, haver terra sem donos o suficiente para viver e trabalhar. Sua mãe era quebradeira de coco babaçu ~ ‘quebrava, tirava o azeite, fazia sabão e vendia o azeite e a castanha’. O avô trabalhava na lavoura, tinha uma plantação própria. Ao chegar ao local, sua mãe quebrou coco e ajudou nas colheitas de roças. ‘Assim iam sobrevivendo’.

Alguns meses após chegar, conheceu o homem que se tornaria seu marido não muito tempo depois. Se conheceram em uma festa acontecida no povoado de Palestina, ‘ocasião em que as pessoas, geralmente, se conheciam naquele tempo’, diz ela. Alguns dias depois, fugiram para São Domingos com ajuda do cunhado. No dia seguinte, foram para São João (único local na região onde tinha uma comarca) e se casaram. Ela, com 15 anos de idade, e ele 31. Após o casamento, voltaram e passaram a morar em Palestina. Antes de se encontrarem, o rapaz exercia a profissão de garimpeiro (garimpava em Itamerim, povoado perto de Palestina) e morava em São Geraldo, outro povoado nas imediações. Após o casamento, deixou o ofício e passou a trabalhar com venda de remédios (era o único a vender medicamentos no local) pescaria, caça, fazer chinelos, rédeas para cavalos e jumentos; e também com venda de couro dos animais mortos durante as caças.

Com Alderico Ramos teve 6 filhas/os. ‘O outro filho na foto foi morto em São Paulo... Aquele ali moreninho’, apontando para o mesmo quadro na parede. ‘Tinha 15 anos quando foi prá lá... Mataram ele. Foi morar com a irmã que já estava por lá há muitos anos. Ela já tinha trazido ele de volta, mas não quis mais ficar por aqui e voltou. Quando o mataram já tinha se casado. Foi assassinado após a morte do outro irmão no acidente. Não sei porque mataram

meu filho'. No lugar da face a esboçar leves sorrisos, se sobrepõe novamente marcas de dores que pulam de seus músculos.

Criaram as/os filhas/os ela trabalhando na roça, com quebra de coco, e o marido na pesca, marisco, caça e trabalho na roça. 'Era bom nesse tempo!', afirma ela. 'A gente vivia mais tranquilo, pois tinha liberdade, não tinha essas coisas de hoje em dia que a gente não pode confiar de sair e deixar a porta de casa aberta'. Um meio sorriso se apresenta em seu rosto ao lembrar desse período. A labuta do viver naquele tempo é recordada como 'dura'/'difícil', mas não insuportável a ponto de ser lembrada com dor. 'Antes de ter a Guerrilha, a gente vivia mais ou menos. Era tranquilo, a gente vivia bem aqui'.

Raimunda não se lembra de quando o marido foi preso, diz se recordar apenas quando está nas reuniões da Associação dos Torturados da Guerrilha do Araguaia (ATGA), onde tenta até hoje comprovar os horrores sofridos pelo marido; o Estado insiste em não reconhecê-los como sobreviventes. 'Mas assim não me lembro, não gosto de lembrar dessas coisas, foi muito sofrimento', diz com voz baixa, quase inaudível.

Antes da prisão o casal tinha dois filhos, um com 7 anos e outro com 1 ano e 6 meses. Ele ficou sequestrado por aproximadamente 3 meses e faleceu em 1994, após vários anos doente em decorrência das torturas sofridas. Após retornar da prisão, o filho mais novo faleceu 'de febre'; depois desse acontecimento, tiveram mais 4 filhas/os. 'Ele tinha cansaço. Assim que retornou tentou voltar a trabalhar, mas não conseguia caminhar nem até ali. Ficou amarelo, vomitava sangue. Eu fazia muito sumo de mastruz para ele tomar e foi assim que viveu mais, até o médico disse isso', relata a sábia Raimunda quando já tínhamos praticamente terminado nossa conversa, conhecedora da força das plantas.

Enquanto o marido estava preso, 'fiquei na luta de sempre. Ia para o mato quebrar coco, deixava as/os filhas/os com vizinhas, vendia e comprava alimento. Emprestava também a malhadeira para as pessoas pescarem e me darem um pouco de peixe', narra entusiasmada. O companheiro, que antes da Guerrilha trabalhava também com venda de remédio (e aplicação de injeções) andando pelas roças (uma farmácia ambulante), deixava parte dos suprimentos para ela vender no povoado. Desse modo, naquela ocasião também vendeu os medicamentos que estavam consigo. 'Nesse tempo o transporte era feito por animal e de canoa, pelo rio. Então, ele sempre tinha um animal...'. Continua, 'estava sempre fazendo alguma coisa. Quando vieram pegá-lo, estava trabalhando'. Artimanhas desenvolvidas ao longo do viver na floresta,

de elaborar vários meios de se virar e conseguir o necessário, foi uma arte que a ajudou a não sucumbir frente ao terror de Estado, e, assim, sobreviver.

Após ele adoecer em função das torturas sofridas e morrer, Raimunda recebeu ajuda da filha mais velha. Ela já trabalhava em São Paulo e passou a lhe enviar dinheiro mensalmente. Também, ‘o pessoal aqui ajudou a correr atrás da pensão para ele enquanto estava vivo’. Após a morte do companheiro, sua mãe, que estava aposentada, também a ajudou, assim como ‘irmãos’ da igreja. ‘Conseguí! E mantendo todos eles na escola estudando’, comenta com satisfação por ter mais que sobrevivido, conseguiu colocar e manter as/os filhas/os na escola. E aponta para a filha, presente ali na sala, afirmando que ela ainda estuda.

Raimunda não foi alfabetizada, mesmo tendo desejado e feito algumas tentativas em alguns momentos diferentes. ‘Não tive estudo’ pensa alto. ‘Me criei no Goiás, em Sítio Novo, e depois fomos para Imperatriz, no Maranhão. Em Sítio Novo tinha escola, mas a gente morava mais no interior/na roça (meu padraço gostava de morar mais afastado da cidade) e lá não tinha. Minha irmã, como foi criada pela vó, morou mais tempo na cidade e, com isso, teve um pouco de estudo’. Apenas com 14 anos de idade, já em Palestina, Raimunda estudou um pouco. Nesse período ainda não havia escola no povoado, apenas algumas pessoas alfabetizadas eram pagas por poucas famílias para que ensinassem seus/suas filhos/as a ler e a escrever. ‘Tia Dori, esposa do meu tio, dava aula aqui. Eu ia todo dia, era animada, mas chegava lá e a tia colocava a gente para trabalhar na sua casa pilando arroz e varrendo a casa. Não ensinava nada...’. Tempos depois, já casada, tentou estudar com outra senhora, mas essa mesma tia convenceu seu marido a não lhe permitir continuar. Depois vieram as/os filhas/os e não foi possível mais retornar aos estudos. Chegou a comentar rapidamente a respeito de ter voltado a estudar quando da vinda para o local de alguns projetos de alfabetização, mas teve muita dificuldade com a aprendizagem e logo saiu.

Raimunda comenta sobre não ter mais como trabalhar no mato porque ‘o pessoal de Minas acabou com os cocais, ficou difícil a gente quebrar coco. Hoje em dia só é possível para quem ainda tem algum lote... Mas é difícil!’. Ela se refere à chegada de gentes sudestinas devoradoras de terras que derrubaram desordenadamente palmeiras de babaçu e demais vidas nativas. E volta a afirmar que os irmãos da igreja a ajudaram até conseguir se aposentar. ‘E aí melhorou!’, conclui aliviada.

~ ‘Como é morar em Palestina?’, provoco.

~ 'Não tenho o que dizer não', não tem do que se queixar. 'O Alderico até quis morar em São Domingos logo que nos casamos, mas ele era incutido com aqui porque tinha muitas amizades e caça... Então não saímos mais'.

Raimunda deixa transparecer na conversa que mantém certa distância do rio há um tempo. Não sabe dizer como isso se deu. 'Mas as pessoas daqui, meus filhos e netas, gostam de banhar, brincar... Ele é bom para se divertir'.

~ 'E tu, é casada?', me pergunta.

~ Não. Moro sozinha, trabalho, estudo... Não quis me casar.

Ela se mantém em silêncio...

Ao final, durante uma conversa mais descontraída, ela voltou a falar do marido que sofreu com as torturas. 'Ele conhecia o pessoal da mata. Foi preso por causa disso. Alguém, sob tortura, o entregou no desespero para se ver livre da dor... O Alderico dizia: 'posso sofrer até morrer mas não vou entregar ninguém...'

Ao abordá-lo, os militares o levaram para o mato a fim de transformá-lo em guia porque ele era um grande conhecedor da região. 'Ele me disse que se existisse inferno, o inferno era ali... foi difícil tudo...! Foi triste ouvir tudo isso... quando ele chegou em casa eu o conheci só porque conhecia mesmo. Estava muito diferente, muito machucado. Chegou e foi logo trabalhar, mas não aguentou...'. A tensão, os músculos da face voltam a ficar incontroláveis. Fala pausadamente, sentindo e revivendo os horrores que vão e vêm. 'Tá ventando, tá nublado... tá querendo chover', diz ela olhando para o terreiro após um breve momento de silêncio.

A narrativa que marca o início dessa curva do rio tem várias camadas ~ camadas que compõem Raimunda e tantas pessoas daquela localidade. É como aquele ponto do Araguaia cheio de pedras. Em parte do verão amazônico (de julho a outubro), quando o volume de água é menor, ele é um dos pontos mais belos e procurados para lazer e pesca. Entre as pedras se formam lagos seguros para crianças e adultos, menos dados/os às intempéries das águas. Sabedoras das artes da pesca colocam ali suas sevas¹⁴⁵ e fazem grandes e alegres pescarias

¹⁴⁵ Sacos de fibra ou de estopa com macaxeiras dentro são mergulhados em lugares estratégicos do rio alguns dias antes da pescaria; o alimento serve para atrair peixes que passam a alimentar-se dele.

sentadas ou em pé nas pedras e em canoas. No período inicial de cheia, no inverno amazônico (entre novembro e maio), as pedras ficam submersas demandando diferentes modos de habitá-lo. O que era calmo se torna redemoinho de águas por entre elas. Passar de canoa por entre pedras submersas é uma dança sinuosa que requer atenção especial. É necessário acionar lembranças da localização delas quando estavam emersas, desacelerar, perceber perto e longe caminhos por entre elas, ler os sinais que as pedras vão deixando nas águas... É uma ciência!

Sinto o peito contrair e expandir em vários momentos em que estou com a Raimunda e, especialmente, quando releio ou lembro do encontro e de determinados pontos da narrativa. Como já disse, o Araguaia é AraguaiaS, não há uma unidade universal. As águas vão variando de vegetação, cores, temperaturas, pedras, espessuras, volumes, peixes, pássaros e demais habitantes. As águas continuam seguindo seu curso em diferentes intensidades. As pedras estão ali, sabemos delas e aprendemos inclusive a brincar com elas. Quando submersas, aprendemos também a brincar respeitando-as. Contornamo-las numa dança intensiva e, assim, a canoa segue indo marcada por alguns riscos, mas sem grandes rasgos ou demasiados perigos de afogamentos (às vezes os rasgos e afogamentos também acontecem).

Assim, o Rio~Raimunda foi percorrendo pela vida e habitando-a. Munida pelas forças vitais de ser mais no mundo, dirigiu-se na medida do possível interagindo com os desafios do viver com graça, beleza, invenção e cores. Parou nas pedras durante o verão escaldante e se banhou, pescou, brincou, riu, e se alimentou também com peixe assado e farinha. No início do inverno desacelerou para poder passar por entre correntezas e redemoinhos. Já havia desenvolvido recursos necessários para navegar por aquelas águas. O peito expande de gozo ao entrar em contato com essas ribeirinhagens.

Sua vida, mergulhada em conhecimentos construídos e atualizados cotidianamente a partir das circunstâncias inerentes aos movimentos da flores.ta, que lhes serviam como guia e inspiração, sofreu impacto violento com a repressão ditatorial à Guerrilha do Araguaia. A arte foi escorraçada e, em seu lugar, a sobrevivência foi acionada e imposta pelo Estado militar ditatorial de 1964 como modo útil e único de estar no mundo. E isso não é novidade para corpos marcados por experiências indígenas e negras no local tornado violentamente, Brasil.

≈

Em audiência pública sobre ‘saúde indígena’ acontecida em 2019, na ‘Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa’ do Senado, a senadora do agronegócio Soraya Thronicke (PSL/MS – Partido Social Liberal) questiona a líder Guajajara, Sônia, sobre

populações originárias brasileiras ocuparem 13% do território nacional, serem beneficiárias das ditas políticas públicas (MONTEIRO, COIMBRA, MENDONÇA FILHO, 2006) e outros investimentos federais e “continuam miseráveis”¹⁴⁶.

A senadora alega que populações originárias ocupam terras em excesso e, com sua fala, expressa o pensamento colonial da elite brasileira atuante hoje entre nós. Explicita a visão que busca sacrificar todo modo de vida em benefício do lucro de certos grupos e pessoas detentoras dos meios de produção capitalista. Assim, para sobrepor sua verdade, desconsidera que essas populações equivalem a 5% da população mundial (e 0,6 da população brasileira) e conseguem proteger 82% da biodiversidade do mundo, como bem afirma Sônia Guajajara em outro evento¹⁴⁷. Em espaços~territórios ocupados por seus primeiros habitantes, as nascentes estão preservadas, as águas estão limpas, as florestas estão de pé e os animais existem em abundância. Enquanto nas terras sob mando do latifúndio e do agronegócio elas estão desmatadas, descampadas, sem água, com solo e pessoas envenenadas. Portanto, a continuidade da vida do planeta, bem como sua diversidade, está ligada a modos de vida considerados uma ameaça para o latifúndio, o agronegócio e outros empreendimentos predadores.

Nesse modo de funcionar a partir da invenção de hierarquizações de diferenças, cabe planos macabros de extermínios contra aqueles concebidos enquanto inferiores. Sônia Guajajara afirma que nos planos colonizadores de terras estavam presentes, desde o início, também a exploração dos corpos das mulheres. Muitas indígenas foram sequestradas/arrastadas contra a vontade, foram estupradas por fazendeiros/coronéis, jagunços e foram mortas ou feitas de escravas e/ou jogadas à própria sorte. Muitas engravidaram e tiveram seus filhos (homens) raptados pelos senhores. Desse processo bárbaro, portanto ~ e mais tarde da escravização negra e de projetos governamentais de eugenia ~ deu-se a mistura de raças que hoje conhecemos na sociedade brasileira e, conseqüentemente, muitas de nós desconhecem sua origem étnica. Portanto, a colonização não foi pacífica para os povos pindorâmicos.

~

Enfim, todo esse preâmbulo histórico que tive necessidade de novamente colocar, tem por objetivo dizer que a necropolítica enquanto política de Estado continua atuando com força contra determinadas populações; e, sobretudo, para afirmar que Raimunda, assim como as

¹⁴⁶ “Sônia Guajajara desmonta preconceito indígena de senadora do PSL”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IL9z5k24xI8> . Acesso em 04/03/2021.

¹⁴⁷ “Conversas latino-americanas ciclo de debates feministas - debate 01 - com Sônia Guajajara e Silvia Federici”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KdaWyKsxy0E> . Acesso em 04/03/2021.

demais mulheres das histórias contidas nessa tese, faz parte dessa trajetória coletiva de estratégias de sobrevivência e reinvenção forjadas e transmitidas ao longo de gerações por nações originárias e africanas na Pindorama tornada Brasil. Os conhecimentos que a faziam perceber as pedras e redemoinhos e saber lidar com eles, com certo gingado, foram forjados por ela junto com suas contemporâneas e também por suas/seus ancestrais.

O ato perpetrado pelo Estado ditatorial de fazer morrer (FOUCAULT, 1999) as gentes locais e militantes do PCdoB ao longo da Guerrilha do Araguaia¹⁴⁸, abalou e feriu em cheio a população da região. Até quando a classe média leva pancada, as populações historicamente atacadas são também tornadas alvo. D. Marcolina, Lis~Bela e Raimunda tiveram seus maridos sequestrados pelo Estado sem apresentação de nenhum mandado de prisão ou algo parecido, como era para todos os que se insurgiram contra o Estado de terror implantado pela ditadura. Ali ele era o poder absoluto, o grande violador de direitos, de bases vitais de sustento da vida. Quis decidir (e muitas vezes conseguiu) sobre vida e morte, qualidade de sobre-vida das gentes sobreviventes ao sequestrar, aprisionar, torturar¹⁴⁹ e deixar caboclos pais de famílias doentes até a morte. Usou o fogo para destruir plantações e reservas de alimentos e expulsá-los de suas moradias. O Estado passou a decidir sobre a ida ou não de pessoas ao trabalho na mata ou na roça. O medo era grande em Raimunda, mas não maior que a vontade de viver. Enquanto o marido estava preso, “fiquei na luta de sempre”, contam Raimunda e Marcolina.

A labuta ~ processo de recompor o corpo retirando-o do lugar de perpetuação da tortura como estratégia de não sucumbir ao sufocamento produzido pelo Estado necropolítico ~, manifesta-se no movimento de Raimunda em conservar, naquele momento, o básico à preservação da vida. A sabedoria manifesta no gesto “em tempos difíceis, plante” é uma aposta feita na continuidade da vida. Esse conhecimento ancestral, construído por populações, vem sistematicamente sendo fustigado pelo Estado e tem sido transmitido oralmente, bem como através das práticas cotidianas. A convocação do corpo em riste, pronto para sobre.viver a uma guerra, endurecido para o enfrentamento, é carregada de dor e feridas que sangram. Está presente no rosto de Raimunda ao revivê-la enquanto narra parte de sua história, a pele da face

¹⁴⁸ A mão repressora colonial e capitalista que nunca deixou de ser direcionada para pessoas indígenas, negras e pobres dos rincões e favelas do país foi então direcionada à militantes oriundos, em sua maioria, da classe média branca sudestina.

¹⁴⁹ A tortura, segundo informações dadas por moradores locais ao pesquisador Romualdo Pessoa Campos Filho (2013), ao grupo de trabalho da Comissão Nacional da Verdade/CNV (dados constam do Volume I, Capítulo 14 do Relatório da CNV), também foi usada contra moradores locais e o povo Aikewara ~conhecido também como Suruí (Relatório Figueiredo e Relatório CNV, Volume I, Capítulo 14) ~ com fins a torná-los guias do Exército pela mata em busca dos guerrilheiros.

treme, o medo ganha corpo, seu corpo. No entanto, diante do insuportável, acionar o corpo enrijecido foi o movimento possível que a fez teimar em “escapar” de mortes.

Escapar convoca gestos de estripulias da meninice, do jogo do faz de conta... A vida, “atravessamento do organismo vivo do planeta” (KRENAK, 2020, p. 28), aproveita as fissuras provocadas pelo terror e escapa... É como se ela, a vida, através do espírito de ancestrais e protetores das matas, tomasse a Raimunda no colo e a guiasse na potencialização de suas forças vitais presentes em si/nós. Ela sabe o que fazer. Doída, pega as sementes guardadas com cuidado, afaga-as, deitando-as no chão que as abraçam. Faz chover nelas envolvidas em terra que, no seu tempo, respondem ao gesto amoroso de juntas, sementes e Raimunda, teimarem brotar vigorosas.

Cuidar da terra, facilitar a germinação das sementes, é também cuidar de nós enquanto território, tão ferido por aqueles que investem na esterilização daquilo que não é monocultura. Como dizem nossas parentes originárias da Pindorama no documento final da Marcha das Mulheres Indígenas (ver anexo ao final), “o território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito”¹⁵⁰. Cuidada, a flor.esta ~ nosso corpo ~, também cuida de nós. Ela cuidou das mulheres do Araguaia. Raimunda, com os pés sentindo o afago da terra a contorná-la, pode continuar na labuta enquanto o marido esteve sequestrado.

Geralmente, as primeiras pessoas moradoras de Palestina dizem que a vida naquele tempo era ‘dura’. Essa percepção pode estar relacionada também ao presente em que vivem junto à presença ostensiva de mercados e supermercados, passando a ideia de que as coisas podem ser mais facilmente adquiridas, sem grande esforço físico, conta Elizabeth em narrativa mais adiante. No entanto, de acordo com o relato feito por Raimunda, embora o trabalho braçal fosse um dos poucos meios de adquirir o básico, não existia estado de escassez que poderia ser caracterizado enquanto miséria. Muito pelo contrário, as pessoas da região sabiam “se virar” e o faziam acompanhando os ciclos postos pela.s floresta.s.

As atividades (e os alimentos) eram as mais diversas possíveis: quebra do coco babaçu; plantio de roça; colheita de castanha-do-Pará, açaí e demais frutas sazonais locais. Também as

¹⁵⁰ "Território: nosso corpo, nosso espírito" foi tema da 'Primeira Marcha das Mulheres Indígenas' acontecida em Brasília, entre os dias 10 e 14 de agosto de 2019. Mulheres originárias afirmam a inseparabilidade do território, do corpo e do espírito. O território é sua vida, seu corpo e seu espírito, bem como seu corpo é terra e espiritualidade. Quando seus corpos são violados, a terra e modos de viver são igualmente violados, pois eles são também a terra, afirma Inara do Nascimento Tavares, uma das mulheres indígenas que pensaram e construíram a referida Marcha. Podemos conferir a fala de Inara na live “História Indígena Hoje”, cujo título provocador da conversa foi “Soberania Alimentar e Povos Indígenas”, realizada por “De Olho nos Ruralistas”, no facebook, em 24/06/2021. Link: <https://www.facebook.com/deolhonosruralistas/videos/513852526616935> . Acesso em 30/07/2022.

folhagens, cascas, sementes e raízes são utilizadas para fazer remédios caseiros. Havia a pesca, caça, venda de peles de animais, confecção, (em couro) de chinelos, de rédeas para cavalos e jumentos, e tamboretos. Também existiam pequenos comércios de mantimentos essenciais não produzidos na região e medicamentos alopáticos. Tudo isto ao lado da problemática atividade predatória de extração de minérios feita por homens, através de garimpos.

Nossa mestra, grande conhecedora dos meandros da vida~rio, dos saberes adquiridos e produzidos por ela e comunidade, soube lidar com a situação de cuidar de sua sobrevivência e a des filhas na ausência do marido, porque também já o fazia antes do terror ditatorial de 1964. De um modo geral, as mulheres locais não estavam unicamente na cozinha cuidando das necessidades das crianças enquanto os maridos trabalhavam fora. Elas, além dos cuidados básicos com a meninada, estavam presentes também na roça, no plantio de horta, na pesca, na quebra do coco, na comercialização e na confecção de azeite e sabão de coco.

Desse modo, junto ao processo de lidar com o sofrimento imposto pelo Estado ditatorial, Raimunda se afagou acarinhando a terra, deitando nela sementes e confiando no poder da fertilidade do solo e na força vital de germinação contida nos grãos. Buscou e obteve apoio de vizinhas para deixar es filhas enquanto foi quebrar coco, desobecendo, portanto, a ordem institucional de não entrar nas matas sob risco de ser confundida com “terroristas” e, conseqüentemente, ser alvejada. Estamos falando de produção estatal de terror, por um lado, e de insubmissão ao medo que intenta instalar miséria, por outro lado. Medo e miséria são, desse modo, meios de dominação usualmente adotados por sistemas político-econômicos (mais radicalizado pelo sistema capitalista de produção e acumulação), especialmente nos dias que correm (2022).

E Raimunda foi além. Ao ter uma malhadeira¹⁵¹ em casa (antes de uso do marido) e não saber usá-la, passou a emprestá-la para que pessoas pudessem adquirir peixes/alimentos para si e para ela. Ora, em meio ao caos que impunha acionar modo sobrevivência (de durezas, portanto), Raimunda~Rio contorna a pedra e, com o impacto de sua insistência, produz nela fissuras possíveis. Se o Estado se dirige produzindo práticas discursivas¹⁵² (FOUCAULT, 1995) que coloca a escassez como regra para fortalecer seu funcionamento, ela se dirige pelo princípio da/pela abundância. Vai além da produção moralista e hierarquizadora do não-saber como defeito que merece penalização. O não-saber de uma prática não significa desconhecimento

¹⁵¹ Uma espécie de rede de pesca.

¹⁵² Para Foucault (1995) os discursos são práticas que estão articuladas com práticas políticas, econômicas e sociais.

sobre como existir, e existir com beleza. Com o gesto de não guardar a riqueza e/ou envergonhar-se por não saber usá-la, nossa sábia menina~senhora não está alimentando apenas seu núcleo de entes, mais pessoas passam a ser beneficiadas com o compartilhamento de sua riqueza.

No compasso do gesto de ir comunicando as curvas de sua história, Raimunda foi colocando o corpo inteiro na água caudalosa do Araguaia, cujo rio evitou se aproximar durante anos. A vibração alarga o corpo aparentemente franzino, seus olhos vibram, o sorriso no canto de boca denota entusiasmo. O(s) Araguaia(s), em temperatura quase morna, acolhe(m) o corpo ora enrijecido pelos gestos de sobreviver. Ele tem propriedades curativas. Se puser o corpo em quietude no Araguaia, peixes miudinhos o contornam e picam suavemente a pele cansada. Eles fazem uma espécie de limpeza e revigoração dos tecidos. E as cócegas causadas pelas leves picadas fazem o corpo recordar as marcas de gozo, produzindo outras marcas de alegre vigor. Enquanto isso, pequeninas ondas embalam e, se não estiver precisada de manter o corpo rígido no fundo do rio, o fazem bailar ao ritmo delas. Corpo e água se encontram no que são: (um) rio, matéria líquida em movimento. Estás sentindo o efeito de ‘teu’ rio em movimento ritmado pelas águas caudalosas do Araguaia e de seus peixes miúdos...?

Se você se coloca nele em agitação, também a acolhe e brinca junto. Ainda é possível ouvir suas gargalhadas e risos junto à meninada de diferentes faixas etárias. A saída do rio se dá geralmente pelo apetite intenso causado pelo contato vibrante com a água, ou pelo avançar do sol acolhendo a chegada da noite. A rede é o ninho mais oportuno para concatenar o processo de refazimento das nascentes ao se banhar no rio. E o peixe frito ou caldeirada (com arroz misturado com feijão trepa-pau e farinha de puba) saboreada ali mesmo na rede após a ‘broca’ (fome) sentida ao ficar tempos nas águas? Águas/Araguaia.s, rede e culinárias aquecem e enaltecem a vida por inteiro.

Ao dizer da variedade de atividades através das quais ‘se viravam’ para conseguir alimentos, de como se movimentou para sobreviver mediante a prisão do marido e após a morte dele, um brilho vai surgindo e, aos poucos, transfigurando seu corpo. O tremor na face se desfaz e o impulso de conter emoções vai gradualmente dando espaço ao incontido da sensação de estar viva, apesar de tudo. E ela coloca cores vibrantes ao expressar que conseguiu e ainda manteve a meninada na escola.

Sobre.vivência é campo que essa gente conhece de ponta a cabeça. Não apenas sobrevive, inventa-se apesar do terror. Raimunda facilitou às/os filhas/os e forjou possibilidades

de estudo (que não teve quando criança e adulta). Ela quis para a geração seguinte mais que sobreviver, e a aposta no ensino formal era expressão desse querer em Raimunda e demais mulheres quebradeiras de coco entrevistadas por Isabel Sousa e Suely Gomes (1995). Além de aprender sobre como produzir e colher alimentos que a floresta oferecia, Raimunda percebeu como necessário também saber ler, escrever e fazer contas¹⁵³. Vibra por, individualmente e coletivamente, estar viva. Nessa curva, o corpo manifesto, é firme, e também fluido – é terra~corpo/a~território.

Nesses termos, o gesto de recordar no processo de tecitura de uma narrativa ~ tendo com quem compartilhar ~, abre possibilidades de expressão do insuportável que arrombou as nascentes, poluindo-as. Possibilita decantar as águas a ponto de se tornar perceptível o invasor. Antes, em meio a águas turvas, o estado nebuloso parecia ser inerente a elas e ao contar. Em processo de decantar as águas, Raimunda enxerga o invasor como realmente é: um corpo estranho, um hospedeiro que parasita a força vital de seu organismo e que precisa ser repellido. Seu gesto, portanto, é um ativo processo de materializar o veneno e expulsá-lo de suas águas.

Enquanto sobre.vivente ~ e não vítima despotencializada, cujo único direito é a vingança, como problematizam Ana Monteiro e Cecília Coimbra (2018), esta última professora e uma das fundadoras do Grupo Tortura Nunca Mais/RJ¹⁵⁴ ~, refaz o caminho tortuoso, pausa e, em mais um ato de contar, dá um passo maior no processo de ressignificar a si.nós e a própria história ~ parte que compõe a historiografia do país. Em meio ao refazer o caminho, refaz-se. No afagar a terra, sob os raios do sol e no brincar nas águas, vai desenvolvendo e fortalecendo a terra~corpo~território integralmente. Contagia-se com a versão que constrói de si, com percursos e estratégias que gerou. Identifica-se com elas. Enxerga-se sábia e grande, o rosto brilha, ela manifesta expressão plena da lua a mover águas.

¹⁵³ Acredito que nesse período ainda não tenha chegado com força em Palestina o discurso capitalista de ter melhores condições de existência através do estudo, como ter um bom trabalho, ter propriedades, uma casa ‘construída’ (com tijolos)..., que certos trabalhos eram mais qualificados que outros. Havia a necessidade de leitura para poder ler a bíblia, ler e fazer cartas para comunicar-se com parentes que moravam longe, fazer contas e não ser enganada no mercadinho... No entanto, Raimunda nos narra em pleno ano de 2019, quando discursos capitalistas a respeito da prevalência do ‘direito’ privado sobre o público, do culto a adquirir posses e lucros, em que estudos possibilitam fazer concursos públicos, ter um ganho financeiro maior são propagados massivamente.

¹⁵⁴ Após a Lei da Anistia do governo ter sido votada, com o fim dos Comitês Brasileiros pela Anistia e a nomeação de torturadores para cargos de confiança em governos ditos democráticos, é fundado o Grupo Tortura Nunca Mais, em 1985, no Rio de Janeiro. Esse movimento social se destaca na resistência (a uma história contada pela metade, que nega as contribuições de certos protagonistas), no enfrentamento (aos mecanismos de silenciamento da história, da continuidade e aperfeiçoamento de aparatos repressivos do período ditatorial) e por sua militância na luta por direitos humanos para TODOS (CARDOSO, 2014).

O modo Raimunda de existir desaprisiona a vida da produção subjetiva capitalista que se quer hegemônica para capturar potências de existir, apequenando-as em tristezas, medos e ódios. Esta intenta produzir corpos tristes, não pensantes (orgânicos) e obedientes servindo a um único propósito: ao mercado da produção de precarização e lucro das elites brancas/patriarcais/hetero/machistas/capacitistas. Ela se opõe veementemente à autonomia de forças de vida em expansão. Liberando-as da servidão pelo medo e pela tristeza, pode se colocar em prol da produção de subjetivações autônomas e alegres, que funcionam como vetores de modos de se estar que são absolutamente ligados à afirmação potente de todos os entes existentes no mundo que conhecemos e para além dele (MIRANDA, 2018; GUATTARI e ROLNIK, 1988).

Nossa querida sábia afirma a vida para além da mercantilização que a quer útil e lhe devolve o caráter ingovernável que não aceita domesticação, gerenciamento, categorização... Como bem sustentam vivencialmente Raimunda e Ailton Krenak: “A vida é selvagem” (KRENAK, 2020; KRENAK 2021¹⁵⁵). Ela, desterritorializada (pelo terror de Estado) de lugares físicos e afetivos que funcionavam como referências estruturantes, produz para si territorialidades cujas sabedorias ancestrais lhes são inspirações organizadoras. Ao contrário de se desterrar, afirma a experiência com a terra como fonte de vida.

Ao desvincular (o máximo possível) a vida da maquinaria utilitarista do sistema capitalista.racista.patriarcal, mulheres como Raimunda fissuram verdades e produzem outras subjetividades: outros modos de estar no mundo, cuja processualidade se dá via contato com a expressão máxima de vida nelas. Em sendo de flores.ta.s.s e concebendo-a enquanto complexa.s e fonte.s de potência, a expressão máxima se dá por meio da condição de coexistência e de ligação com todos os seres presentes em si. Como meio de cura possível, Raimunda se aproxima da dimensão que a constitui: a natureza ~ complexidade tão desqualificada por práticas civilizatórias em que o máximo de afastamento possível dela é a régua para se medir o quão civilizado é um povo. Natureza, nesses termos, passa a ser sinônimo de imutável (onde cabem expressões do tipo ‘naturalizar’, aquilo que é ‘naturalizado’).

Vivenciar a terra (que dela/nela emanam o ar, a água, diversas plantas...) como experiência de ativar explosões de vida e as ações de Raimunda regidas por intenções e imaginações ativas de viver com abundância, foram capazes de criar o unguento necessário para

¹⁵⁵ “A vida é selvagem” é uma afirmativa feita por Ailton Krenak em diversas conversas e aulas. Conferir a aula pública disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FEnc2arDpJg> . Visto em 17/03/2021.

vingar (KRENAK, 2021). Lembrar, nesse modo, faz parte do processo de trazer as forças e gingas forjadas nas insistências do viver, às vezes esquecidas devido às também incansáveis investidas necropolíticas de Estado (que tem sido desde sempre financiado e a serviço, prioritamente, do capital). Ao exercitar o gesto de recordar/reviver, o sorriso orgulhoso de suas artimanhas insurge no rosto quão o sol em dias lindamente chuvosos.

Governos capitalistas (e grupos/empresas privadas, desculpem a redundância) ao conhecerem exclusivamente a linguagem da mercantilização, são capazes de determinar valor monetário e o impõe (sem que reconheça violências praticadas) como único meio a sanar danos causados à Pachamama e, por consequência, aos bichos do mato. Negócios como os da Vale, no caso do Rio Doce, e o consórcio Norte/Sul, com relação a ribeirinhos e indígenas em contexto da Hidrelétrica Belo Monte (e tantos mais empreendimentos públicos-privados que expulsaram milhares de famílias de seus territórios), literalmente cercearam a vida/águas/rios em barragens megalomaniacas. Intentaram contra a dimensão selvagem das águas com objetivos de civilizá-la, torná-la mercadoria útil à exploração e ao enriquecimento de alguns grupos. Capturaram forças vitais, enclausuraram-nas, mudaram cursos de rios e os deixaram rasos ou secaram braços deles. Quando pessoas/grupos atingidos recorreram antes e após as obras, foram violentadas mais uma vez, como mencionamos na primeira curva deste trabalho.

Pensar política/s de reparação às pessoas (e populações) atingidas por violências institucionais, nesses termos, precisa se apoiar em ações que não apenas reconheçam as barbáries praticadas, mas também deem passagem para expressões da vida em sua mais alta potência.

Assim, um processo de reparação real poderia necessariamente começar pela escuta ativa daquelas que foram atingidas; ou seja, ouvir a respeito das dores sofridas, bem como o que demandam enquanto possibilidades de contornos para com elas. Em segundo lugar, além de escutar pessoas/comunidades envolvidas, não reiterar práticas violentas que perpetuam dores, tais como: desqualificar testemunhos; colocar sobre pessoas atingidas o ônus de produção de provas que atestariam violências sofridas¹⁵⁶ ~ até hoje a Raimunda, por exemplo, bem como tantas famílias da região, não foi anistiada porque, segundo o Estado, não conseguiu

¹⁵⁶ Cecília Coimbra (2013) questiona o modo perverso com que o Estado agiu em relação às pessoas afetadas pela violência de Estado ao longo da Ditadura Empresarial-Militar. Ao invés de abrir e tornar público os arquivos da ditadura, deu à/aos atingidas/os (familiares de mortos e desaparecidos) o ônus de produção de provas afim de serem anistiados e considerados mortos sobre a responsabilidade do Estado. Enquanto isso, além de reiterar violências contra esses últimos, tornaram possível anistiar também, e com privilégios, agentes repressores. Isto seguindo a interpretação dada pelos juristas da ditadura à Lei da Anistia.

provar o sequestro do marido, as torturas sofridas, bem como os efeitos das mesmas sobre ele ~; e, ainda, a repetir ataques físicos e simbólicos ~ seja através das duas anteriores, seja também através da continuidade das práticas análogas as já deferidas contra elas (morte, sequestro, prisão, tortura, expulsão de territórios...) ¹⁵⁷. Em terceiro lugar, esse é um ponto fundamental para nosso trabalho nesta curva, diz de um processo sério de reparação, fomentar e facilitar produção de memórias e contação de histórias feitas principalmente por sobre.viventes. Assim, diz de processos de reparação dar lugar à expressão da dor, bem como facilitar agenciamentos capazes de fortalecer movimentos forjados pelas forças selvagens da vida em movimento de cura; isto é, cura enquanto processo de encantamento da vida no refazimento de ligações ancestrais com a dimensão selvagem em nós ~ nossa corpa~terra~território.

¹⁵⁷ No mestrado (CARDOSO, 2018) discutimos esse tema pelo viés da produção de certa prática discursiva que nomeia pessoas, sistematicamente feridas, enquanto ressentidas. Na medida em que desqualificam efeitos de práticas de terror, agentes do Estado (elites empresariais) autorizam-se a perpetrá-las contra essas e demais populações consideradas categorias matáveis.

O chão era bom... Tudo que se plantava, dava!

Após sair da casa da Raimunda e visitar uma pessoa querida que estava lidando com a morte precoce do filho ~ meu colega dos primórdios dolorosos de iniciação escolar ~, chego à casa de meus pais. O dia continuava quente e o 'tempo estava bonito para chover'. Nuvens carregadas passeavam pelo ar, o vento passava carregando e espalhando o cheiro de chuva, o cheiro da água que já tinha molhado os chãos ao redor do lugar. Alegramo-nos: 'ela está chegando e o calor vai amenizar', dizíamos. Salve!

É final do dia. Ao chegar, encontro meus pais sentados no terreiro de casa. Meu pai, debilitado após alguns AVCs, está agitado. Passa incansavelmente a mão na cabeça já quase sem nenhum cabelo; esse é um hábito recorrente adquirido com as limitações físicas pós-doença. Quase não fala, e quando o faz, pouco entendo, intuo vagamente. Do seu jeito, sinaliza o momento de sentar na calçada, mesmo quando ainda está muito quente em consequência do sol escaldante que acabou de habitar o espaço. Insiste, empurra a cadeira na qual descansa os pés. Quer ser ouvido. O jeito macho de outrora, agora naquele corpo frágil e totalmente dependente, faz-se presente exigindo ser atendido. Minha mãe está sentada ao seu lado. Observa e acompanha o movimento da rua enquanto 'espera a comida assentar'. Sento do seu lado, sinto o cansaço pelas intensidades vividas naquele dia. Ela, com seus 60 anos de vida, está ali inteira, alegre e animada apesar da lida do dia. Estava feliz por ter preparado bacaba e por ela ser das melhores. Era bacaba de leite, com seu preparo o suco ficou cremoso e delicioso.

Afetada pelo encontro com a Raimunda, pergunto a respeito do que teria acontecido ao filho dela quando morava em São Paulo. Não soube dizer. Comentou apenas que o assassinato do rapaz era um assunto pouco comentado e as pessoas não gostavam de indagar por querer poupar a mãe que está se recuperando da perda de outro filho ~ ocorrido não há muito tempo, num acidente fatal com espingarda. Naquele momento da conversa reitero com ela o interesse de contar sua história em meu trabalho. Ela ri envergonhada. Logo aquele sorriso transforma-se em orgulho estampado no rosto. Aquele gesto me fez lembrar do semblante orgulhoso de sua mãe quando estava pronta para gravar alguma entrevista ou após ter conseguido ler algo, sempre em voz alta. Ela gostava daquilo. 'Tinha gosto' em falar aos que queriam lhe ouvir. D. Petronília, a Donila, detinha muito conhecimento, e sabia disso! Já com a Elizabeth, o gosto por falar de certos assuntos é mais recente. Por muito tempo preferia não comentar

determinados temas considerados ‘políticos’, como luta pela terra, Guerrilha... Expressava gestualmente sua desaprovação e chamava meu nome com um tom inconfundível. Era como se quisesse alertar sobre algo perigoso demais.

Elizabeth Alves Cardoso nasceu em Natal, distrito de Araguaatins ~ antes Goiás, hoje estado do Tocantins ~ em 17 de julho de 1959. Seus pais se mudaram para o povoado com as filhas em 1965, ano em que sua irmã mais nova nasceu e ela tinha 6 anos de idade. A viagem, descendo o rio Araguaia, se deu por canoa. ‘Todo mundo arriscando a vida no rio’, pensa alto se dando conta de algo ~ seria a coragem dos pais?

‘O pai e o povo daquele tempo estava sempre em busca de lugares melhores para trabalhar’, relata. ‘As terras eram todas devolutas, não era terra de ninguém’, conta abrindo os braços admirada e como se aquela imensidão fosse bem maior do que poderia abraçar. ‘Quando chegamos, existia apenas 14 casas. Depois foi aumentando, aumentando e hoje tá do jeito que está. O pai e a mãe colocaram roças ali perto do cemitério... Ele não tinha nenhum filho homem, então era ele, a mãe e nós na labuta’. Sua mãe era conhecida por ser ‘dura’, pois fazia de tudo em casa e na roça; não esperava a boa vontade do marido ou qualquer outra pessoa. ‘Aprendeu a se virar bem menina...’, pensa alto ao recordar-se da mãe.

O costume de então era chegar, escolher um ‘bom’ terreno (que não fosse muito seco, cheio de pedras ou encharcado) e colocar roça. ‘O pai, assim como aqueles que vieram antes, escolheu o local para morar perto do rio. Um perto que não era na beira, por causa de enchentes’. As pessoas conheciam os movimentos da floresta e procuravam respeitá-los. ‘Sofremos demais!’, lembra com um tom de voz grave e prolongado, num sotaque que pode apontar para o ato de não estar se tratando de qualquer assunto. E prossegue o pensamento: ‘só não sofremos mais porque tinha o Araguaia para pegar peixe’, se refere aos primeiros sóis após chegar ao Pará até se adaptarem à nova moradia. ‘Quando começou a plantar e colher, as coisas melhoraram’.

Após a chegada deles, várias outras famílias também foram morar em Palestina, inclusive seu tio materno, esposa e filhos. ‘Nesse tempo, o máximo de luxo que se tinha por aqui era ter casa coberta de palha e paredes de barro’, tecnologia usada naquele tempo. Ou seja, construção de casa com uso de recurso oferecidos pelo local: coberta e com as paredes feitas de palha de babaçu; estruturas em madeiras, galhos e cipós tirados da mata ao redor. Ela era forte o suficiente para estarem seguros (protegidos das chuvas e ventos, e do ataque de animais maiores...) e para desmontá-la, caso decidissem deslocar-se para outros lugares.

‘Para plantar a primeira roça, as pessoas abriam o mato fazendo as primeiras picadas. No nosso caso foi o pai, a mãe e nós ~ as filhas’. Elizabeth continua apontando para a dimensão do viver enquanto primeiros moradores do local. ‘Plantávamos arroz, feijão, fava, melancia, maxixe, pepino...’, entusiasma-se com as lembranças sendo reatualizadas. ‘Tudo o que plantávamos dava... A gente fazia até canteiro na roça. Quando íamos, a mãe levava arroz com feijão pronto e lá a gente pegava aquele tomatinho que nasce em todo lugar [um tipo que parece tomate cereja] e comia junto com o arroz’. A sabedoria marcada pela experiência ocupa espaço e a percebo se expandir na medida em que narra. ‘Primeiro, eu acho, os passarinhos comiam os tomates, faziam o cocô e desse jeito espalhavam as sementes por tudo quanto era lugar, e eles nasciam com facilidade. Era gostoso!’. Ao vivenciar gostos de sua terra idade, saboreia as expressões ganhando vida novamente. *‘Nesse tempo, a gente não tinha essa coisa de comer carne, comia apenas carne de caça e de peixe. Caça tinha muito, até no terreiro de casa. Nem precisava se preocupar!’.* O necessário à vida, portanto, estava no terreiro de casa e no rio logo ali. *‘O peixe e a caça eram a maior fartura desse tempo. Não se tinha o costume de comer carne todo dia, ninguém andava matando gado e porco. Porco só se criasse, não tinha essa coisa de venda...’.* Aquilo que se plantava e a criação de animais se dava em função das necessidades vitais daquelas pessoas. Lucrar, portanto, não era a regra naqueles modos de existir.

O alimento colhido era suficiente para um ano e durava até a plantação e colheita do ano seguinte. Plantava-se mandioca, fazia-se farinha e a armazenava em ‘cofos’ (cestos feitos com palha da palmeira do babaçu que, em caso de armazenamento da farinha, eram forrados e cobertos com folhas de ‘muquirama’ ~ planta de folhas grandes da beira de igarapés ~ e, ao final do processo, eram amarrados com corda). ‘Assim se guardava a farinha naqueles tempos’. E Elizabeth continua a ensinar a ciência de sua gente: ‘fazia-se também os paiozão de arroz sem que ele estivesse batido. Nesse tempo secava e batia apenas o suficiente para pisar e cozinhar para comer durante os próximos dias... Para não estragar o arroz, cortava-se apenas o cacho, sem o pé ~ hoje em dia cortam o pé junto e armazenam, assim o arroz estraga. A gente secava o arroz no sol até o meio do ano, depois não precisava mais, pois ele já estava seco devido o aumento do calor e a estiagem de chuva. Estando seco, era só pegar, bater e pisar. Se secar demais quebra na hora de pisar. O feijão e a fava também eram armazenados, colocávamos tudo em latas. O armazenamento era diferente... Não tinha garrafa pet como hoje. Armazenando bem o arroz, o feijão e a fava, tínhamos alimentos suficientes para o ano todo’.

Eu, de certa forma alienada nas produções de hoje em que grande parte da população brasileira ‘precisar’ trabalhar diariamente e durante todo o ano para se manter, me interesso e questiono sobre o que faziam de trabalho ao longo do resto do ano. Ou seja, do período em que se colhia a plantação ao plantio seguinte (geralmente, de abril a novembro). ‘Eu não te disse que tinha alimento de um ano para o outro?’, responde de modo incisivo. Comenta que faziam algumas diárias de serviços para outros em acordo de troca, ou recebia diárias em dinheiro por algum serviço feito na roça de outros e, assim, iam comprando alguma coisa que faltava dentro de casa ~ como sal, café, açúcar, roupa... ‘Tinha um comércio aqui, uma vendinha ali que comercializavam pouquinho coisa. Como tinha pouca gente, não havia essa necessidade de abrir comércio grande. Então, com a quantia recebida nas diárias feitas, tínhamos o dinheiro em espécie para comprar essas coisas que não eram produzidas aqui’. A política econômica local seguia princípios próprios. ‘Nesse tempo, dinheiro era muito difícil. Na verdade, nem sabia como aparecia o dinheiro. Era muito sofrido! Só não era mais sofrido porque o chão era bom e tudo que se plantava, dava. O chão era bom! Tinha peixe, caça, começamos a criar galinha e assim a gente ia passando’.

Sua mãe se separou do marido quando tinha 40 anos de idade. Após passar uma noite escondida no mato para se proteger da ameaça de morte feita por ele bêbado e com facão em punho, decidiu por romper definitivamente o casamento. Desde então não mais se relacionou com nenhum outro homem. A partir desse momento, Donila, que já plantava, cuidava e colhia, continuou a fazer seus trabalhos e as filhas começaram a trabalhar fora de casa ainda ‘meninas’ para ajudar a mãe. Saía para trabalhar em fazendas e na casa de outras pessoas. ‘Se virava do jeito que podia, até que conseguiu se aposentar e daí se aquietou’. D. Donila se aquietou da lida diária de afazeres para se sustentar materialmente e começou a reunir mulheres quebradeiras de coco babaçu em volta do movimento interestadual que estava surgindo. Desde então não parava mais em casa. Eram reuniões, encontros, viagens... Ela sorria, cantava e dançava para a vida. Vingou! Renasceu!

~ ‘E o coco?’, lhe pergunto.

~ ‘Ah é, tinha o coco [e gargalha]. Quebrava babaçu o ano inteiro. Comecei a quebrar coco com a mãe velha [sua avó materna]. A gente ia para perto das roças botadas pelo pai. Eu não conseguia nem rachar um coco. Então, ela já me dava ele aberto em duas bandas, ficando só no jeito de eu quebrar um pouco mais e tirar os bagos. Assim fui aprendendo... Depois passei a quebrar com a mãe. Tirávamos o azeite e com ele fazíamos sabão. Um tempo apareceu aqui um povo comprando a castanha e a mãe passou a vender pra eles’.

Esse foi mais um jeito encontrado para obter dinheiro em espécie. Outro modo, ainda, se deu através do garimpo de diamantes que tinha em Itamerim, povoado próximo. A atividade era exercida majoritariamente por homens. Seu pai frequentava muito garimpo de diamante. ‘Nesse tempo não se falava a respeito de garimpo de ouro’.

‘A gente sobrevivia do jeito que dava’, afirma. “Era diferente do mundo de hoje...Muito diferente. Naquele tempo, era mais difícil porque a gente tinha que se virar, não tinha a facilidade de hoje onde o arroz é pilado [limpo/descascado em máquinas locais, processo que substituiu o limpar arroz manualmente em pilão. Atualmente, já se vende arroz industrializado na cidade e ela se recusa a consumi-lo. E, assim, mantém o costume de comprar arroz produzido na região e pilado em usinas locais], tem gordura [óleo] pronta, se compra carne no açougue... Naquele tempo não tinha essas facilidades porque também não havia dinheiro. Era mais o trabalho das pessoas...’. O ato de se alimentar estava ligado ao de plantar, cuidar da roça, colher e armazenar, ao movimento de pescar e de caçar. Desse modo, comer estava diretamente relacionado ao ato de cultivar e acompanhar processos.

‘A mãe e o papai sofreram’. O fazer pesado da roça e os deslocamentos realizados ao longo de um período, não foram fáceis. ‘A mãe já tinha saído da Bahia, depois do Maranhão para o Tocantins e, enfim, para cá. Muito sofrimento!’. Sua mãe, junto com os pais e irmã/irmãos, saiu ainda criança do interior da Bahia fugindo do movimento popular de enfrentamento ao latifúndio conhecido como a ‘Guerra dos Caceteiros’ ou ‘Movimento Pau de Colher’. O governo Vargas e seus aliados locais divulgavam notícias falsas a respeito do movimento e eles, com medo, fugiram ‘na calada da noite’. Viajaram a pé durante dias e meses. Ao chegar em povoados, trabalhavam para se alimentar e armazenar alimentos para poder seguir viagem.

Donila esteve ‘analfabeta’ até os anos de 1970 quando, já em Palestina, aprendeu a ler e a escrever no Curso Mobral. ‘Um pessoal do MEB [Movimento de Educação de Base] apareceu por aqui fazendo umas turmas para alfabetizar pessoas de idade. Ninguém sabia de nada (era ignorante naquele tempo) e a mãe se matriculou no curso, foi quando aprendeu a ler. Ela ficou muito animada com isso. Num 7 de setembro (um dos eventos mais importantes do ano em que colocávamos nossa melhor roupa e íamos para os desfiles) lembro que os alunos adultos se apresentaram também. No desfile tinha o pelotão das crianças e o deles. Tinham maior orgulho!’.

Elizabeth se mostra tendo dúvidas em relação às informações no que diz respeito ao processo de alfabetização de adultos surgidos naquele período e me sugere perguntar para sua irmã mais nova. Prossegue: ‘Desistiram de estudar quando aprenderam a ler. O objetivo maior naquele tempo era aprender a ler e a escrever o próprio nome. As pessoas mais velhas eram assim, era suficiente só escrever o nome e saber ler uma carta’.

Elizabeth começou a estudar aos 7 anos de idade. A prefeitura de São João do Araguaia, município ao qual Palestina era anexada, pagava para que ensinassem crianças. As aulas aconteciam na casa das pessoas que foram contratadas. ‘Eram aulas atrasadas. A gente ia estudar com a D. Adélia, como a Raimunda falou. D. Adélia ensinava alguma coisa e logo nos mandava pilar arroz, varrer a casa, lavar vasilha. Não sei que aula era aquela’. Elizabeth abre um sorriso desconcertado ao questionar o ensino que recebeu. Recorda-se da prática recorrente de aplicação de castigos: ‘fazia aquela roda para ela perguntar as contas e, quando não respondia, era palmatória nas mãos.... A segunda professora era mais rígida ainda’, recorda. ‘Depois fui estudar com a Tetê. As aulas aconteciam na igreja e depois numa casinha de barro. Com ela era diferente, era tão carinhosa!’. Conta que as aulas com essa professora se davam numa configuração parecida ao que é hoje uma ‘salinha de aula’. Após essa fase, surgiu no povoado turmas para 4ª e 5ª séries [5º e 6º anos], que ela cursou tempos depois.

Casou-se aos 17 anos, em 1977. Quando surgiram as turmas de 6ª a 8ª séries, morava na roça e, tendo filhas/os pequenas/os, não pode estudar. ‘Quando vim da roça para a rua, em 1986, a mãe disse que ‘agora’ ela ia me ajudar ficando com meus meninos para que eu pudesse estudar. E me matriculei para cursar à tarde e, assim, concluí a 8ª série [9º ano]. Depois, em períodos de férias, fiz o Ensino Médio pelo Gavião [programa dos governos Federal e Estadual para formação de professoras/es]. Nesse tempo, eu já estava trabalhando como professora da educação infantil’. Começou a trabalhar como professora em 1991, após ter concluído a então 8ª série. Alguns anos após concluir o magistério, em 2000, começou a fazer faculdade de Pedagogia. Essa também se deu em sistema modular e foi oferecido para professoras/es da rede pública. Ao longo de três anos, também em períodos de férias do exercício da docência, estudou na cidade vizinha, Brejo Grande do Araguaia. ‘Foi muito sofrido, porque também foi no tempo em que o Agostinho adoeceu. Quase largo de mão. Ele doente, eu trabalhava no Embaubal (zona rural) e, nas férias, estudava no Brejo. Vinha para casa apenas nos finais de semana. Eu o levava para o Embaubal, mas não era permitido levar para o Brejo. O deixava com os dois filhos que estavam em casa’.

O tempo está abafado, as nuvens passam acompanhando a pressa do vento. Nos damos conta de que não vai chover e acolhemos a constatação de que está 'truvando' e a noite será mais fresca. 'Lutei e venci, graças a Deus!', volta espontaneamente ao compasso da conversa em tom de orgulho consigo mesma ao perceber o caminho trilhado. 'Trabalhei na zona rural durante 9 anos. Em 2008, voltei para a cidade e aqui trabalhei como contratada até 2013'. Desde então, está sem ser chamada para exercer a docência numa condição que lhe seja possível, isto é, na cidade e com salário que valha a pena. Já recusou algumas ofertas que não lhe pareceram financeiramente apropriadas. Recentemente, foi aposentada por idade. Ao indagá-la se havia pensado em sair de Palestina em algum momento, afirma: 'assim que terminei a faculdade, recebi uma proposta para trabalhar no módulo [Sistema Modular de Ensino], em Canaã, mas eu não fui. O Agostinho estava doente e era preciso, em algum momento, dar aula na zona rural... Daí pensei em me aquietar por aqui mesmo. Foi a única vez que me deu vontade de sair da Palestina. Após a faculdade surgiram muitas vagas, mas eu não quis sair porque aqui eu também tinha trabalho'.

Elizabeth e o marido se conheceram em 1976, conta ela um tanto envergonhada ao mesmo tempo em que busca diálogo e confirmação dele que está ali do lado, aparentemente alheio à nossa conversa. Não sabemos bem qual seu nível de presença, ele apenas continua repetindo os mesmos gestos: passa a mão na cabeça, empurra a cadeira à sua frente com os pés e a puxa de volta com a mão direita, a que consegue movimentar. A família dele também morava em Natal (TO) antes de migrar para Palestina. Se conheceram lá, mas foi apenas em um 'bailinho' que 'o' encontro se deu.

A casa de baile era coberta de palha e paredes feitas de barro, assim como as casas das/os moradoras/es locais. No centro da casa havia uma grande lamparina de três bicos que iluminava as noites de festa e, em um lugar de destaque, ficavam os sanfoneiros Pedro Virgílio e Pedro Rocha que tocavam e cantavam noite a dentro. 'Nessa festa nos conhecemos e começamos a namorar', comenta ainda comedida. 'Minha mãe não queria de jeito nenhum, ainda apanhei muito para não querer ele. Paguei o preço pela desobediência', conta gargalhando enquanto provoca o marido.

Então, 'fugimos! Foi bem combinado. O irmão mais velho dele arrumou tudo junto com o Valdecir e o Paulo, nossos amigos em comum. Combinaram de me levar para a casa do Paulo para dormir e bem cedo do dia seguinte fomos para Araguatins, onde nos casamos. Voltamos de lá casados. Minha mãe acreditou apenas quando viu o documento'. Assim, quando os pais não aprovavam o namoro de filhas/os, era costume o casal 'fugir'. Afirmavam, com isso, a

vontade de ambos à revelia dos responsáveis. Como a virgindade 'era' um grande tabu, esse modo 'foi' um dos mais eficientes de fazer valer a vontade, sem causar grandes arranhões nos contratos sociais, heranças atuantes do patriarcado.

'No dia seguinte, fomos para a casa dele que ficava na roça. Muita gente foi junto'. D. Emília, mãe de seu então marido, fez um grande almoço para os recém-casados, amigos e familiares. E lá moraram ao longo de 8 anos. 'Ele fez uma casinha de barro e coberta de palha. Era boazinha'. Aproveitando o ensejo de os sogros migrarem para outro local dentro da própria propriedade e o filho mais velho dos quatro estar em idade para começar o período escolar, decidi 'morar na rua' [rua concebida enquanto zona urbana]. Elizabeth, ao se referir às crias, conta os/as quatro filhas vives, não mencionando a primeira gravidez que se deu aos seus 18 anos de idade. A menina morreu em decorrência do parto que se configurou no que podemos nomear enquanto tortura obstétrica. Esse acontecimento também aponta para o assombro da mortalidade infantil, recorrente naquele período.

O marido ia para o garimpo com frequência. Numa dessas partidas, 'eu estava grávida de três meses e quando ele voltou a menina já estava com um ano e três meses de nascida. Ele nem enviava notícias. Aguentava porque os pais dele eram muito bons comigo. A mãe, minha irmã mais velha e a D. Milka me ajudavam com comida e eu me virava também fazendo carvão, quebrando coco, tirando e vendendo azeite... Me virava do jeito que eu podia'. Continua: 'Na maioria das vezes levava os meninos comigo. Levava a rede e a armava nas árvores quando ia lavar roupa na 'fonte'. O mais novinho ficava na rede enquanto os outros brincavam na beira da água. Quando ia quebrar coco fazia o mesmo. Nunca gostei de deixar filho meu com ninguém. Deixava só quando era preciso mesmo. D. Emilia [sogra] era boazinha comigo, mas não alisava menino. Quando apanhava arroz, levava a rede, armava na barraca que era coberta e sem paredes. Deitava o menino e eu ficava apanhando arroz só ali pertinho para ficar olhando a rede'.

Quando foram morar na 'rua', o marido continuou indo para garimpos, agora para o de Serra Pelada. 'Então melhorou porque o garimpo era mais perto. Às vezes enviava notícias e algum dinheiro. Quando liberaram a entrada de mulheres na Serra Pelada fui algumas vezes. Saía daqui com vocês bem cedinho e no final do dia a gente chegava lá'. Conta que ia ao seu encontro porque demorava muito a voltar, ou ele a chamava para ir encontrá-lo lá. 'Na última vez que eu fui, em 1986, ficamos lá uns dois ou três meses'. Numa dessas idas para a Serra, deixou a escola quando estava cursando a então 8ª série. Voltou a estudar apenas no ano seguinte.

Paletina do Pará é uma cidade localizada à beira do Araguaia ~ que já foi o único meio de acesso ao local, importante fonte de alimento, renda e espaço de lazer. Ao falar sobre ele, Elizabeth renova seu enamoramento. 'O Araguaia é uma beleza grande, uma riqueza enorme. Acampar é uma das coisas que eu mais gosto de fazer. Gosto mais de acampar do outro lado do rio, na beira, pra ficar olhando as maravilhas, olhando as matas que ficam ali. A gente fica tão à vontade de viver na beira do rio...! É um privilégio morar perto dele. É uma riqueza muito grande...! Nele tem tanto peixe e olhar as maravilhas é bom demais! Não tenho nem palavras para expressar a alegria de poder morar aqui', conta emocionada.

Pondera com ar mais preocupado: 'muitas vezes pessoas acham que pra viver precisam acabar com o rio, tirando muita areia e pedra... Mesmo diante da proibição feita pelo IBAMA, eles continuam... Se preservassem a gente viveria com ele mais tempo intacto porque tirar tanta pedra vai acabando e vai criando buracos nele, as pessoas não veem e até morrem afogadas ao serem tragadas por eles. Se tivesse um jeito de proibir seria muito melhor pra todos nós porque ele tem muita riqueza. Tem muita gente que vive do peixe; se pesca para se alimentar e também se vende para ter renda. Nós aqui comemos muito peixe e o melhor peixe é do Rio Araguaia'.

O receio de que o rio um dia possa não dar conta das violações sofridas a inquieta. 'Em tempo de cheia, de novembro a março, é tempo da piracema. Seria bom não pescar muito nesse tempo para que continue tendo peixe no rio. Antes de saber dessa coisa da piracema, se pescava o ano inteiro porque os jeitos de pescar eram outros, não eram destrutivos. Se usava anzol, malhadeira... Depois apareceu a tarrafa e hoje ninguém quer saber de pescar com ela. Hoje em dia as pessoas querem pescar apenas com redes e ela sai carregando tudo, inclusive os peixes bem pequenos'.

Ao final de nossa conversa Elizabeth demonstra encantamento por esse grande ser que não é apartado dela e também preocupação com o presente e o futuro do Araguaia que já apresenta sinais de que está sofrendo com práticas predatórias. Habita nela desejos de um rio vivo e imensa alegria por vivenciá-lo ainda vibrante e potente. 'Nem de mar e nem de criatório, peixe do Rio Araguaia é que é bom... É alimento pra todo mundo'.

Quando as coisas estiverem ruim, plante...!

No encontro com a jovem senhora Elizabeth, despertei-me para pensar modos inteligentes e dinâmicos da flores.ta e o quanto populações movidas pela necessidade inerente de acontecer (ainda, em certa medida, alheios às lógicas capitalistas predatórias e de acúmulo) conseguiram entrar em contato e se tornarem outras no encontro amoroso com ela. Elizabeth permanece observando o movimento ligeiro das nuvens no céu quando o marido lhe exige algo e costuma se deitar ou se sentar após grandes refeições a fim de deixar a ‘comida assentar’. É necessário parar, deixar o corpo descansar, deixar a terra descansar após alguns plantios e colheitas.

No entanto, importa não nos colocarmos em postura ingênua quanto a essa questão. Estamos falando de multiplicidades dentro de um modo de existir e, devido também a diversas invasões coloniais, há resíduos das violações sofridas, seja por algum nível de assimilação, seja por reação. Portanto, não podemos simplificar e entender modos de existir nas margens de rios amazônicos enquanto hegemônicos. Deslocamentos feitos por certas populações empobrecidas se deram, também, devido ao autoritarismo de agentes capitalistas que as expulsaram de seus territórios. Colocá-las em situação de notável vulnerabilidade as encorajou também a adotar práticas predatórias como garimpo, extração e venda de madeira..., que lhes pareciam (e eram vendidas enquanto tal) levar à resolução imediata de problemas econômicos e sociais. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

O encontro com Elizabeth me lançou, também, para a dimensão da transmissão de conhecimento, que esteve presente também no encontro com as demais mulheres. E esses conhecimentos estão ligados ao aspecto material da vida como meio a sustentar o básico, que impulsiona saltos largos. Um corpo desnutrido dificilmente consegue ter a vitalidade necessária para perceber o tamanho e o alcance do que ele possa movimentar. O corpo não nutrido pelo processo de plantar e de aprender com tudo que a ação de acontecer da semente e de nossos próprios corpos acionam, passa a desconhecer que pode sim viver autônomo, sem depender exclusivamente do câmbio do mercado capitalista (gerente mor do Estado). Como efeito disso, a miséria é consequência inerente (e útil) ao sistema que vive da vampirização das forças selvagens da vida.

O Estado capitalista.racista brasileiro vem, como já vimos, desterrando pessoas e as empilhando em prédios/imóveis distantes da terra e de diversos seres que a habitam. Elizabeth, no ano de 2019, ensina como plantar e armazenar corretamente os alimentos para que durem o

tempo esperado e alimento corpos que estão em vias de brilhar. Ela comunica uma dimensão existencial da vida, a labuta.

Labutar, verbo enquanto modo de estar no mundo “filhote da terra” insistindo para permanecer agarrada a ela ~ parte de si e não posse (KRENAK, 2019, p. 22). Enquanto inseparabilidade do existir e criar condições concretas para sustentá-la, de imaginar e fazer o viver ligado ao pescar, caçar, colher castanha, açaí, bacaba, buriti, piqui, quebrar coco, fazer carvão... para alimentar a terra~corpa~território, sustento e composição do pensamento/pensar. Labut(ar), nesses termos, diz do ar/respiro cotidiano necessário à sobrevivência ‘pra escapar’ e, desse modo, poder viver com beleza.

‘Labutar’ é diferente da noção tida de ‘luta’, afirmada por determinadas militâncias urbanas mais afastadas de viver junto à terra. A segunda noção, a de luta, expressão de uma intelectualização sobre existências, diz mais de modos em que a racionalização é privilegiada, quase que a despeito dos processos de conhecer no cotidiano. Apartada de dinâmicas concretas de existência, do corpo a corpo, militâncias intelectualizadas (prevalência do cérebro sobre demais membros e órgãos dos sentidos) distantes de certas realidades, põem-se a maquinar sobre modos de labutas locais e, sem ter comido o arroz com feijão, apresentam, ainda, ditas soluções/estratégias que são muito mais estratificações, que pensamento.

Esse modo de estar no mundo é um estrato da forma, cujo domínio da mente sobre a prática é louvado e encorajado. Divagando um pouco, talvez a luta como colocada aqui, diga mais do campo da macropolítica (DELEUZE e GUATTARI, 1996). Ou seja, de questionar e enfrentar instâncias macros de poder e, assim, apresentar estratégias para lidar com problemáticas mais gerais. E ela tem seu lugar, é importante destacar. A questão aqui talvez esteja em como ela, geralmente dirigida por certas elites intelectuais (que sabemos prevalente de pessoas – não entes – brancas, masculinas, cis, heterossexuais, sem deficiência oriundas de grandes centros urbanos...), determina estratégias (prontas) de enfrentamentos para populações/grupos, desconsiderando suas singularidades.

Cabe retomar a analogia que fizemos na dissertação (CARDOSO, 2018) e que foi inspirada em contribuições preciosas do amigo Izaque Miguel, ao longo de incontáveis conversas que tivemos. Estratégias macropolíticas são como o helicóptero que faz sobrevoos sobre determinado espaço. Seu vento chega com força, incide sobre galhos e tetos de casas, podendo até destruí-los. A visão tida do alto pode dar uma noção panorâmica do que supostamente existe/acontece no chão. Movimentar-se de canoa (principalmente à remo), por

sua vez, implica em fazê-lo num outro tempo, o qual possibilita perceber o entorno de modo mais nítido e em sua complexidade. Para tanto, a visão não é o único recurso para perceber o mundo à volta ou entre (e não abaixo). O cheiro, o degustar, o ouvir, o ver, o sentir por meio da pele (tão companheira e sensível...), a intuição... podem estar todes embrenhades no gesto de conhecer (limitado e potente, desde que não esteja nordeado pela necessidade de conhecer para dominar).

O alcance, em proporções numéricas, é do tamanho que o nosso corpo pode alcançar, e aí mora a potência dos modos de vida de nossos ancestrais. Não está em jogo a necessidade de conhecer para dominar e explorar à exaustão, e sim para construir trocas possíveis sem causar grandes danos. Como diz Sônia Guajajara¹⁵⁸, ‘não queremos resolver acima de tudo a questão da desigualdade de gênero presente em aldeias, o que queremos é problematizar a questão que transforma desigualdades (inclusive a de gênero) em cultura’. Deslocar-se por intermédio da canoa quase não deixa rastros. A canoa, ao passar por entre a água, produz nela movimentos ondulados leves, que logo se desfazem. A passagem de gentes não deixa de causar algum impacto, no entanto, pode ser o mais parecido possível com o voo dos pássaros. Ou seja, produzindo diferenças micros, próprias de micropolíticas (DELEUZE E GUATTARI, 1996), sem deixar rastros de destruição.

A labuta, por sua vez, está ligada ao movimento existencial que parte da experiência e busca criar condições reais para viver em plenitude, ou seja, o mais autônomo possível. Ela parte da experiência e a alimenta em processo de retroalimentação. Permite que se sente após as refeições para ‘deixar a comida assentar’ antes de voltar à lida ~ um modo que pode ter sido preservado de expressões de nações originárias que, após viver um período num local, deslocavam-se com fins a deixar a terra descansar/assentar.

Estamos dizendo de práticas de mulheres como a Elizabeth ~ com quatro filhas e diante da ausência do marido que se deslocava para garimpos atraído pelo milagre oferecido por marchas desenvolvimentistas de exploração da Amazônia, se virava como podia para se sustentar e às crias¹⁵⁹. Além da parceria que conseguiu estabelecer com a mãe, a irmã mais

¹⁵⁸ “Conversas Latino-Americanas, ciclo de debates feministas - Corpos e Territórios: novas fronteiras extrativas do capital na América Latina”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KdaWykSxy0E> . Acesso em 18/02/2021.

¹⁵⁹ Como tocar nesse assunto sem romantizar a situação de mulheres serem abandonadas por seus companheiros e, sobrecarregadas, terem que lidar com a questão de se desdobrar para criar filhas sem a presença dos pais? Apenas no Brasil, segundo dados apresentados pelo IBGE, em 2018, aproximadamente 11,5 de mulheres não contavam com a presença e a responsabilidade dos pais junto à criação de filhas. É necessário ao menos nomear essa realidade para não pintarmos mulheres exauridas pelo patriarcado como super-heroínas. É importante também assinalar que existem vários motivos para ausência desses homens. Um deles é o abandono provocado por pais que optam pelo

velha, a sogra e com a amiga vizinha, ela se organizava e as levava consigo para o mato para quebrar coco, para a fonte (igarapé) ou para o Araguaia, quando ia lavar roupa. Arrumava um local para atar a rede da cria de colo e os demais ajudavam-na a ‘ajuntar’ os cocos perto dela. Assim, conseguiu que ela e a meninada não passassem fome e pudessem estudar.

Raimunda, com o sequestro do marido pelo Exército brasileiro ao longo da Guerrilha, precisou lidar com a dor provocada pela situação. No entanto, sem saber seu paradeiro, se ainda estava vivo e se sentindo culpada por ter sido levado após dizer aos militares onde ele estava trabalhando, cuidou de continuar a labuta para conseguir o alimento diário. Continuou quebrando coco no mato, frequentando a igreja (onde recebeu apoio material e afetivo) e emprestou a malhadeira de pesca para que pessoas pescassem para si e para ela também.

D. Marcolina também ao ter o marido sequestrado continuou vivendo, como afirma com veemência. Impedida pela ditadura de se manter em sua terra, junto com a filha ainda criança, fixa residência na vila e leva adiante o comércio que mantinham, enquanto busca pela localização do marido então desaparecido.

D. Lis~Bela, diferente das demais mulheres citadas aqui, estava grávida quando o marido também foi sequestrado pelo governo ditatorial. Com a dor pela ausência e incertezas a respeito do paradeiro e situação dele, continuou pescando para alimentar a si e às/aos filhas/os, quebrando coco e vendendo as castanhas para o único comerciante que ousava desobedecer e se aproximar da família considerada pelo Estado como terrorista.

D. Zefa, quando os preparativos para a guerrilha popular e rural foram descobertos e deflagraram a repressão ao movimento, o marido estava em garimpo localizado fora do estado. Ela, por sua vez, manteve a birosca (pequena venda) que oferecia produtos essenciais à época. A luta em busca e em defesa dos maridos sequestrados e presos, bem como a espera dos maridos garimpeiros, não se apartaram da labuta para garantir o alimento, condição vital de existência. Dito de outro modo, a dor não retirou das mulheres a capacidade de pensar, buscar e encontrar meios para sobreviver, bem como buscar por seus maridos (ou estarem ativas e vivas quando os garimpeiros voltavam).

O gesto labutar tem a ver com modos de existências das gentes minhocas. Ou seja, são da terra, existem nela, retiram dela o básico para se alimentar, ao mesmo tempo em que a

aborto da criança ainda em gestação ou já nascida; muitos estão relacionadas à prisão, à morte – muitas vezes acontecem em decorrência de políticas estatais genocidas que executam homens e sobrecarregam mulheres –, e outros.

fertilizam/enriquecem. Tem a ver com o cotidiano de sobrevivência das gentes, indissociado da saúde do planeta: de plantar lavoura sem agredir demasiado a terra, de pescar, colher coletivamente... ‘pra escapar’, como afirma a nossa D. Zefa. Escapar é condição essencial para imaginar mundos e se movimentar em sua direção. Se hoje nações originárias permanecem de pé, como árvores, é, também, porque escaparam para dentro das matas.

Mulheres dessas diversas nações, como as do povo Guarani-Mbya, assim como demais trabalhadoras da terra, são entendidas enquanto guardiãs das sementes. Isso significa que elas também são responsáveis pela biodiversidade. As mulheres Baniwa da comunidade Canadá, da Terra Indígena Alto Rio Negro/AM, são responsáveis pela preservação e o cultivo de sementes de pimentas (*Aatti*, na língua Baniwa)¹⁶⁰, alimento tradicional desse povo. Elas são inseparáveis de suas comidas e condimentos preparados com as pimentas eram/são oferecidos como presentes para visitantes, como afirma uma das lideranças, Nazária Mandu Lopes. Na cultura de nações indígenas, de um modo geral, não faz sentido a monocultura: são cultivados diversos tipos de pimentas, com cores diversas e junto com demais plantações.

Quando o povo Baniwa pensou a respeito do que poderia ser cultivado para gerar renda, não danificar a casa da comunidade (o território em que vivem), isto se tornou condição para fazer a escolha. Seguir o tempo da terra e das sementes foi metodologia ancestral adotada nesse feito de subsistência. Como meio de subsistência coletiva, em maio de 2018, mulheres Baniwa abriram e passaram a gerenciar a aclamada “Casa de Pimenta Takairo”¹⁶¹. Essa iniciativa abriu espaço para a participação maior das mulheres enquanto lideranças dentro do grupo, bem como adquirir renda para a comunidade.

A renda contribui significativamente para se manterem autônomas de políticas estatais, que funcionam invadindo e destruindo modos de vidas. Bem como criar condições reais para enfrentar assédios feitos por setores do próprio Estado, mineradoras e garimpeiros que buscam explorar e dominar, igualmente, povos e territórios¹⁶². O jeito de gerar renda forjado por essas mulheres se dá mantendo relação de complementaridade entre viventes, sem sacrificar a casa

¹⁶⁰ “A força feminina da Pimenta Baniwa”. Disponível em: <https://medium.com/hist%C3%B3rias-socioambientais/a-for%C3%A7a-feminina-da-pimenta-baniwa-87c75e2f0ce> . Acesso em 06/02/2021.

¹⁶¹ Takairo é um pequeno e potente besouro capaz de serrar fortes galhos de árvores. Na ciência Baniwa, a presença desse besouro, percebida através dos galhos no chão, comunica que é tempo de preparar a terra para o plantio.

¹⁶² Pouco antes da abertura da casa de pimenta, empresários propuseram realizar atividades mineradoras em terras Baniwa. Não aceitaram a investida (que não foi a primeira), fizeram denúncia junto ao Ministério Público Federal e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e cuidaram de fazer saber a toda comunidade o teor da carta entregue aos órgãos.

na qual vivem. O ataque feito por empresários da mineração, garimpeiros e pelo Estado visa afetar, em cheio, esse modo de existir autônomo enquanto flores.ta.

As mulheres Baniwa me fazem lembrar de ensinamentos transmitidos pelo Xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015). Quando os europeus chegaram, na Abya Yala existia ciências (modos de conhecer e saberes) próprias de cada nação existente aqui. A partir de ensinamentos recebidos por ancestrais, da observação e de ações realizadas no meio, foram produzindo conhecimentos a respeito da flores.ta e deles mesmos na relação com ela. Tinham noções de tipos de árvores, frutos, animais, como se comportavam, quais poderiam ser utilizados como alimentos (e quais alimentos eram ingeridos a fim de desenvolver determinadas aptidões/qualidades), aqueles que poderiam funcionar como venenos (e poderiam ser usados para determinados fins) e as substâncias para acessar mundos diversos. Aprenderam, passaram a ensinar sobre usos de determinadas plantas para curar, afastar os espíritos de doenças, bem como transmitiram noções artísticas que se traduziam em artesanatos, festas e rituais... Ou seja, aqui existia pensamentos, conhecimentos acerca do viver, do vir a ser, de organização e criação. Tinha-se, portanto, ‘racionalizações’ orgânicas próprias dos mundos em que viviam.

E a ciência do povo ribeirinho de Palestina está muito presente na fala de Elizabeth. Ela parece saber disso e, desse modo, ensina com entusiasmo entendendo a importância de transmiti-la. A escolha do lugar para morar feita pelos primeiros moradores, não foi aleatória. Já conheciam os movimentos de cheia e baixa das águas do Araguaia. Assim, tanto moradia quanto colocar roça deveria estar um pouco afastada das margens. Nossa sabedora tem uma teoria a respeito da existência de grande quantidade (e em diversos locais) de pequenos tomates: os pássaros os comiam e espalhavam as sementes por onde defecavam. A quantidade de trabalho dispendida na terra tinha a ver com o suficiente para viver e, nesse suficiente, não havia o domínio da lógica do lucro. Entendiam que na própria flores.ta existia alimentos em grandes quantidades. Assim, em consonância com o meio, confiavam na vida/flores.ta, como nossa mestra ensina: ‘não precisava se preocupar’.

O que vinha da plantação ~ e saber armazená-la, que também é uma ciência própria ~, da caça, da pesca e dos alimentos presentes na mata seriam necessários para bem viver (tendo como parâmetro se nutrir com fartura do que a flores.ta pode proporcionar). Não sendo necessário exaurir a si e à terra: há tempo para a rede após às refeições e a terra, nessa dinâmica existencial, também pode pousar/descansar. O desterramento, podemos pensar inspiradas em Elizabeth, leva-nos à alienação do tempo da Pachamama e de nossa corpa~terra~território. Com efeito, podemos ser capturadas por práticas discursivas que desqualificam esses saberes, fazem

seus/suas agentes desacreditarem deles, os saberes (‘éramos ignorantes’, ao afirmar o estado de não ser alfabetizada/o), bem como de sua capacidade de pensar. No lugar de enraizamentos com galhos e flores apontados para o infinito, aderência à suposta necessidade de exaurir o rio para viver bem (não mais o paradigma do Bem-Viver).

≈

Conhecimentos criados por povos originários eram passados a cunhatãs/curumins no convívio cotidiano, como já mencionamos anteriormente. Davi Kopenawa (2015) e demais curumins, com aproximadamente a mesma idade, viviam muito tempo na floresta comendo frutos e bebendo mel silvestre ~ viver na floresta e se nutrir com certos alimentos os faziam ampliar o pensamento, conta o mestre. A mãe o levava com ela para caçar caranguejos/pescar/colher alimentos, rachar lenha... Quando com mais idade, caçadores adultos o levavam junto para a mata. Desde cedo, ao observar os mais velhos, aprenderam a “parodiar” os adultos.

Flechávamos todos os tipos de passarinhos e lagartos, na floresta ou nas roças vizinhas. E os trazíamos de volta, entrando orgulhosos, como caçadores, em nossa grande casa. Moqueávamos as presas e organizávamos pequenas festas *reahu* com essa "caça", como víamos fazer os mais velhos. Estes nos encorajavam, brincando. Acrescentavam a nossas presas pedaços de caça de verdade. Então entoávamos alegremente cantos *heri*, como se costuma fazer quando a comida de um *reahu* é farta. Também imitávamos a dança de apresentação de nossos convidados. Dançávamos inclusive em pequenos casais, segurando as meninas pelo pulso, como os adultos, em certas noites de festa. Divertíamo-nos muito mesmo (KOPENAWA, 2015, p. 239)!

Ao ocupar também o tempo imitando as/os mais velhas/os, foram aos poucos aprendendo a pensar como os modos de sua gente, principalmente o de serem agentes defensores da flores.ta. Essas brincadeiras eram acompanhadas e incentivadas pelos adultos que, além de oferecer alimentos, divertiam-se ao observar os costumes ancestrais de seu povo sendo corporificados.

Os rituais eram igualmente vivenciados por cunhatãs/curumins (eram orientadas apenas a não imitar os xamãs a fim de não irritar os xapiri). Imitavam o modo como os adultos aplacavam a ira através de lutas e brincavam de ‘beber’ o pó de yãkoana nas festas *reahu* (idem). Importante chamar a atenção para a festa enquanto dimensão fundamental para a ampliação do viver e através da qual (com cantos, danças, bebidas, alimentos, trocas de presentes entre povos) conhecimentos são atualizados e transmitidos. Consta em relatos como os de D. Zefa, Raimunda e Elizabeth, que festas eram eventos muito apreciados nos lugares onde viveram. Lembro-me da vó Donila se referir a ir “brincar na festa/ir à festa para brincar”. Ela tinha dimensão lúdica

do viver em contraponto ao duro da lida realizada debaixo do sol quente para conseguir o alimento. A festa se apresenta, portanto, como aquilo que, bem como o labutar, faz parte do essencial para o viver e alargar também o pensamento.

≈

≈

Elizabeth dá o tom nessa tese da dimensão da intelectualidade, que não é unicamente ou predominantemente da ordem do intelecto. Ela é orgânica, acontece de corpo inteiro, corpo que é relação e composição de água, terra, minerais, árvores (plantas), animais, ancestralidades... corpa. Assim, é ela que me apresenta a importância de, ao exercitar o pensamento, não se desgarrar do que sustenta também o corpo ~ é necessário à vida autônoma ter acesso à terra e transmitir saberes forjados na relação com ela, sonhar como a flores.ta funciona, plantar, colher e saber armazenar bem o alimento. Essas sabedorias férteis de gentes das beiradas de rios amazônicos são muito próximas das nações originárias, no que se refere ao Bem-Viver.

A imagem da fertilidade *në rope*, apresentada belissimamente por Davi Kopenawa (ibidem), mora em determinados locais da floresta. Pessoas originárias os escolhem para neles fazer seus roçados. Como plantar roça de modo que a fertilidade *në rope* continue presente/viva? A terra é tida como a pele da flores.ta e é protegida pelas folhas e flores que caem das árvores. Elas conservam umidade, frescor e o cheiro da pele ~ sinais, portanto, da fertilidade da terra. A umidade entranha nas árvores e penetra as sementes com a imagem da fertilidade, a dona da flores.ta. Assim, para mantê-la viva e ativa os yanomamis não arrancam a pele da terra. Ao invés disso, cultivam na superfície, sem afastar folhas e flores. Diferente dessa sabedoria ancestral, modos brancos de mexer com a terra usam máquinas para revirá-la afastando, com isso, a umidade e trazendo para a superfície parte infértil dela composta por pedras e areias. Esse movimento de retirada da pele protetora a torna vulnerável e árida, sem condições para formar água no seu interior¹⁶³.

A imagem da fertilidade *në rope* é uma das mais belas e vibrantes cenas que já imaginei ao ler algo. Ela pode ser vista sob o efeito do pó da *yãkoana*. O ‘valor da fertilidade’, o *në rope*, é como um visitante que perambula fazendo nascer vegetação por toda a parte por onde passa. Ele impregna a terra de seu valor, ou seja, de riqueza capaz de fazer crescer, frutificar árvores...

¹⁶³ O modo de plantio cuidadoso com a terra era uma prática usada pelos forasteiros chegantes em Palestina. As áreas desmatadas eram pequenas ~ apenas para o plantio de subsistência da família ~ e a matraca, com capacidade para perfuração apenas da superfície, era a ferramenta utilizada para preparar o solo pra receber as sementes.

a ponto de torná-la estado (ativo) de fertilidade. A origem da imagem da fertilidade *në rope* está na floresta, lugar onde reside aquele que é considerado seu pai, o *Në roperi* ~ “a imagem da riqueza da floresta” (ibidem, p. 208) ~, uma das razões pelas quais os yanomamis, bem como centenas de nações originárias da Pindorama, lutam por seus territórios.

O *Në roperi*, nos conta o xamã Davi Kopenawa, não pode ser visto por “pessoas comuns”. Xamãs, sob efeito da *yãkoana*, podem presenciar sua dança de apresentação (a primeira manifestação feita ao recém iniciado xamã que, no “tempo do sonho”, o convida para compor sua casa de xapiri). A imagem é extasiante! Se parece com ser humano, “mas é outro. É muito mais lindo!” (ibidem, p. 209).

Na frente dela vem um bando barulhento de espíritos japim e gralha, acompanhado por uma multidão de espíritos arara, papagaio, tucano e mutum. Esses *xapiri* que carregam consigo os demais pássaros são os companheiros da imagem da fertilidade, são seus ajudantes. Ela nunca dança sem eles (KOPENAWA, 2015, p. 208).

E continua a Encantaria:

Seus olhos são bonitos e seus cabelos são como uma cascata de flores amarelas e brancas. Seu corpo é recoberto de penugem luminosa e ele tem em torno da testa uma faixa de rabo de macaco cuxiú de um preto intenso. Evolui devagar, seguido por um cortejo de imagens de árvores, cipós e folhas. Vem envolto numa nuvem ruidosa de espíritos de pássaros multicoloridos: *sei si*, *hutureama nakasi*, japins *ayokora* e arajaris. Acompanha-o uma multidão de ancestrais animais *yarori* e de espíritos da floresta *urihinari*, agitando palmas novas desfiadas, num inebriante perfume de flores. Dança no meio deles agitando os frutos da floresta que traz consigo, eles também cobertos de penugem de um branco resplandecente (KOPENAWA, 2015, p. 209).

Davi Kopenawa Yanomami conta ter sentido na boca “o sabor macio e doce de suas frutas maduras (ibidem)”. Após a dança, no ‘tempo dos sonhos’ (em estado de uma espécie de transe, efeito do pó da *yãkoana*), *Në roperi* o alimentou com seus frutos e se instalou em sua casa de xapiri. Posto isso, o recém xamã saberia chamá-lo sempre que precisasse curar a terra e recuperar a fertilidade. Assim, vai se tornando um sábio yanomami na cultura de sua nação; na relação intrínseca com a terra e com tudo que a criou, a nutre e emana dela.

≈

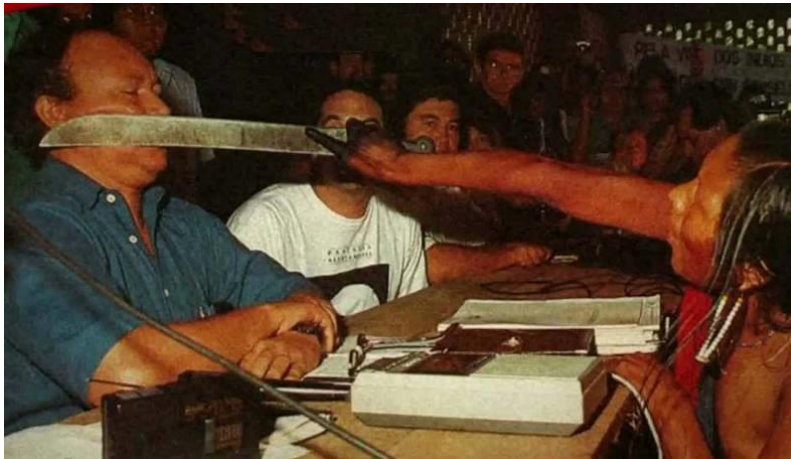
Ainda a respeito da labuta como um modo de viver agarrado à terra, modos que se referem ao pensamento (corporificado) não apartado da prática cotidiana de construção de meios de sustento, sem afastar da terra a imagem da fertilidade, gostaria de mencionar uma prática recente que me fez vibrar imensamente.

Até o final do mês de dezembro de 2020, a nação Ashaninka das aldeias da Terra Indígena Kampa, do Rio Amônia (localizada no município fronteiriço com o Peru, Marechal Thaumaturgo/Acre), não teve registro de casos de contágio por Covid-19¹⁶⁴. Esse feito se deu graças a adoção de estratégias coletivas singulares, que traçam desde as primeiras experiências que tiveram com invasões colonizadoras ao seu território (quando foram alvos de ataques militares e biológicos feitos por homens brancos). Em 2020, no início da pandemia, fecharam fronteiras para entradas e saídas, salvo o grupo responsável por comprar mantimentos não produzidos nas aldeias. A estratégia de isolamento externo se deu com êxito graças ao território contar com floresta preservada (algumas áreas eles mesmos reflorestaram após recuperá-las), com o costume de plantio de alimentos preservado, bem como terem mantido vivos saberes ancestrais medicinais e espirituais de cuidado e de cura (também preservados graças à presença da floresta viva). Como as Ashaninka tinham conseguido manter a autonomia alimentar, voltaram-se então para a manutenção do cultivo de alimentos (como a macaxeira, base de sua alimentação), que lhes oferecem fartas colheitas. Ou seja, a nação Ashaninka não ficou refém das políticas genocidas do Estado em tempos de pandemia devido a autonomia política e econômica que conquistaram ~ graças à sabedoria ancestral que os ensina a ser agentes de preservação da floresta viva (seu próprio corpo). Autonomia, nesse sentido, está ligada diretamente ao acesso à terra, à preservação da mesma e, conseqüentemente, à soberania alimentar.

Lá nos idos de 1989, aos 19 anos de idade, a jovem Tuíra Kayapó bem intuía com seu povo o caminho de destruição que se aproximava e a necessidade de defender com firmeza o território existencial de seu povo. Durante a audiência em Altamira/PA, que tratava da possibilidade de construção da hidrelétrica de Kararô, atual Belo Monte, encostou seu terçado/facão na cara do então diretor da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes. Ela queria lhe mostrar o significado de opressão que estavam sofrendo com aquele tipo de investida, conta Tuíra em entrevista concedida no ano de 2019¹⁶⁵. Não existia possibilidade de negociação com o ‘progresso’ lubrificador levado pelo Estado.

¹⁶⁴ Referência disponível em http://www.ihu.unisinos.br/605801-como-o-povo-ashaninka-nao-pegou-covid-19-ate-agora?fbclid=IwAR0OkFfx8SWzLa4dTewEgLiqrFC9jZGJcwNgIy_07sdHk7i_IVL1zF6D_CM. Acesso em 11/02/2021.

¹⁶⁵ “‘O governo não irá nos dividir’, diz líder Tuíra Kayapó”. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em 12/02/2021.



(Foto de Paulo Roberto Jares Martins. 1º Encontro das Nações Indígenas do Xingu. Fevereiro de 1989)

A jovem Tuíra, assim como demais mulheres e homens kayapó presentes na assembleia, com corpo atento e em uma das mãos segurando um facão em riste, manteve-se sentada durante parte da reunião. Cansada de ouvir o discurso enganoso em prol da construção da hidrelétrica, que iria afetar grandiosamente a vida de seu povo, levantou-se e aos brados de luta, próprias dos Kayapó, se fez escutar: “Tenotã-mõ” ~ na língua Araweté esse chamamento significa ‘o que começa’, ‘o que se inaugura’! Através desse grito, Tuíra já chamava a atenção para os desdobramentos futuros daquela construção: destruição da Pachamama e morte da autonomia de seu povo. E o grito veio acompanhado do gesto de enfrentamento de tocar a ferramenta de labuta no rosto daquele homem do Estado (cujo corpo trazia traços indígenas). A lâmina cortante do povo kayapó, nas mãos de Tuíra, espalmou o rosto do ‘capitão do mato’.

A ação repercutiu mundo a fora. Donos e patrocinadores de revistas e jornais cuidaram de construir suas narrativas racistas. A “Folha de São Paulo” a chamou de índia radical da nova geração que saca facão e assusta o presidente da Eletronorte¹⁶⁶; e a revista “Manchete” disparou que o ato de Tuíra significava que os “índios” estavam indo à guerra.

¹⁶⁶ “Índia saca o facão e assusta diretor da Eletronorte”. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/noticias/india-saca-o-facao-e-assusta-diretor-da-eletronorte>. Acesso em 12/02/2021.



(Capa da revista Manchete, número 1.925, de 11 de março de 1989)

Apesar da estratégia de deturpar e sufocar o levante coletivo Kayapó de fevereiro de 1989, a imagem de Tuíra tentando fazer o gestor de palavreados eruditos sentir o peso da opressão e de afirmação que estavam prontos para defender a floresta, que seus ancestrais lhes deram para cuidar e nela viver, repercutiu positivamente entre povos originários. Juma, a jovem cacica do povo Xipaya, em conversa já citada nesse trabalho¹⁶⁷, relata que sua geração de mulheres indígenas se sente fortalecida e encorajada com a atuação da hoje anciã kayapó: “se ela pode falar, eu também posso”.

Juma Xipaya é uma das lideranças junto a gente ribeirinha e pescadora, que vem enfrentando e defendendo povos impactados pelo hidrogênio¹⁶⁸ da hidrelétrica de Belo

¹⁶⁷ “Festival Mulheres do mundo WOW Rio 2020 Online”. Disponível em: <https://youtu.be/8WDKWUo-Kw0> . Acesso em 09/12/2020.

¹⁶⁸ O uso dos rios amazônicos como negócio lucrativo não é de hoje e apontam para a política de extração de vidas e transformação delas em recursos para servir apenas à geração de lucros de empresas e de outras regiões do país. Nas regiões aonde acontecem as extrações predatórias tem restado devastação e miséria de terras e pessoas. Hidronegócio (MALVEZZI, 2012; BATISTA e MIRANDA, 2019) é uma terminologia criada por movimentos sociais, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), em alusão ao agronegócio. Movimentos sociais como a CPT e o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) buscam com essa terminologia chamar a atenção para práticas capitalistas de uso mercantil também da água, ao fazer dela ‘recurso hídrico’ (utilidade) a serviço de certos interesses e à revelia do bem-comum. O negócio das águas tem múltiplas facetas, tais como: energia hídrica, irrigação, água engarrafada, criação de peixes e crustáceos em cativeiro... O agronegócio, com sua cultura de monocultura para exportação, tem sido a maior responsável pela exploração ilimitada das águas no Brasil e no mundo (por isso, empresas desse ramo são impedidas de atuar em países com pouca reserva de água doce, no entanto, e assim, esses países exercem pressões para que os chamados de terceiro mundo flexibilizem leis ambientais locais para o plantio de monoculturas para exportação a valores que não pagam por mananciais esgotados, rios e solos envenenados).

Além do agronegócio, o setor de geração de energia tem decidido também sobre a gerência das águas. O negócio das águas para produção de energia, via discurso energia para todos, tem levado o Estado (através da Eletrobrás) e o setor privado a movimentos que são nada menos os de privatizar esse ente capturado e transformado em capital. O sinal livre para construção de barragens, com uso de força terrorista (vide os atos praticados pelo consórcio Norte Energia, construtor da Hidrelétrica de Belo Monte), tem barrado literalmente, muitos modos de vida. Biodiversidades aquáticas tem sido afetadas, bem como populações que vivem de rios e ao seu redor. Ao determinarem a área a ser inundada pelos lagos artificiais, populações inteiras são desterradas e expulsas sem

Monte. Um dos grandes impactos que a geração de Tuíra, dos caciques Paulinho Paiakã¹⁶⁹, Raoní e tantos mais já sabiam e denunciaram, em 1989, com gritos de guerra “Tenotã-mõ” (o que começa, que se inaugura), é a morte de nossas gentes.

Nos rastros de projetos desenvolvimentistas, do progresso cujo sinônimo é a destruição e tem como princípio a morte dos territórios, de pessoas e de biodiversidade, como bem aponta a líder indígena Sônia Guajajara¹⁷⁰ e a professora e ativista Zélia Amador, viu-se na extração predatória de riquezas da Região Norte fonte inesgotável a ser gozada pelo resto do país (deixando de fora a região local que tem ficado apenas com os custos, como aumento da pobreza, acirramento da miséria, violência, energia elétrica caríssima...). O Rio Xingu, desse modo, foi entendido como uma mina de ouro para o setor energético.

Após a aprovação e autorização da concessão dada pelo então presidente petista Luiz Inácio Lula da Silva (2010)¹⁷¹ ao grupo Norte Energia para construir a hidrelétrica de Belo Monte, o que se viu na região foram atos de terrorismo de Estado contra a população local, principalmente contra o Xingu e seus co-viventes ~ biodiversidade, indígenas, ribeirinhos e pescadores. Com ela tornaram insuportável a vida de povos kayapó que vivem às margens do Bacajá, importante afluente do Rio Xingu. Ainda, o rio ficou mais ralo e atividades garimpeiras na região têm contaminado terras e águas. “Prisões” longe dos rios são colocadas como ‘a’ solução inevitável para uma gente que tem a floresta como casa.

sequer ser ouvidas acerca de sua vontade de não querer vender o lugar onde morou a vida toda, ou dar o valor devido em caso de aceite de venda. Valores irrisórios são determinados por empresários especuladores sem haver margem para negociação. Com determinações judiciais, uso de forças policiais, maquinarias pesadas e fogo chegam e destroem casas e plantações. O terror está posto, vidas estão interrompidas, a qualidade das águas comprometidas, e a seca batendo à porta. Sacrifício imposto pelas elites em nome do progresso que certas populações não são contempladas. Ainda, grandes empresas transnacionais (como a Coca-Cola e a Nestlé, por exemplo), têm se interessado e pressionado governos para monopolizar o uso e lucrar com mananciais de água doce, afastando o acesso à populações que não possam pagar por ela.

¹⁶⁹ Liderança histórica morta em decorrência da COVID-19, em 17 de junho de 2020.

¹⁷⁰ “Conversas Latino-Americanas Ciclo de Debates Feministas - Debate 01”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KdaWykSxy0E>. Acesso em 18/02/2021.

¹⁷¹ A hidrelétrica mortal foi também defendida com veemência pela também presidente petista Dilma Rousseff, que a inaugurou em maio de 2015.



(Maria, mulher originária do povo Xikrin, um dos braços do povo Kayapó, atrás das grades da ‘Casa dos Índios’, financiada pelo Estado, em Altamira/PA. Foto: Aaron Vincent Elkaim/2018 ¹⁷²)

Desterraram ribeirinhos de suas moradias à margem do Rio Xingu sem ao mínimo pagarem uma indenização digna. Os valores já vieram pré-determinados pelo consórcio sem dar nenhuma margem para negociação. Caso não aceitassem as condições, teriam as casas demolidas do mesmo modo.



(Casa da moradora e líder ribeirinha Antônia sendo destruída pelo Consórcio Norte Energia, responsável pela construção da hidrelétrica de Belo Monte. Foto: Sabrina Nascimento, publicada em 2015. ¹⁷³)

¹⁷² Fonte: <https://pt.mongabay.com/2018/06/legado-belo-monte-danos-causados-pela-usina-na-amazonia-nao-terminaram-apos-construcao-historia-fotografica/>

¹⁷³ Fonte: <http://revistadr.com.br/posts/antonia-melo-lideranca-do-movimento-xingu-vivo-para-sempre/>

Queimaram vegetações, como as da Ilha do Xingu.



(Vegetação da Ilha do Xingu sendo destruída pelas chamas para dar lugar à construção da Hidrelétrica de Belo Monte, no Rio Xingu. Foto: Lilo Clareto, publicada em 2015.¹⁷⁴)

Para o Estado capitalista.racista não há lugar para experiênciar a vida a partir de noções que não sejam as do imperativo da exploração predatória e, conseqüentemente, do acúmulo de lucros por aqueles que detêm as máquinas de produção desse sistema econômico. Populações cravadas pelo empreendimento citado deixaram de ter autonomia alimentar, de moradia, de socialização, de acesso ao rio... e passaram a viver de “esmolos” do governo federal. Retiraram dessas populações o orgulho de não dependerem de políticas assistencialistas e as tornaram massas vulneráveis, aptas a ser mão-de-obra barata para o mercado (inclusive para o macabro Consórcio Norte Energia).

Arrasar para dominar, essa é uma máxima do capitalismo predatório em terras amazônicas. É o modelo de progresso que transforma vidas em ruínas, suga até a última gota de autonomia. Ensejam fazer corpos vazios, zumbis, cujo resquício de vontade é o de sobreviver. Belo Monte é o rastro do alagamento artificial colonial-capitalista, que intenta afastar a *nê rope* das pessoas. A repressão feita da Ditadura Empresarial-Militar à Guerrilha do Araguaia, a guerra do Estado contra guerrilheiros, serviu como meio de reprimir e expulsar moradores locais e modos de vida autônomos com uso de coturnos e fogo. Aqui, portanto, atuam duas armas dos Estados absolutistas contra vidas férteis: o uso do fogo e da água. No entanto, experiências como as de Elizabeth, a labuta pela Existência de originárias/negras/ribeirinhas/cabocas/pescadores do Xingu e, especialmente, do povo

¹⁷⁴ Fonte: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/22/album/1442934045_936615.html#foto_gal_1

Ashaninka do Rio Amônia/Acre, funcionam como manifestação dançante do *Në roperi* ~ imagem da riqueza da floresta que volta a fertilizar possíveis em meio ao terrorismo de Estado.

Até quando será possível encantar a terra tão duramente saqueada? Ao longo da pandemia, empresários de garimpos, da extração devastadora de madeira e do agronegócio têm avançado enormemente sobre florestas e gentes. Sem matas, sem chuvas, com águas envenenadas com mercúrio e agrotóxicos... como sonhar com a vida fértil? Como continuar tornando possível que xamãs e sabedoras façam dançar a/o *Në roperi*?

≈

Dia nublado e fresco, um alívio gracioso em tempo de verão intenso. Hoje, em especial, pássaros de diversas espécies têm durado mais seu pouso no quintal da casa onde também repouso. Brincam entre si. Pulam, saltitam, correm, param, voam. Bicom, se bicam. Melodiam expressões múltiplas e (en)cantos. Diversas espécies e cores em harmonia e desarmonia. Em voo rasante recolhe as asas, faz do corpo uma flecha e confia... o mergulho nas águas se faz em festa. Impulsiona o salto de volta ao ar com o alimento no bico. Voa, revoa, canta, se faz...

≈

≈

As elites gestoras do Estado desconhecem o alimento que nutre determinados viventes. Ficam bestializadas diante do riso em festejo das gentes originárias e negras, que insistem em brilhar com gingas, mergulhos e nados reinventantes das margens. Elas não concebem o tempo dos sonhos. Sabem sonhar apenas consigo, com sua ganância (KOPENAWA, 2015), com a utilidade determinada pela lógica da acumulação. Assim, não têm capacidade de desenvolver armas eficientes para impedir a dança dos xapiris, que faz voltar a imagem da fertilidade para seu meio.

Todavia, elas também não desistem de tentar se infiltrar (inclusive através de relações afetivas), consumir espiritualidades, ritos, artefatos... Não se cansam de tentar cooptar forças ancestrais *në rope* e torná-las mercadorias. Todavia, “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje”, ensina a sabedoria popular Iorubá.

≈

Nesse zigue zague de afetos despertados pela narrativa da Elizabeth, estou precisada de dedicar umas luas para pensar o movimento das quebradeiras de coco babaçu, tão significativo

para a sobrevivência de mulheres da região. Graças ao costume de ensinar cedo meninos a escapar da morte e sobreviver, tenho duas lembranças fortes.

Uma delas é, ainda bem pequena, cortando arroz na roça dos meus avós paternos. Consigo sentir o cheiro delicioso do cacho de arroz e nas mãos aquele metal cortante escuro entrelaçando os dedos. Da roça me recordo também dos momentos da merenda, quando retirávamos melancias do pé e as quebrávamos na pedra (ou no chão) para comer.

Outra lembrança que tenho (e talvez ela seja um apanhado de várias idas ao mato pra nossa mãe quebrar coco) é de meus irmãos e irmã, mãe e eu percorrermos um caminho estreito sob sol nada amigável. Na matula estavam o machado, o cacete, o cofo, o facão, a vasilha cheia de arroz com ovos fritos misturados com feijão e farinha de mandioca. Essa comida era recorrente e consigo sentir o cheiro e salivar ao recordar. Passávamos por um fio de igarapé de água fria e com cheiro de ferrugem..., era o frescor na estrada. Logo adiante subíamos a ladeira leve, passávamos pelo arame farpado e chegávamos nos pés de coco já conhecidos pela mãe. Eles tinham bagos grandes e secos, fáceis de serem retirados do coco. Ao chegar, era momento de arrumar lugar para ela sentar ~ perceber se havia excesso de formigas de fogo e/ou de correição, retirar excesso de mato, cocos, palhas (certa vez nos deparamos com uma cobra embaixo de uma casca de cacho de coco; não me lembro como lidamos com ela) ~ e juntar coco o máximo possível para a mãe começar a parte bem trabalhosa, que é a de quebrá-lo com ajuda da força do braço, machado e cacete.

Quebradeiras de coco babaçu e o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu

Registros orais, na que chamo aqui de região babaçual, apontam que a atividade da quebra do coco surgiu com mulheres de nações originárias que utilizavam as amêndoas como alimento. Com o passar do tempo a atividade também foi adotada por mulheres da região do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, que a tomaram também como fonte de alimento. A partir de 1911, segundo Suely Gomes e Isabel Sousa (1995), a venda de bagos de babaçu passou a ter mercado próprio, controlado por fazendeiros, comerciantes e usineiros (com ausência direta de intervenção estatal).

Com o decreto lei Nº 573 de fevereiro de 1942, o Estado autorizou a retirada gratuita de frutos dos babaçuais em terras públicas. Essa autorização foi destinada a favorecer empresas privadas e dificultar o acesso de populações que já exerciam a atividade de quebra para alimento

e renda. Com o decreto, o Estado privatizou terras públicas, o que dificultou a atividade de subsistência desenvolvida exclusivamente por mulheres.

Segundo as referidas autoras, com a comercialização de 1911, homens passaram a, temporariamente, fazer parte dessa atividade até então exclusiva de mulheres, pois considerada de menos prestígio. Essa passagem masculina pela atividade não durou muito. Com o avanço do latifúndio/pecuária e a intervenção estatal em benefício desses empreendimentos, logo surgiram impedimentos para que ela fosse realizada pela população local¹⁷⁵. Ao retirar dessa atividade o lugar de maior fornecedora de coco, ela voltou a ser feita exclusivamente por mulheres e crianças, sendo sua principal fonte de renda roubada pelo latifúndio e por indústrias.

Quebradeiras de coco babaçu¹⁷⁶, como fora minha bisavó Maria Diolino da Silva, avó Petronília Maria da Silva e mãe Elizabeth Alves Cardoso, bem como tantas mulheres fenotipicamente negras, originárias, pindorâmicas, africanas ~ analfabetas em sua grande maioria ~, protagonizaram/protagonizam um movimento histórico de rExistência contra a opressão do latifúndio.

O aumento do latifúndio e da grilagem de terra¹⁷⁷ incentivados e promovidos por governos estaduais e federais (através de programas colonizadores/desenvolvimentistas da Amazônia, já mencionados neste trabalho), dificultou o acesso das mulheres aos babaçuais. Fazendeiros passaram a não apenas cercar propriedades e, às vezes, cobrar pelo coco quebrado por elas¹⁷⁸, mas também (prática mais recente) colocar cercas elétricas e a cortar desordenadamente ou envenenar as palmeiras.

Em Palestina do Pará, especificamente, como apontam nossas mestras Zefa e Raimunda, esse período coincidiu com a chegada, à região, do povo mineiro (de Minas Gerais) com seu jeito de usar a terra: desmatando-a para fazer pastos para gado. Nesse contexto, em meados da década de 1980, inspiradas nas labutas dos seringueiros pela manutenção dos seringais, no Acre,

¹⁷⁵ Quando alguns fazendeiros perceberam que poderiam lucrar com a palmeira, além de proibirem o acesso das mulheres, passaram a comercializar também seus frutos e carvão, retirando assim possibilidades de mulheres sustentarem suas famílias através da atividade. Atualmente, por exemplo, fazendeiros e colonos da Vila Santa Rita, município de Brejo Grande do Araguaia (município vizinho de Palestina do Pará), impedem o acesso das mulheres da Associação de Quebradeiras de Coco local aos babaçuais e lucram ao vender os cocos para elas (BONFIM, GOMES, 2013).

¹⁷⁶ Se você desconhece a atividade e modos de vida relacionados a ela, sugiro assistir ao seguinte vídeo: Quebradeiras, <https://vimeo.com/44149593>. Acesso em 16/02/2021.

¹⁷⁷ Grilagem é a falsificação de documentos para tornar legal a invasão de terras da União e de terceiros. Geralmente, o ato criminoso consiste em colocar documentos fraudulentos em gavetas contendo grilos (daí a expressão grilagem). Em pouco tempo os papéis ficam com aparência de velhos, dando a ideia de ser títulos antigos.

¹⁷⁸ Lembro de minha avó paterna, proprietária de alguns poucos alqueires de terras adquiridas no período da Ditadura Empresarial-Militar, retirar para si parte do coco quebrado penosamente pelas trabalhadoras.

mulheres do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins ~ que já trabalhavam coletivamente na quebra do coco ~ uniram-se para fazer inicialmente mutirões a fim de impedir a derrubada dos babaçuais. Colocaram-se, de mãos dadas, na frente de grandes tratores exigindo que os babaçus não fossem atirados ao chão¹⁷⁹.

Elas receberam apoio de diversos movimentos sociais regionais e, em 1991, criaram o Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu¹⁸⁰. Através dele, passaram a reivindicar o direito à terra, à vida das palmeiras de babaçu de pé e acesso livre a elas ~ fator imprescindível para manter suas condições materiais de vida (sustento) e de cultura (MATOS, SHIRAIISHI, RAMOS e MIQCB, 2015). A luta travada por essas mulheres é o que chamo também de labuta. Ou seja, um gesto que deriva da experiência singular enquanto comunidade tradicional de prática extrativista de fato sustentável do coco babaçu (principal fonte de renda delas) para exigir pela vida das palmeiras e seus modos de existir ligados a elas. Aqui, requerer condições materiais de existência não está separada de sistematizações (teórico-práticas)¹⁸¹; a

¹⁷⁹ Matéria “Maria do Socorro, quebradeira de coco: “Quando a palmeira é derrubada, é como se morresse uma mãe de família”” disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2019/12/22/maria-do-socorro-quebradeira-de-coco-quando-a-palmeira-e-derrubada-e-como-se-morresse-uma-mae-de-familia/>. Acesso em 26/02/2021.

¹⁸⁰ No ensejo do segundo encontro (1995), a articulação passou a se chamar “Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu” (MIQCB).

¹⁸¹ O Grupo Tortura Nunca Mais do Rio de Janeiro, no dia 1 de abril de 2021, promoveu a 33ª edição do Prêmio Medalha Chico Mendes de Resistência ‘Emergencial em Tempos de Pandemia e Genocídio 2021’ (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=F1jgYpmUDD8>). A Medalha Chico Mendes de Resistência surgiu em 1989 em resposta à homenagem (com a Medalha do Pacificador) realizada no ano anterior, por alguns oficiais do Exército, aos militares e civis que pertenceram ao aparato repressivo da ditadura. Os membros do GTNM/RJ manifestaram sua indignação em frente ao local do evento, o DOI-COIDI/RJ, centro da repressão nos anos de 1970 e 1980. Durante o ato, o militante do grupo, coronel da reserva João Luiz de Moraes, pensou “em uma Medalha para os resistentes e insurgentes, no sentido de afirmar outros embates, outros personagens, outras memórias” (GTNM, p.7, 2009; CARDOSO, 2014). O prêmio tem sido, portanto, uma “forma de **lembrar** os maléficos efeitos trazidos pelo golpe empresarial-militar de 1964 para toda a sociedade brasileira e **afirmar** a dignidade, a memória e a história daqueles que deram suas vidas – ou ainda continuam lutando – por uma sociedade mais justa e fraterna (ibidem, p. 8; grifos meus)”.

Na edição de 2021, a entidade homenageou grupos que formaram “Redes de Solidariedade nas Favelas do Rio de Janeiro” para combater coletivamente o Covid-19 e a fome. As representações das coletivas homenageadas, em sua grande maioria mulheres, deram uma belíssima aula de organização popular de base que eu chamaria de labuta. Ao conhecer a realidade local e perceber que o Estado não chegaria para diminuir impactos da pandemia nas favelas, uniram-se e fizeram campanhas para arrecadar alimentos, produtos de higiene e levar informações sobre cuidados com o vírus. Acrescentando, gostaria de destacar que além dessas articulações vitais feitas em favelas do Rio de Janeiro, pessoas indígenas, povos originários e povos da floresta também fizeram movimentações significativas pelo país. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) tem feito campanhas nacionais para arrecadar fundos para apoiar iniciativas autogestionadas que estão acontecendo em várias aldeias do país (como adquirir alimentos e água potável, e manter barreiras sanitárias levantadas por povos para proteger seus territórios contra visitantes, transeuntes, invasores de terra, madeireiros e garimpeiros). Além das campanhas nacionais, iniciativas locais de combate à fome na pandemia têm se destacado, tais como: as do Conselho Indígena de Roraima (CIR), da ATIX-Mulher, da Comunidade Maxakali (MG), dos Guarani Mbya de São Paulo (em resistência à invasão da empreiteira Tenda), Caiçaras de Guaraú e Una, do Instituto Raoni, das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santos (APOINME), da Federação Estadual dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), do Comitê Chico Mendes... etc. Também agricultorxs de assentamentos do Movimento Sem-Terra espalhados pelo país têm doado toneladas de alimentos ao longo da

experiência, por sua vez, oferece recursos para construção de teorias que vão também afetar, afirmativamente, práticas.

O babaçu é uma palmeira nativa dos estados acima citados, mais uma parte do estado do Mato Grosso e de Rondônia. O local, cuja palmeira faz parte, caracteriza a região fronteira e de encontro do Semi-árido, Cerrado e Amazônia ~ a área com predomínio de babaçuais, portanto, constitui uma região própria para além daquelas estabelecidas pelo Estado. A região babaçual, cujo modo de vida desenvolvido pela população local, está intrinsecamente ligado à existência da palmeira (bioma).

A palmeira é forte e, por ser de fácil propagação por espaços desmatados ~ reflorestando-os ~, é considerada uma espécie de erva daninha difícil de ser eliminada (tipo as mulheres quebradeiras de coco). Conta-se que antes originárias da região, em tempos remotos, retiravam os bagos dos cocos com o uso de pedras. Quebravam à força de pedrada. Com elas, as mulheres do território babaçual aprenderam a aproveitar tudo o que a palmeira oferece. Seu fruto é cortado através do machado e um cacete (pedaço arredondado de pau) e os bagos são retirados manualmente (com eles se faz azeite para uso na cozinha e confecção de sabão/sabonete/xampu, leite para uso no cozimento de carnes de caça e peixes); com o farelo do processo de retirar o leite, alimenta-se galinhas e porcos; aprenderam ainda a retirar o mesocarpo, isto é, a massa que fica entre a casca e a parte mais dura do coco (com ela fazem farinha que serve para colocar na comida, fazer bolos e mingaus); com as cascas e os cocos envelhecidos é feito carvão que será usado em fogareiros das cozinhas (o carvão já foi a principal fonte de fogo para o cozimento de refeições).

Antes da chegada de latifundiários, as palmeiras eram cortadas apenas para retirada de palhas para cobrir e servir de paredes das casas de moradores locais. Do “olho” da palmeira era retirado o palmito e das folhas novas, ainda fechadas, fazia-se esteiras (que serviam também como porta das casas), abanos, cofos e brinquedos de crianças (fazíamos relógios, pássaros, insetos...). Os talos firmes das palhas são usados para fazer cercados de/no quintal. O caule caído ao chão, após apodrecido, era usado como adubo para plantação de hortas. Ou seja, o babaçu era/é uma riqueza para a população desse território. O que foi considerada erva daninha para alguns (uma praga a ser destruída), era concebida por muitas enquanto grande fonte de alimento e renda. Viviam harmoniosamente com ela e não faltava alimento e nem matéria-

pandemia. Ou seja, a labuta não desgarra daquilo que é basilar para o existir. Viver com arte depende de ter condições reais dignas.

prima para cobertura de casas. Palmeiras preservadas era indissociado de ter suas vidas preservadas, de ter alimento em casa.

As mulheres formigas correição¹⁸² conseguiram o inimaginável, em se tratando de mulheres ‘pobres’ contra o poder do latifúndio. Foi a guerra entre formigas e bois, entre invertebrados e vertebrados. De tamanhos absurdamente desiguais, seria possível o esmagamento das formigas com uma única patada? Apesar de saber dos riscos, de receber ameaças de morte por reivindicarem liberdade, acesso e a vida dos babaçuais, não se intimidaram e, ao invés de ficarem medindo suas desvantagens, usaram seus instintos de direção e as mandíbulas pontudas e fortes para ferir estrategicamente o inimigo.

Maria Alaídes Alves de Sousa é uma das principais lideranças do movimento interestadual de quebradeiras de coco. Moradora do Assentamento Aparecida, município de Lago do Junco/MA, desde a década de 1970 vem se articulando com mulheres de seis municípios da região do rio Mearim, estado do Maranhão. Começaram a conversar entre elas sem criar muito alarde. Sabiam com quem estavam lidando (latifúndio e a supremacia da propriedade privada) e a conjuntura nacional daquele momento. Embora clandestinas, junto à Igreja Católica (que no período da Ditadura Empresarial-Militar, através da ala considerada mais progressista, fundou o movimento Comunidades Eclesiais de Base, as CEB’s, importante entidade de aglutinação de pessoas em prol de melhorias sociais para determinadas populações), no Clube de Mães, as discursões passaram a tomar proporções maiores: “Pegamos as características de um coletivo e fomos aprendendo a nos libertar, mesmo com o cinto apertando”¹⁸³.

Maria Alaídes lembra de ter aproximadamente 10 anos de idade quando ela e mais mulheres passaram a enfrentar coletivamente os desmandos do latifúndio, que matava e tomava parte ou até mesmo toda a produção do dia. Latifundiários as ameaçavam através de jagunços, arrastavam-nas pelo mato amarradas em cordas, tomavam seus machados (que eram caros) e as agrediam no meio do mato. Além de toda essa violência, passaram a cortar os cachos dos cocos ainda verdes e, não se dando por satisfeitos, a cortar e envenenar os pés das palmeiras. Quando elas se juntaram aos companheiros nos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais (STRs), a labuta

¹⁸² Temidas formigas conhecidas por serem nômades, cegas e carnívoras. Elas seguem tranquilamente seu curso de conseguir alimento para o grupo. No entanto, se são incomodadas são capazes de arrancar, com forte mordida, tampo de pele daqueles que lhes representam ameaça.

¹⁸³ “A importância da Lei dos Babaçus Livres para as quebradeiras de coco”. Disponível em: https://midianinja.org/news/a-importancia-da-lei-dos-babacus-livres-para-as-quebradeiras-de-coco/?fbclid=IwAR3QxI7_lpfnhwHVgzWGWwLWH_5_0CsHRKnSJdi3cn9neWWIt-99Mn2jSjk . Acesso em 16/02/2021.

tomou rumos de reivindicação por reforma agrária para que as famílias tivessem babaçus em pé e acessíveis.

Através da organização, do aprendizado com os enfrentamentos diários feitos a fazendeiros e seus jagunços, bem como com a articulação do movimento interestadual, em 1997 aprovaram na Câmara Municipal de Lago do Junco/MA um artigo na lei municipal (Nº 005/1997) proibindo a derrubada dos babaçuais, matança de pés ainda novos e o plantio de ervas como o capim braquiária (que sufoca o crescimento das palmeiras). O referido artigo, incorporado a outros, veio a se chamar “Lei do Babaçu livre”, quando, em 2000, a quebradeira de coco Maria Alaídes estava como vereadora do município Lago do Junco. Após esse movimento das mulheres do interior do Maranhão, outros municípios aprovaram artigos em leis municipais, que muniram institucionalmente mulheres para defenderem o ente que as alimentam e lhes dá abrigo.

No Maranhão [...] foram aprovadas leis em Lago dos Rodrigues (nº 32/1999), Esperantinópolis (nº 255/1999), Pedreiras (nº 1.137/2005), Lago do Junco (nº 01/2002); São Luís Gonzaga (nº 319/2001); Imperatriz (nº 1.084/2003), São José dos Basílios (nº 052/2005) e Cidelândia (nº 001/2005). Atualmente, o movimento está elaborando uma proposta para apresentar no município de Matinha. No Tocantins, foram aprovadas leis nos municípios de Buriti do Tocantins (nº 058/2003), Axixá do Tocantins (nº 306/2003), Praia Norte (nº 001/2003) e São Miguel do Tocantins (nº 05/2005). No Pará, foi aprovada uma única lei, em São Domingos do Araguaia (nº 934/2004). No Piauí ainda não foi aprovada nenhuma [...] (MATOS, SHIRAIISHI, RAMOS e MIQCB, 2015, p. 18).

Os mandos para manter o “coco preso” e descumprir/rejeitar violentamente as leis criadas e defendidas por elas (rasgaram/rasgam cópias das leis e bravejam afirmando não servir de nada, pois foram feitas por mulheres – não-brancas, pobres, analfabetas...) não cessaram. No entanto, através de cooperativas e associações fincaram o pé e deram/dão o seu recado: “de onde a gente nasceu, se criou e criou nossos filhos, não saímos!”¹⁸⁴.

Junto à necessidade de proteção e tornar livre o acesso aos babaçuais, mulheres reunidas em São Luís/MA, no primeiro Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (1991), trouxeram a dimensão de si.nós inseparável desse processo. Diante da constatação de haver impossibilidades de acesso ao coco, problematizaram questões relacionadas à produção e comercialização coletiva do material feito. Dentre os temas colocados, estavam: não ter mais

¹⁸⁴ “A importância da Lei dos Babaçus Livres para as quebradeiras de coco”. Disponível em: https://midianinja.org/news/a-importancia-da-lei-dos-babacus-livres-para-as-quebradeiras-de-coco/?fbclid=IwAR3QxI7_lpfnhwHVgzWGWwLWH_5_0CsHRKnSJdi3cn9neWWIt-99Mn2jSjk . Acesso em 16/02/2021.

local para plantar roças; falta de atenção à saúde da mulher; a invisibilização e impedimentos feitos pelos maridos que não as deixavam sair para labutar com as demais mulheres.

No segundo encontro, o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (1995) contou também com a presença de 104 crianças quebradeiras de coco. Com essa composição, fizeram exigências que compreendiam: a reivindicação dos babaçuais vivos; desapropriação de terras nas quais havia conflitos devido a tentativas de impedimento ao acesso das mulheres às palmeiras; a permanência de quebradeiras de coco onde existia concentração de babaçus; manutenção dos babaçus livres de cercas; impedimento de devastação não apenas do babaçu, mas também de demais árvores nativas; condições justas de comercialização de seus produtos.

Exigiram, ainda: apuração e responsabilizações de atos e ameaças de violências direcionadas não apenas a elas, como também a todos os trabalhadores rurais; políticas públicas que garantissem a permanência delas (e também da comunidade envolvente) nos locais dos babaçuais, bem como manter seus meios de subsistência, além de ter salário maternidade e aposentadoria como quebradeiras de coco. Essas duas últimas são exigências para fazer chegar às mulheres do campo o que estava sendo viável a certas mulheres trabalhadoras de centros urbanos.

Reivindicaram, ainda, a implementação das reservas extrativistas já previstas, assim como mais áreas para as atividades de subsistência (GOMES e SOUSA, 1995). Ou seja, a labuta delas afirmava que não apenas os cocos estavam presos e precisavam ser libertados, uma pauta convocava a outra. Gestos encarnados de expansão incitaram corpos insubmissos ~ porque movimentos de nutrição do corpo e de fertilização da vida estão integrados.

Como vemos, a labuta que travam engloba a defesa da vida da floresta e a melhoria de condições para uma comunidade inteira. Para essas mulheres, a qualidade de vida delas não está dissociada da de seres que coabitam o mundo. E assim, elas exigem melhores condições de trabalho para si, nós, para seus companheiros, Exigem saúde, educação, estradas que podem melhorar a vida da comunidade inteira, bem como a terra e seus entes vivos e livres.

Movimento de Quebradeiras de Coco Babaçu em Palestina do Pará

O movimento de quebradeiras foi fundado em Palestina do Pará em junho de 1991, com cerca de sessenta mulheres. Suely Gomes, mulher pernambucana residente então em Palestina

e colaboradora do Sindicato dos Trabalhadores Rurais local (STR), fez a articulação inicial. Como indicado pelo Interestadual, o grupo nasceu fazendo parte do STR. Tal estratégia tinha por objetivo fortalecer o sindicato, assim como questionar seu funcionamento que até então era ocupado majoritariamente por homens e por suas pautas (inclusive no entendimento de que o trabalho na roça, no qual elas também estavam inseridas, era mais importante que a quebra de coco, ofício exclusivo de mulheres). Também pretendia aproximar as mulheres de modo que elas tivessem espaço efetivo de participação; além de fazê-las parceiras nas labutas pautadas por elas, quais sejam: tornar o babaçu livre/acessível, construir estratégias de comercialização de seus produtos e serem reconhecidas enquanto importantes trabalhadoras e detentoras de saberes (*idem*).

No ensejo da criação do grupo, elegeram uma coordenação (Sueley e D. Petronília faziam parte) e passaram a convidar mais mulheres para o movimento, para fazer articulação com demais grupos no sudeste paraense e com a movimentação interestadual que estava nascendo. Os encontros locais eram marcados pela troca de experiências e aprendizados das formas diversas de uso do coco. Cada uma levava litro(s) de azeite e outros derivados do coco e faziam juntas sabonetes, sabão em pó, sabão em barra, bolo, farinha... O valor dos produtos vendidos era dividido entre elas, afirma D. Maria Gabriela. Dessa maneira, na organização popular de base, a sabedoria popular ganha força (GOMES, SOUSA, 1995). Nesses espaços, através de oficinas, por exemplo, são criadas condições para que esses saberes sejam exaltados, fortalecidos e transmitidos.

Tanto a atividade da quebra quanto o movimento coletivo, têm caráter educativo (*idem*). Através desses meios, mulheres conhecem, aperfeiçoam e fortalecem recursos necessários à arte de sobre.viver. Juntas, lidam com temas como cuidados com a saúde da mulher, enfrentamento à violência doméstica, bem como violências praticadas por latifundiários e o Estado. Coletivamente constroem estratégias para negociar produtos e garantias institucionais para os babaçuais e para elas. Labutar, portanto, faz parte do gesto de, enquanto lidam com o sustento, organizam-se para pensar a realidade em que vivem, bem como buscar melhorias para enfrentar o inimigo que tenta lhes tirar o básico.

D. Maria Gabriela dos Santos, da Vila Santa Rita, conta que chegou na região de Palestina em 1979. Nesse período, no interior do Maranhão onde residiu e em Palestina, a retirada e venda da castanha do babaçu era a principal atividade e fonte de renda. Conta que chegou a retirar uma quantidade diária de vinte e quatro litros de coco. Isso é muito para uma atividade trabalhosa e manual! Ao longo da semana, quebrava para vender no final de semana

para o comerciante Chicão, que passava pelas vilas recolhendo o material (BONFIM, GOMES, 2013).

Depois de um tempo, embora o respeito e a visibilidade quanto ao lugar de trabalhadoras detentoras e produtoras de saberes e modos de estar no mundo potentes tenha alcançado certo lugar de destaque na região, o movimento de quebradeiras de coco babaçu da região foi sendo sufocado de modo a perder capacidade de atuação. Políticas deliberadas de destruição dos babaçuais e das ameaças sofridas por fazendeiros foi levando ao esvaziamento do grupo.

Enquanto nos demais estados o movimento tenha construído leis municipais, estaduais de proteção à vegetação e as mulheres tenham se fortalecido no processo de ‘fazer valer’ cotidianamente as garantias legais, no Pará, embora tenha sido aprovada a Lei Municipal Nº 934/2004 em São Domingos do Araguaia (cidade sede do movimento de quebradeiras no estado), ela foi a única. Quando o tema foi levado à esfera federal, na busca de afirmação de proteção legislada da área aproximada de 18 milhões de hectares de terra ocupada por babaçuais, com aproximadamente 300 mil quebradeiras de coco¹⁸⁵, o Projeto de Lei (231/2007) passou pela Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional, da Câmara dos Deputados, ainda no ano de 2007. No entanto, durante a tramitação do PL, deputados mudaram o entendimento de necessidade de proteção do babaçu no Pará. Defenderam que esse estado deveria ser excluído da área a ser protegida, visto que nele haveria pouca presença da palmeira, diferente dos estados do Maranhão, Tocantins e Piauí. Prevaleceu, portanto, a pressão feita por latifundiários e empresários do agronegócio. O PL foi arquivado em janeiro de 2015.

Assim, toda a esfera de arregimentação e instrumentalização dos atuais coronéis da região, tanto em nível local quanto federal, levou à derrubada dos babaçuais de modo alarmante. Acompanhado da derrubada sem precedentes, houve a ameaça de morte às mulheres para que não os denunciassem. Em entrevista dada aos pesquisadores locais Esteilson Bonfim e Jesualdo Gomes (2013), D. Maria Gabriela relata ter sido ameaçada de morte por um vizinho e por um fazendeiro ao ser vista conversando com um ‘camarada’ do STR de Palestina do Pará, enquanto ia buscar água. Ao chegar em casa trazendo a lata de água na cabeça, encontrou o fazendeiro que já se aproximava acusando-a de ter feito alguma denúncia contra ele. E foi incisivo: “Se eu

¹⁸⁵ Dados trazidos pelo texto do Projeto de Lei Nº 231/2007. Disponível em <https://www.camara.leg.br/noticias/102791-projeto-regulamenta-corte-de-palmeira-de-babacu/>. Acesso em 26/02/2021.

pagar alguma multa você vai me pagar depois da multa, que eu vou dar um monte de tiro na tua cara” (BONFIM, GOMES, 2013, p. 41).

D. Maria Gabriela e tantas quebradeiras de coco sentiram no próprio corpo o peso do desmatamento que intentava desmatá-las (des.florestar) também. Muitas tiveram medo de permanecer no grupo, visto que o desmatamento aumentava, as ameaças também e não havia sequer uma única fiscalização para coibir as ações predatórias contra a terra e seus/suas defensores/as.

Em nossa segunda narrativa, D. Zefa conta sobre quebradeiras de Palestina terem sofrido represálias por parte de um fazendeiro que, ao não ser eleito vereador da cidade, as xingavam e as ameaçavam com o corte das palmeiras. E assim aconteceu, cortou o máximo que pode. Todavia, mesmo sofrendo os efeitos e lidando com o recrudescimento de forças predatórias e opressivas, mulheres (quebradeiras no Maranhão, Piauí, Tocantins, Pará, especificamente em Palestina do Pará) ainda permanecem articuladas como podem e obtendo renda na medida do possível, através do trabalho tradicional.

Os babaçuais e suas filhas (defensoras) subvertem os imperativos impostos por organizações federativas, bem como os da propriedade privada. As quebradeiras concebem o babaçu enquanto mãe que oferta e recebe cuidados.

O babaçu é uma vida feminina. Com 15 anos, muitas palmeiras já têm os cachos cheios de coco. Seus filhos demoram nove meses para se desenvolver e então caem. É o parto da palmeira. São semelhanças como essa que nos aproximam tanto dessas árvores. Se a gente geme, a palmeira geme, se a gente canta, a palmeira canta, se a gente tem bom cheiro, a palmeira é cheirosa. Quando ela é derrubada, é como se uma mãe de família morresse. Ali não vai ter mais aquele leite, aquele carinho. Não vai ter mais nada (D. Maria do Socorro Teixeira Lima, 2019).¹⁸⁶

Suas filhas privilegiam o modo de assentar na terra com carinho e respeito, assim como foram ensinadas pelas mestras palmeiras. Não precisam destruir para viver. Pelo contrário, é deixando viver que elas podem alimentar a si e aos seus. A labuta dessas mulheres questiona sobre o que deve prevalecer na disputa (porque elas conseguiram ocupar espaço social para instaurar disputas): se o interesse do bem-comum com relação ao acesso à água e aos babaçuais (entes não passíveis de privatização/comercialização), ou o uso privado do comum segundo interesses mercadológicos que geram lucros individuais para alguns às custas da miséria de muitos.

¹⁸⁶ “Maria do Socorro, quebradeira de coco: “Quando a palmeira é derrubada, é como se morresse uma mãe de família””. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2019/12/22/maria-do-socorro-quebradeira-de-coco-quando-a-palmeira-e-derrubada-e-como-se-morresse-uma-mae-de-familia/>. Acesso em 26/02/2021.

Desse modo, a permanência ou retomada do plantio de babaçuais, bem como das quebradeiras de coco, significa possibilidade de transmissão e continuidade de modos de vida que se dão alicerçados na reciprocidade de seres que vivem harmonicamente entre si. Diferente da maioria dos homens presentes na região ~ exceto o Sr. Chico do Gil, morador de Palestina e defensor ferrenho dos babaçus de pé e com livre acesso das mulheres, como lembra Suely Gomes em conversa informal que trocamos por whatsapp, no início de 2021 ~, que adotam o método de provocar grandes derrubadas e incêndios para plantar (principalmente) capim e monocultura de alimentos (como a soja, a cana-de-açúcar, a palma, por exemplo), elas se reinventam ao trabalhar com aquilo que a mata oferece, sem precisar destruí-la¹⁸⁷.

Nesse sentido, histórias como a da Elizabeth funcionam como disparadores para fazer brotar a vida guardada na semente. Na medida em que relata, incentiva a cuidar da terra, plantar, conservar os alimentos e a vida. São saberes preciosos produzidos graças à relação fértil com a flores.ta e com os babaçuais.

Labutar ~ verbo no feminino compartilhado além-mar

Por meio da articulação interestadual de quebradeiras de coco, capaz de provocar a escuta de mulheres de quatro estados, foi possível perceber que compartilhavam de experiências e estratégias muito próximas. Elas tinham em comum toda a riqueza de conhecimentos produzidos graças à palmeira de babaçu e a relação estabelecida entre si. Penso nesse momento que, embora muitas mulheres espalhadas pelo mundo não saibam dos comuns de vivências próprias às gentes conectadas à terra, elas compartilham conhecimentos e estratégias de viver. Em comum, entendo que tenham a percepção de que a sobrevivência e qualidade de vida estão ligadas também à vida pulsante e à saúde da terra. São camadas de um mesmo corpo.

Ao invés do caminho traçado por grandes corporações capitalistas (que em sua maioria são homens brancos que detém e manipulam ações do Estado aos seus interesses), que

¹⁸⁷ Nesse sentido, tanto em histórias trazidas por mulheres quebradeiras de coco, quanto por Federici (2019), elas questionam tanto o modo adotado por homens no que se refere ao cultivo via devastação de grandes áreas, quanto a disposição maior deles em deixar a terra para submeter-se às “soluções” via emprego, apresentadas pelo mercado. Emília Alves da Silva Rodrigues, maranhense, vai mais adiante e afirma que ao cultivar horta (além de adquirir, produzir conhecimentos e também ter alimentos através dela) obtém renda que a possibilita ter autonomia com relação aos modos deles. Encorajadas, porque autônomas, podem recusar a posição de subjugação aos mesmos (Sugerimos conferir falas de Emília, Juscilene da Conceição e Katarina da Conceição nos episódios da websérie “Agroecologia em Rede no Bico do Papagaio”, disponíveis em: <https://www.instagram.com/tv/CMUaHvJrT68/?igshid=fmkcxyhhjdfm> e <https://www.instagram.com/tv/CKofhKLMMjq/?igshid=xxn5m401kqlq> . Acesso em 19/03/2021).

produzem a miséria como meio de assujeitamento das vidas aos seus projetos lucrativos, elas, enquanto população tradicional, fincam os pés no chão como modo de manter autonomia alimentar e renda.

Silvia Federici (2019), ao fazer uma espécie de mapeamento de diversos movimentos espalhados pelo mundo, acima de tudo presentes no Continente Africano e Abya Ayala, nos ajuda a também compor certo rio com parencas de estratégias de sobre~vivência e rExistência. Em vista do comum ~ que implica no uso não capitalista/explorador de entes ~ e da manutenção de práticas não exploradoras de nossa casa, mulheres têm se recusado a abrir mão da terra, tida como real possibilidade de obter renda suficiente para sustentar a família e, de quebra, não depender do modo especulador do mercado financeiro mundial – esse que tende a olhar para países ditos subdesenvolvidos apenas como recursos a serem vampirizados.

Como já mencionamos neste trabalho, em tempos iniciais de invasão e saques coloniais, ao longo dos séculos XVI e XVII, ao recusar a escravização colonial e para preservar suas vidas e modos de existir, entes originárias na Pindorama se embrenharam em florestas, onde puderam contar com a proteção dos entes habitantes desse lugar (matas fechadas, animais, umidade...). Também nesses tempos de clarão da barbárie civilizatória, mulheres no Peru e no México se refugiaram nas montanhas e organizaram resistência coletiva à colonização e defesa/preservação de culturas e religiões ~ cujas divindades cultuadas eram forças da natureza (idem).

O olhar dessas mulheres para a terra enquanto princípio fundante de toda e qualquer vida (inspiração originária presente em diversas histórias que contam sobre origens), da inseparabilidade, portanto, de território e vida, não as deixam se perder da importância de não se alienar de conhecimentos básicos acerca da origem dos alimentos que se come. Acesso à terra implica em defesa intransigente por autonomia alimentar; isto é, participação efetiva e autonomia de povos, no que se refere a “políticas agrícolas e alimentares”¹⁸⁸, que se desdobra na não vulnerabilidade ao ‘temperamento nervoso’ do comércio¹⁸⁹. Este parasita que visa, acima de tudo, acumular/lucrar e não alimentar pessoas – muito menos com qualidade.

¹⁸⁸ Inara do Nascimento Tavares na live “História Indígena Hoje”, tema “Soberania Alimentar e Povos Indígenas”, realizada pelo “De Olho nos Ruralistas”, no facebook, em 24/06/2021. Link: <https://www.facebook.com/deolhonosruralistas/videos/513852526616935> . Acesso em 30/07/2022.

¹⁸⁹ Os sistemas econômicos colonial e capitalista destituíram a floresta enquanto ente dotada de personalidades e de valores. Ao fazê-lo, conceberam esse organismo vivo enquanto coisa (morta) a serviço do capital. Em seu lugar, dotaram de ‘humanidade’ a si próprios e o comércio passou a ter personalidade, podendo ficar calmo ou nervoso...

Estamos nos referindo a modos de vidas ancestrais que produziram/produzem saberes na relação com florestas, no cuidado com o território e na arte de fazer brotar vidas (TAVARES, 2019) para alimentar “parentes” com abundâncias. Nesse manejo de conhecimentos ancestrais, os alimentos são da terra, das águas e da relação amorosa com elas (idem). Conhecer a origem dos alimentos pode nos ajudar a saber se eles estão nos fazendo bem ou se nos envenenam, também nos auxilia a decidir sobre como queremos continuar nos alimentando e qual futuro queremos para o planeta.

O acesso à terra tem importância estratégica, portanto. As terras sob cuidados de mulheres que cultivam pequenas e diversas culturas (diferente da monocultura) significa, portanto, ter garantia da qualidade dos alimentos, bem como proteger populações de manipulações genéticas e envenenamentos de alimentos por agrotóxicos. Assim, ao afirmarem por meio da agricultura de subsistência que a terra, ente querida, e a vida não estão à venda, elas estão defendendo a continuidade potente do planeta, a possibilidade de poder decidir sobre que tipo de alimento elas e suas famílias terão e, ao afastar especulações comerciais, garantir que populações mais vulneráveis economicamente possam se alimentar.

Na África subsaariana (ibidem), mulheres são responsáveis pela produção de cerca de 80% dos alimentos básicos. Elas conseguiram resistir a imposição capitalista de expulsar produtores agrícolas da terra para mercantilizá-la, bem como adquirir mão-de-obra barata. Desterrades e reféns de salários, aqueles que aderiram aos engodos ficaram suscetíveis ao mercado externo. Nesse sentido, Silvia Federici cita também experiências locais nas quais, em situações de greves e desempregos em massa, mulheres agricultoras sustentaram a família enquanto os homens estavam nas fábricas lutando por direitos.

Na linhagem dessas práticas anticoloniais históricas que enfrentam forças privatizadoras de entes e exploração à exaustão, a referida autora apresenta ainda mais experiências de mulheres~terras. Entre as décadas de 1940 e 1950 existiram movimentos em algumas partes do Continente Africano de oposição à cultura comercial, que as tornavam empregadas e as afastavam do cultivo na terra. Em 1958, mulheres de Kedjom Keku e Kedjom Ketinguh (Camarões), então colônia britânica, levantaram-se em aproximadamente 7 mil e marcharam contra o governo que quis vender suas terras e, também, contra a destruição de plantações causadas pelo gado das elites masculinas.

A ampliação da agricultura de subsistência, até mesmo em centros urbanos, foi o meio encontrado de proteção contra o impacto provocado por ajustes e dependência de comércios

globais. Na década de 1980, mulheres de Guiné-Bissau cultivaram plantas frutíferas ao redor das casas da capital e de algumas outras cidades. Além desse feito, em tempos de crise preferiam alimentar familiares ao invés de vender e obter lucros. E não parou por aí:

Em Dar es Salaam [Tanzânia – África Ocidental], no lugar de canteiros de flores havia cebolas e mamoeiros em frente às moradias de funcionários públicos mal pagos; galinhas e bananeiras nos quintais de Lusaka [Zâmbia]; vegetais nos grandes canteiros centrais das vias arteriais de Kampala [Uganda] e, especialmente, de Kinshasa [República Democrática do Congo], onde o sistema de abastecimento de alimentos havia colapsado há muito tempo [...] [Também] nas cidades [quenianas] [...] as margens laterais das estradas, jardins de frente e terrenos baldios foram imediatamente ocupados com milho, plantas e sukum wiki, um tipo de repolho muito popular nessa região (WICHTERICH, 1999, p. 73 apud FEDERICI, 2019, p. 292).

Diferente da maioria dos homens, que entendeu ser melhor migrar para meios urbanos, mulheres de regiões rurais de Bangladesh decidiram por expandir o acesso à terra. Na contramão desse movimento de vida estavam em ação campanhas de agências internacionais, como o Banco Mundial, incitando a mercantilização da terra. Com fins a resistir a essas forças, no início da década de 1990, mulheres de zonas rurais de Bangladesh formaram a *Landless Women Association* (Associação das Mulheres Sem-Terra) e, desde então, vêm fazendo ocupações (o movimento conseguiu assentar ao menos cinquenta mil famílias). No Paraguai, bem antes do movimento de Bangladesh, em 1985, mulheres se uniram e fundaram a *Coordinadora de Mujeres Campesinas* junto ao *Movimiento Campesino Paraguayo*, exigindo redistribuição de terras. Ao conquistarem uma grande área, decidiram experimentar trabalhar comunitariamente ~ o que proporcionou trocas de conhecimentos e laços de afetos e solidariedade entre elas.

Há um laço ligando mulheres~bichos~da~terra de diversas partes do mundo. Mulheres de Palestina do Pará, do território babaçu, originárias da Pindorama e da Abya Ayala, do continente africano, do sul da Ásia... acreditam que na existência fértil da terra está a grande riqueza necessária ao viver. Diferente de produções subjetivas hegemônicas forjadas pelo mercado capitalista, é com as mãos e os pés na terra que não se morre de fome. Em comunhão com ela viva/pulsante, a mulher e sua família (entendida enquanto família nuclear, amigas, vizinhas, cooperades, associades) terão como se alimentar e adquirir renda com o excedente da produção. Elas, portanto, têm condições de afirmar termos para possíveis negociações que não firam a economia ancestral (comunitária e solidária), cuja vida é colocada no centro de toda e qualquer atividade econômica.

O labutar, enfim, diz da inseparabilidade de prática, afeto e pensamento, que envolve a corpa inteira; labutar tem a ver com o comprometimento efetivo e afetuoso com todes que compartilham o existir. A experiência afetiva, diferente do que sinaliza certas afirmações intelectualizadas, leva ao pensamento (que tem a ver com entes que o produz, com modos de vidas localizados e com suas buscas/anseios/desejos). Conhecimentos, nesse sentido, dizem de práticas afetivas cotidianas e locais que foram sendo construídas, aperfeiçoadas e ressignificadas ao longo de sucessivas gerações, assim como as experiências. Pensamento e experiência inspiram um ao outro, retroalimentam-se e oferecem ferramentas para estar no mundo de acordo com o que pode e pede a vida para acontecer. As estratégias de sobrevivência advindas daí, portanto, são potentes micropolíticas implicadas com entes e com o contexto que as criaram, bem como com os desdobramentos que se quer afirmar.

Aromas em versos

A porta aberta não é entendida imediatamente por mim como um convite para entrar. Vou reconhecendo aquele costume, e, embora saiba dele, não fico à vontade para ir entrando... 'E se eu encontro um cachorro "animoso" a estranhos?', pergunto-me acabrunhada. Na pequenina sala de entrada, pintada em tom de amarelo mel, há uma cadeira de 'macarrão' e um par de escápulas para atar rede. Fico por um tempo olhando a saleta e a considero vazia. No entanto, as lembranças de menina me levam a recordar das configurações das casas do antigo povoado, hoje pequena cidade de aproximadamente 7 mil habitantes: quase nenhum móvel e mega espaçosa com fins a atar redes para familiares e amigos que 'se arranchariam' à noite.

A sensação de sala vazia dura até chegar a resposta do meu 'ei de casa'.

Após algum tempo aparece um menino; ele mostra o rosto e mantém o restante do corpo escondido atrás da parede que liga a saleta à uma grande sala, abrigo também de parte da cozinha. Pergunto por sua avó e ele, prontamente, me convida para entrar, pois ela 'está lá dentro', diz me indicando como se eu já conhecesse os meandros da casa e exatamente em qual lugar a querida senhora estaria. Ele logo desaparece de minhas vistas, estou entregue à casa. Vejo-me então naquela segunda grande sala/cozinha sem saber para onde ir. Observo a existência de cinco portas naquele espaço. Duas delas, então fechadas, dariam para os quartos, imagino; uma outra porta, também fechada, daria acesso ao quintal; a quarta, levaria para certo cômodo da casa, talvez uma segunda cozinha; e a quinta é a por onde entrei. Não percebo sinais de D. Lis~Bela. Repito o chamado e o pedido de orientações para poder transitar por aquele território conhecido e ao mesmo tempo novo para mim. Orienta-me novamente a continuar entrando até o quintal, sua avó estaria na casinha dos fundos. Rio ao recordar o costume local de se ter uma tapera no quintal. Dirijo-me até à porta aberta que dá para outro o cômodo da casa, a aparente segunda cozinha. Nesse cômodo me deparo com duas portas que dão para o quintal.

Ao chegar perto da porta à esquerda, começo a perceber a imensidão dele que mais se parece com um sítio em meio à cidade. O tamanho é menor que a riqueza cultivada em cada metro quadrado do quintal.

D. Lis~Bela cultiva numa parte considerável dele vasta horta com tomate, pimenta, cebola, coentro, coentro-do-Pará, abóbora, maxixe, quiabo, alguns tipos de limão, couve, alface, jiló... Em outra parte ele também está repleto de verde. Há um pé de cupu [cupuaçu] 'de dá gosto': grande, espalhado e com frutos que mais remetem ao que chamamos de a vida em sua mais alta potência. No quintal, há também três formosos pés de açaí que estão repletos de cachos viçosos e com frutos quase amadurecidos. Tem plantado também pés de acerola, caju, mamão, laranja, murici, ata [pinha], mastruz, espinheira santa, caninha...; e galinhas perambulam tranquilamente pelo local. Embaixo do pé de cupu há depositado uma enorme caixa d'água. Ela compõe muito bem o cenário de sítio com várias árvores e um córrego que passa... Com a diferença de que o recipiente está ali configurado para represar a água, posto que na cidade ela não é acessível 24h e é paga. Estamos em 2019 e o problema de acesso à água não mudou muito no lugar. Ainda continua chegando às torneiras das casas duas vezes ao dia, por aproximadamente uma hora e meia. No período do verão ela é ainda mais escassa, chega a ser apenas alguns poucos litros diariamente. É setembro, verão amazônico, o frescor produzido pelas árvores e a água represada são convidativos para atar redes em seus galhos e, assim, acompanhar o tempo passar, dormir e/ou papear. A temperatura acusa mais de 40 graus. Calor sufocante, escaldante, calor empoeirado... Calor conhecido.

Ao passar pela porta sinto e vibro com os vários cheiros que me tomam. Eles povoam o espaço e a mim também. Um, em especial, lança-me para muito longe, sorrio alegremente com aquele presente. Sigo-o até a casinha feita de tábua localizada no meio do quintal. Avisto D. Lis~Bela sentada numa cadeirinha, diante do pequeno fogareiro ao chão. Torra coco babaçu e conversa calmamente com o sr. Salvador Gonçalves da Silva, seu companheiro que está sentado do lado.

~ 'Que cheiro gostoso!', exclamo alegremente.

~ 'Áurea!', exclama com um largo sorriso.

Ela se lembra de mim a ponto de ainda saber meu nome, penso feliz e aliviada. Seu Salvador também se alegra com minha presença e a/o abraço com o peito largo ao sentir que nossos laços permanecem vivos, preservados e regados ao longo de tantos anos sem nos encontrarmos.

Ah! Os aromas... Esse é muito conhecido, trata-se do cheiro do alimento que nos sustentou ao longo de anos. Hoje, D. Lis~Bela manuseia o afazer de modo mais confortável: dentro de uma casinha, no fogão a carvão feito de coco e sentada em uma 'cadeirinha de

macarrão'... O corpo da mulher de 75 anos dá o tom e ela o atende com sabedoria. Convida-me a sentar e saborear o coco. Coloco o primeiro na boca. Está quente o suficiente para senti-lo crocante e saboroso. Renovo ali os laços de carinho e gratidão pelo fruto que nos amamentou e continua fazendo parte da vida de muitas/os, apesar das ações devastadoras de estrangeiros sudestinos na região.

Ela termina a torração e me chama para nos dirigirmos para a outra casa. Num gesto de expressão de festa, anuncia que vai tirar do congelador um açaí pra nós. Nos deslocamos enquanto o coco torrado fica esfriando para que possa ser moído mais tarde. No percurso, paramos pelo quintal e me mostra a horta diversa e vigorosa que cultiva. Retira a polpa da geladeira e a coloca na caixa d'água a fim de agilizar o descongelamento. Enquanto isso continuamos aquecendo nossa conversa.

Lisbela Maria da Conceição Silva nasceu no Piauí, no povoado Taboca, município de Landri Sales, em 1944. Quando tinha aproximadamente 8 anos, saíram em direção ao Norte do país. Seus pais, então separados, vieram em caravanas diferentes. Viajaram em grande número. Na caravana adiante veio sua mãe com as/os 5 filhas/os e, na de alguns dias depois, veio o pai e a companheira de então. Sua mãe e a atual esposa do pai se falavam, 'sem grande intimidade'. Até a chegada ao antigo Goiás, hoje estado do Tocantins, viajaram a pé ao longo de pouco mais de um mês. Quando o mantimento levado na viagem estava prestes a terminar, pararam em povoados e fazendas para trabalhar e, assim, adquirir quantidade suficiente de alimento para poder continuar. Quando a caravana em que o pai fazia parte as/os alcançou, os pais decidiram que Lis~Bela e os dois irmãos menores seguiriam viagem com ele, pois viajava com auxílio de jumentos; ou seja, obtinha recursos que poderiam facilitar a caminhada.

Saíram do Piauí 'em busca de melhora de vida'. Antes dessa viagem, os homens ~ no caso seu pai e o irmão mais velho ~ foram em busca do lugar para onde iriam se mudar. Alguns voltaram para buscar os seus, e outros se recusaram a fazer o caminho de volta. Esses últimos, constituíram famílias, abandonando, assim, as anteriores. Os que retornaram, chegaram com a notícia: 'há uma região com muita terra e terra aonde se pode entrar para trabalhar sem a necessidade de pedir permissão'.

Sua mãe e algumas outras famílias decidiram permanecer num lugarejo perto de Nazaré/Go. A partir de então, ela e os irmãos voltaram a ficar com a mãe, enquanto o pai e demais seguiram viagem para mais adiante. Permaneceram no local até a morte da mãe, ocorrida três anos depois em decorrência do parto do sexto filho. O irmão sobreviveu e foi

criado por uma tia materna que, naquele momento, tinha uma criança em período de amamentação. Esse irmão veio a falecer aos três anos de idade.

Após a morte da mãe, ela continuou morando com as/os 5 irmãs/aos. O irmão mais velho veio a se casar e, pouco tempo depois, a irmã mais velha também. Assim, Lis~Bela e um dos irmãos mais novos passaram a morar com a irmã recém-casada; o irmão caçula passou a morar com o mais velho.

Em 1958, quando se mudaram para o povoado de Palestina, ela já estava com 13 anos de idade e sob os cuidados do pai. Ao chegar, instalaram-se na beira do Araguaia, na localidade chamada Viração. ‘Quase morremos de malária!’. O que se seguiu à chegada foi um período difícil de adaptação à floresta amazônica povoada por seus habitantes naturais. Lembra da dificuldade de seus avós paternos se adaptarem, de sua avó ter tido malária, ter morrido e o avô ter ficado cego. Essa série de acontecimentos fez com que o avô desistisse de permanecer na região e voltasse para o Piauí.

No ano seguinte à chegada ao povoado de Palestina, casou-se com um rapaz, então seu vizinho. Tinha 15 anos de vida. Na ‘Viração’, povoado à beira do Araguaia, permaneceu por 53 anos; há aproximadamente 10 anos foi morar na ‘rua’ [meio urbano] definitivamente. Antes dessa saída mais recente da beira do rio, morou na ‘rua’ em duas situações pontuais: quando o marido foi sequestrado pela ditadura, durante a repressão à Guerrilha do Araguaia, e após sua casa ter pegado fogo.

‘A casa pegou fogo com tudo dentro...’, conta com voz suave e envolvida pela recordação. Seu olhar e gesto corporal ao relatar esse momento da vida me remete a um estado de transe, tenho a sensação dela ter sido transportada para outro lugar...

O marido estava no garimpo de Serra Pelada quando o incêndio aconteceu. D. Lis~Bela havia passado a noite no velório de uma amiga. Estava se sentindo exausta, ‘sem ânimo’ devido à noite em claro e por estar com dor de dente. No dia anterior, lavou roupa, as recolheu do varal depois de enxutas e as colocou amontoadas em cima de uma mala. Na tardezinha daquele dia, chamou as/os meninas/os para banhar no rio e ‘aguar’ as plantações que ficavam na beira. Não tinha intenção de se banhar, porém, chegando ao rio, animou-se e pediu para uma das filhas voltar à casa e pegar uma ‘muda de roupa’ dela. A menina acendeu a lamparina para procurar a roupa e atingiu as que estavam empilhadas. ‘Enxerguei a fumaça de longe. Ao invés de me ‘avexar’, andei mais devagar’, relembra. ‘Chegaram dois homens conhecidos para acudir, mas já estava quase tudo queimado. Da casa em chamas retiraram dois potes que não

se quebraram porque estavam cheios de água. Conseguimos aproveitar apenas algumas colheres, copos de alumínio e os potes'. Naquela noite, dormiram na casa de um/a vizinho/a, 'um dava uma coisa, outro dava outra e deram um jeito que todo mundo ficou pendurado [deitadas/os em redes]'.

Um vizinho lhe ofereceu um barracão para que morassem até a casa ser refeita. Uma de suas comadres, juntamente com sua mãe, arrumaram-lhes uma casa e outros auxílios; 'me ajudaram muito, foram quase minhas mães...'. Em seu rosto toma lugar um ar alegre de quem acaba de receber um abraço de alguém que se quer muito bem. No processo de ficar em alguns locais cedidos por vizinhos e amigos, o marido voltou do garimpo [Nesse momento de revivência seu celular toca e identifica a ligação como não sendo para ela, 'é ligação de São Paulo', comenta. Coloca o celular de lado e volta imediatamente à contação].

Ao tentar se lembrar de algumas datas perguntadas por mim, diz não ter facilidade com isso. Refere-se ao pai como aquele que lembra de todas elas... Quando está discorrendo sobre a construção da casa pós-incêndio, passa a se debruçar sobre memórias mais recentes, qual seja a de sua última ida para morar na 'rua', que se deu há aproximadamente 10 anos, quando seu neto tinha 4 anos de idade. Lembra dele ter sido matriculado na creche e, num certo dia, ter perdido a condução que o levaria de voltar para casa. Decidiram, portanto, retirá-lo da creche. No ano seguinte, voltaram a matriculá-lo e foram morar na 'rua', porque também, diz ela, o avançar da idade, dela e do marido, não ajudava a fazer deslocamentos maiores.

É manhã, quase 11h, e eu me preocupo em estar supostamente atrasando Lis~Bela no preparo do almoço. Fico sabendo que esse mesmo neto, do qual nos referimos acima, vai para a escola logo mais e a neta, que também mora com ela, vai chegar em breve da aula. Falo com ela sobre o almoço e me proponho a acompanhá-la por onde for, me diz que vai nos preparar o açaí. Assim deixa de lado minha ideia de cozinhar. Eu estou preocupada com seus supostos afazeres de mulher dona de casa, enquanto seu marido, Seu Salvador, também está do lado sentado e tranquilo enquanto ouve nossa conversa. Não penso nele como aquele que poderia adiantar e fazer a comida enquanto conversamos. Minha postura ali, ao me sentir importunando-a, é a de lhe chamar para um lugar normalizado que seria o da mulher, numa manhã qualquer, em que as/os meninas/os vão ou chegam da escola. Ela tranquilamente me conta que no dia anterior, mesmo com o almoço pronto, eles comeram apenas 'besteiras'. D. Lis~Bela vai afirmando, à revelia de minhas preocupações e da suposta necessidade da neta, um outro lugar diferente do que havia ficado cristalizado em mim acerca do que é ser mulher

em Palestina do Pará. Ela estava bem à vontade no lugar de narradora e de quem recebia uma visita para falar de sua(s) história(s).

Ao invés de se apressar em fazer almoço, retira o açaí da caixa d'água, ajuda o processo de descongelamento quebrando a parte ainda endurecida da polpa, coloca-a no liquidificador, acrescenta um pouco de água pois, segundo ela, vai ajudar a triturar tudo... bate bem... e 'tá pronto!' Temos açaí, açúcar e farinha para 'merendar'... Ela não quer fazer almoço e sim merendar compartilhando suas riquezas. Pede que eu me sirva. Logo depois prepara o seu e o marido arruma o dele. Nos deliciamos com nosso encontro em casa. Para minha surpresa, ouço sua afirmação de que gosta de açaí com carne assada, costume que não é recorrente entre moradores dali. Enquanto ela e Seu Salvador vão tecendo comentários relativos ao que seria melhor comer com carne assada, se açaí ou bacaba, ensinam-me como congelar e descongelar bacaba, fruta pouco adepta desse processo de armazenamento.

'Foi muito bom viver na beira do Araguaia. Sinto muita saudade! Salvador diz que nem lembra... Eu lembro e sempre vou lá, vou na casa dos vizinhos... Vou de carona de moto com uma de minhas filhas. Quando eu morava lá, ia sempre pescar. A gente se alimentava de peixe e, por um período, criamos bode e galinhas só mesmo para comer. Tínhamos carne de caça e também o arroz, feijão, fava... que a gente plantava. Às vezes faltava arroz, feijão, essas coisas... Tinha tempo que a plantação ia bem e apanhávamos muita coisa, mas outros tempos... Daí a gente passava bem baixo'. A vejo tecendo sua fala/vivência e tomando açaí com gosto. Está recordando de tempos marcados ora pela fartura de alimentos e ora pela dificuldade de tê-los enquanto se delicia alegremente da abundância que hoje pode gozar e oferecer.

'Os meninos se divertiam muito no rio, gostavam de ficar horas brincando nele'. Conta saboreando o gosto do açaí e imaginando as cores do Araguaia. 'Como eu fui durante toda a vida doida para pescar, ainda hoje saio daqui com minha filha e passo o dia no rio. Não vamos mais porque não temos canoa, a gente pede a dos outros. Tínhamos canoa... Hoje, morando aqui, ter uma significa deixar para os outros acabarem', parece ir se dando conta de diferenças que lida na relação que estabelece com o rio, morando na 'rua'. 'Quase sempre tinha peixe em casa; quando tinha tarrafa, pescava de tarrafa; quando tinha anzol, pescava de anzol...', essas eram as sinuosidades de lidar com o rio morando em sua beira.

Ao ser indagada sobre escolarização, conta ter estudado 'pouco, quase não aprendi nada. Às vezes eu leio, mas escrever eu não sei nada...'. Percebo que a afirmação de que sabe ler um pouco e que não saber escrever vem acompanhada de certo constrangimento. Quando

morava no Piauí, aos 8 anos de idade, frequentou escola durante um curto período. Recordava de não ter aprendido 'nada'. Quando morou no estado do Tocantins não frequentou aulas, pois 'minha mãe só vivia no mundo caçando meio, passava o dia pelas roças quebrando coco e nós, eu e minha irmã, ficávamos em casa com o irmão mais velho'.

A neta chega da escola, pergunta e reclama por o almoço não estar pronto. O sr. Salvador, que permanece por ali em silêncio enquanto a companheira fala, a apoia, afirmando que não há pressa. Proponho que façamos o almoço juntas e ela acata a ideia. Perco a oportunidade de ver como ela lidaria com a neta, quais suas estratégias, o que ela afirmaria como urgente... A neta, irritada, começa a fazer um macarrão. Aí talvez esteja o efeito da grande intervenção feita pela avó: a menina encontra um meio de saciar a vontade de comer; não há necessidade do almoço às pressas, como sugiro... Alguns minutos depois, a neta volta e dá um abraço na avó, beijando-a. 'Atrapalhei, ne?', pergunto sobre um suposto ritmo da manhã. 'Veio dar sinal de vida!', comenta sr. Salvador.

Enquanto cozinhamos juntas, comentamos sobre como se conservava carnes antes da chegada da energia elétrica na cidade ~ na 'Viração' ela chegou apenas a cerca de 6 anos. Moravam no vilarejo em cinco famílias/casas e isso pode ter dificultado a compreensão 'empreendedora' de gestores públicos para definir como não prioridade a ligação da energia elétrica para as moradias do local. Apenas quando vieram morar na 'rua' é que passaram a usufruir desse tipo de energia, bem como de geladeira.

Outro momento em que precisou morar na 'rua', se deu quando o Salvador saiu da prisão ~ referindo-se ao período da repressão à Guerrilha do Araguaia em que ele foi sequestrado, preso e torturado pelo Estado sob acusação de ter ligação com as/os guerrilheiras/os. 'Eles diziam que a gente deveria sair do mato'. Após a volta do marido, D. Lis~Bela adoeceu, 'fiquei só pele e osso. Nunca fiquei boa, às vezes acordo numa penúria danada, com coração acelerado... Parece que eu vou morrer naquela hora'.

A primeira sensação de morte eminente se deu quando estava quebrando coco no mato, na companhia de uma vizinha. 'Eu já havia saído de casa não me sentindo bem, o estômago doía, era como se eu estivesse com fome... estava numa fraqueza danada... Geralmente a gente quebrava muito coco, passava de um pé de babaçu a outro e só bem tarde a gente comia a bóia que levava pronta. Nesse dia, quebramos coco no primeiro pé e já chamei a Raimunda para comer logo, pois não estava me sentindo bem. Comemos. Mais adiante, o sol estava quente e então tomei um banho na Grota Vermelha. Estava saindo da água e comecei a sentir um

beliscão na cabeça e dava choque pelo corpo todo’ conta apontando para a parte superior da cabeça. ‘E eu só calada, não falava nada sobre o que estava acontecendo. Mais à frente, comecei a comer uma farofa de carne de porco e, daqui a pouco, já não sentia gosto de nada. Bebia água e o negócio foi só arruinando. Olhava para as mãos e não tinha uma gota de sangue nelas e eu quebrava coco sem parar’. As duas mulheres estavam muito mato adentro e ela suportou, sozinha, as dores e a sensação de morte ‘até que não aguentei mais’, diz ela.

‘Larguei o cacete para lá e falei: d. Raimunda eu não estou bem e vou morrer nesse instante’. Consigo sentir o engasgo na garganta enquanto a escuto, meus olhos ficam em rios que eu cuido logo de represar. ‘Ela pegou imediatamente todas as minhas coisas, colocou nos ombros e eu vim trazendo só uma vasilha de água que ela me orientava a tomar e não jogar fora. Me deu uma urinadeira danada, uma coisa ruim. Me consultei depois com o Dr. Antônio e ele disse: é isso assim, assim, assim’. O dialeto ‘mediquês’ do doutor não lhe fez sentido algum. ‘Não entendi nada e nem perguntei. Só entendi que aquilo podia dar um tombo na gente a qualquer hora. Ele me passou uma receita e o único farmacêutico na cidade, sr. Waldimiro, recusou-se a me vender o remédio. Pedi para me vender até que o Salvador chegasse da roça e lhe pagasse’.

Em sua voz sinto agonia, reivindica de algum modo não ter sido socorrida diante uma dor que não era apenas sua ou causada por uma disfunção de seu corpo. ‘Peguei a receita, voltei para casa e me deitei. Quando o Salvador chegou já estava com o dinheiro da venda dos bodes. Me perguntou se eu aguentava até o outro dia para adquirir o remédio em Araguatins ou se comprava logo com o mesmo farmacêutico. Mas eu não estava bem, já não tinha dormido na noite anterior com aquela agonia. Então ele comprou logo o remédio. Eu não senti melhora. Com 7 dias não me sentindo bem parecia que eu tinha sido arrancada debaixo do chão, estava só couro e ossos porque eu não comia e nem dormia. Dias depois, fui à consulta com outro médico em Araguatins. Era sexta-feira e ele disse que poderia me atender apenas na quarta-feira da semana seguinte’.

D. Lis~Bela faz uma pequena pausa enquanto solta um discreto riso ao se dar conta de que se lembra do ocorrido com certo detalhe. ‘Então atamos a rede e ficamos. Se alguém olhasse para mim eu entendia que estava pensando que eu tinha ido apenas para morrer. Não conversava com ninguém... quieta, calada... O médico se antecipou e me atendeu no sábado. Disse que não tinha dado nada. Imagina se tivesse dado algo, então eu nem me levantaria...’, comenta ironicamente ao questionar o parecer médico. ‘Fiquei tomando remédios. Tinha dia que melhorava e outros não. Fiquei com problema de pressão alta desde então. Nunca tinha

sentido aquelas coisas. Me banhava obrigada, porque vontade não tinha'. Ela sentia ainda fraqueza no corpo e frio. 'Quando fui me consultar com uma mulher em Araguaína e ela me deu apenas fortificante, eu melhorei. Melhorei não a ponto de não sentir. Desde então, eu que dormia tão bem, fiquei ruim para dormir'. Isso tudo ocorreu após o sequestro do marido pelas forças militares em represália à Guerrilha.

Quando o Salvador foi sequestrado e preso arbitrariamente, o casal tinha 6 filhas/os e Lis~Bela estava grávida da sétima. 'Enquanto podia, eu quebrava coco com os meninos maiores. O velho Magalhães sempre comprava, vendia nossos cocos e também trazia coisas para nós ~ gordura, sabão, açúcar... O que a gente quisesse ele levava. Às vezes eu ficava devendo e ele deixava eu pagar aos poucos. E fui fazendo as coisas enquanto pude; desse jeito, fui dando conta. Eu estava grávida e nesse tempo ninguém visitava e via ninguém, a não ser os carros com soldados que passavam de vez em quando. O único que aparecia era o Magalhães'. E a afirmativa da gravidez vai se repetindo meio a incredulidade dela por estar apenas com as/os filhas/os e pela rebeldia do velho Magalhães. 'Quando eu não consegui mais andar pelo mato, os meninos [filhos dela] juntavam e traziam os cocos para eu quebrar'.

Quando chegou o momento de parir, uma mulher que, segundo Lis~Bela não era parteira, foi chamada para fazer o parto e atendeu à solicitação. Foi a única pessoa que viu naquele período, fora as/os filhas/os e o sr. Magalhães. Após o parto, não teve a companhia da sogra, da cunhada e nem de seu irmão... 'Ninguém ia pra lá por medo'. O Estado de terror instalado isolava Lis~Bela e filhas das/os demais moradoras/os locais. 'Eu fazia muita coisa de resguardo. Os meninos ainda pequenos pegavam água na grotta, levavam até em cima [subia-se um barranco até a casa] e eu lavava roupa' ~ coisa que as mulheres não eram aconselhadas a fazer enquanto estivesse de resguardo. 'Passei mal uma noite, mas sempre tinha o remédio em casa, então, se passasse mal, eu tomava. Melhorei logo! Quando o Salvador chegou da prisão, eu estava no último dia de resguardo'.

E não há pausa entre a labuta para sobreviver grávida, durante o resguardo, e o sequestro do companheiro. Ela também estava sendo torturada. 'Ele voltou abobaiado. Chegou, se colocou debaixo do colchão das meninas. 'Rapaz, aonde tu estava?'. 'Pro inferno!', disse ele'. Ficamos nós duas ali em silêncio, sr. Salvador havia saído... Parece não existir ferramentas suficientes para compreender e lidar com os infernos impostos ao Salvador e à Lis~Bela.

[Chove após minha saída da casa de Lis~Bela. No restante do dia rumino o que ouvira com tanta imagem e cheiro. Que vontade de chorar!... Estando na rede atada na varanda do quintal da casa de meus pais, o céu chora, choramos... A imagem do parto e do resguardo vividos apenas na companhia das/os filhas/os me invade. Ainda bem que desfrutamos da alegria pelo nosso reencontro, dos cheiros, do coco torrado e do açaí, alimentos fortes de nossas ancestrais e que nos nutrem].

≈

Ontem, 30 de janeiro de 2021, o companheiro de D. Lis-Bela, Seu Salvador, faleceu em decorrência de complicações da COVID-19. Homem sábio, soube dosar bem coragem de viver, firmeza, gentileza e amorosidade. Sobreviveu ao terror da repressão à Guerrilha do Araguaia na década de 1970, labutou para dar sentido à vida após a barbárie. Seu organismo fragilizado pela idade, pelas experiências duras e o diabetes, não conseguiu vencer essa última investida macabra do Estado Necropolítico brasileiro, chancelado pelo inominável Bolsonero¹⁹⁰.

Desde ontem, pensando em D. Lis~Bela, vem-me à lembrança seu relato a respeito dela grávida, apenas com es filhos, enquanto o marido estava sequestrado e vizinhos/amigues não a visitavam (salvo Seu Magalhães, comerciante itinerante à época), pois tinham medo de serem pegos/presos/torturados/mortos/desaparecidos pelos militares. Hoje, na ida antecipada de Seu Salvador, o cenário é de pandemia e, assim, também, poucas pessoas podem visitá-la, abraçá-la, fazer presença para acarinhar seu coração que sangra... Difícil não ligar esses dois momentos de terror.

D. Lis~Bela, sangramos juntas e, juntas, sobreviveremos! Seu Salvador, o senhor é agora nosso ancestral de luz e amor que se traduziu em gestos concretos e cotidianos.

≈

Hoje, 24 de março de 2021, chegamos a uma marca macabra da pandemia no Brasil, 300.685 óbitos¹⁹¹ – com números alarmantes de mortes diárias: foram 2.009 mortes nas últimas 24h e, na última terça-feira, foram 3.158 mortos em 24h – e 12.220.011 casos confirmados de

¹⁹⁰ Em alusão ao nome do atual presidente do Brasil e sua ação de encorajar atos de pôr fogo na Floresta Amazônica, no Pantanal e no Serrado, em 2018.

¹⁹¹ Hoje, 10/10/2022, 1 ano e 6 meses depois, são aproximadamente 686.928 mortos por Covid-19.

Covid-19¹⁹². Entre povos originários já são 1.022 mortos¹⁹³ e 51.307 infectados, segundo dados da Articulação dos Povos Indígenas (APIB)¹⁹⁴. Estes números cruéis são efeitos da estratégia política institucional bolsonarista de disseminação do vírus entre as populações empobrecidas do país¹⁹⁵, como Seu Salvador, companheiro de D. Lis~Bela, pai, avô, bisavô, irmão, amigo, ribeirinho, lavrador, sobrevivente da repressão militar à Guerrilha do Araguaia.

O plano de extirpar a capacidade de germinar em vida e anular a beleza forjada por nossas gentes não cessou desde a invasão portuguesa à Pindorama. Jair Messias Bolsonaro, então capitão reformado e atual presidente da república (2018-2022), que nutre afagos pelo

¹⁹² Esses dados são incompletos devido às manobras feitas pelo governo federal (e também certos governos estaduais e municipais alinhados ao governo federal) que, em junho de 2020, deixou de divulgar números de mortos e casos de Covid-19, com interesse de mascarar a gravidade do problema. Dados disponíveis em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-03/mortes-por-covid-19-no-brasil-passam-de-300-mil>, <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-24/brasil-bate-300000-mortos-pela-covid-19-sem-rota-de-saida-do-descalabro.html> e <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/deutschewelle/2020/06/06/governo-deixa-de-divulgar-total-de-mortos-e-casos-de-covid-19.htm>. Acesso em 24/03/21.

¹⁹³ Hoje, 10/10/2022, já são aproximadamente 1324 indígenas mortos por Covid-19 e 162 povos afetados (APIB).

¹⁹⁴ Os dados apresentados pela APIB são do cruzamento de informações apresentados pela SESAI e apuração feita pelo Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena. Disponível em: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/. Acesso em 24/03/21.

¹⁹⁵ A jornalista Eliane Brum fez um importante artigo baseado em análises feitas por pesquisadores do Centro de Pesquisas e Estudos de Direito Sanitário (CEPEDISA), da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (USP) e a Conectas Direitos Humanos. O trabalho resultou no documento denominado “Direitos na Pandemia – Mapeamento e Análise das Normas Jurídicas de Resposta à Covid-19 no Brasil”. A equipe coordenada pela jurista Deisy Ventura estudou 3.049 normas federais produzidas no ano de 2020 e constatou que o governo federal desenvolveu e executou um plano meticuloso de fazer propagar o vírus pelo país. Os dados apontam para “o empenho e a eficiência da atuação da União em prol da ampla disseminação do vírus no território nacional, declaradamente com o objetivo de retomar as atividades econômicas o mais rápido possível e a qualquer custo”. Os maiores focos de ataque das manobras institucionais do Estado bolsonarista foram populações indígenas (negou-se a elas até água potável e os primeiros casos de covid-19 entre nações aldeadas se deram através de contato com agentes de saúde da SESAI, órgão do governo federal) e trabalhadores (em sua maioria negras e de nações originárias) de camadas populares (medidas como ampliação da ideia de atividades essenciais até para salões de beleza, e demora em aprovar e a anulação, em dezembro de 2020, do auxílio emergencial). Todas essas medidas foram tomadas para que essas populações não pudessem se proteger via isolamento. O auxílio emergencial foi retomado em novembro de 2021, no entanto, voltou com valores reduzidos e com mais restrições para acesso ao benefício. Artigo disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-01-21/pesquisa-revela-que-bolsonaro-executou-uma-estrategia-institucional-de-propagacao-do-virus.html>. Acesso em 25/03/2021.

Em depoimento feito à Comissão Parlamentar de inquérito (CPI) da Covid (no Senado Federal), em 24/06/2021, o epidemiologista Pedro Hallal apresentou um gráfico ilustrativo que aponta para a eficácia da política adotada pelo governo federal e que atingiu em cheio nações originárias, populações pretas e mais pobres do país. Os dados fazem parte da pesquisa EpiCovid contratada pelo Ministério da Saúde que seriam apresentados em julho de 2020. No entanto, poucos minutos antes da coletiva de imprensa foi informado pela assessoria de comunicação do Palácio do Planalto que o slide que falava a respeito do impacto da covid por etnia e raça havia sido retirado da apresentação. A pesquisa foi interrompida, sem justificativas técnicas, no mesmo mês. Mas o que havia de tão ameaçador no slide censurado? Resultados que apontam, em junho/2020, indígenas tendo sido atingidos em 7,8% de sua população, parda 4,5%, preta e amarela 3,6% cada, enquanto a população branca era 1,7% afetada. Ou seja, os grupos mais atingidos são aqueles que estão socialmente mais expostos a condições de saúde e trabalhos precários e ficaram sem apoio financeiro para manter isolamento social. Dados disponíveis em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/videos/2021/06/ao-vivo-cpi-da-pandemia-ouve-pedro-hallal-e-jurema-werneck2013-24-6-2021>. Acesso em 26/06/2021.

bárbaro coronel repressor da Guerrilha do Araguaia, Sebastião Curió Rodrigues de Moura¹⁹⁶, usou a pandemia como estratégia perversa para eliminar partes historicamente indesejadas pelas elites do país, bem como nossas memórias de não resignação às forças que visam nossas mortes. No entanto, por mais que tentem, não conseguem codificar totalmente forças selvagens que estão na base e inspiram recuos e transformações ao serem plantadas em chãos diversos.

Inara Tavares (2022) registra memória (produz conhecimento) fundamental dos enfrentamentos feitos pelas nações originárias (em situação de aldeamento no campo e na cidade) às políticas de invisibilização e iniquidade no contexto de pandemia de Covid-19. Com a pandemia havia um risco real (agravado) de genocídio e etnocídio, analisa. No artigo intitulado “A pandemia de Covid-19 e os povos indígenas: estratégias de resistência”, a sabedora Sateré-Mawé aborda as estratégias autônomas indígenas (persistentes e atualizadas) de cuidados coletivos resguardando singularidades de etnias (intensificação de cuidados ancestrais, de cultivo de alimentos tradicionais...) alavancadas por agentes indígenas, as mobilizações feitas por esses povos na internet para ocupação de redes virtuais para visibilizar sua realidade em meio à pandemia e angariar recursos financeiros e políticos para ajudar com barreiras sanitárias e alimentação.

Aponta, ainda, os enfrentamentos jurídicos protagonizados por articulações indígenas exigindo plano emergencial específico para esses povos, a fim de fazer frente ao avanço e efeitos da pandemia, bem como cobrar sua efetivação. Alianças foram feitas com organizações, movimentos, associações científicas e parlamentares no processo de cobrar do Estado políticas específicas de enfrentamento à pandemia junto a esses povos... Tais ações, para a autora, foram imprescindíveis para que grande parte de indígenas esteja viva hoje, vacinada, lutando pela “saúde do território-corpo-espírito” e se mantendo “no enfrentamento ao projeto colonial persistente no atual contexto brasileiro” (TAVARES, 2022, p. 410).

A pesquisa como meio ~ refazimento de nascentes

Apesar de tantas mudanças na cidade, as portas permanecem abertas. O neto de D. Lis~Bela não me conhece e leio seu convite para entrar como sinal de que me entende enquanto ‘de casa’; sim, sou de casa, nunca deixei de sê-lo em minhas andanças fora do Pará. Fico feliz

¹⁹⁶ “Bolsonaro recebe major Curió, denunciado por crimes durante a ditadura militar”. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-recebe-major-curio-denunciado-por-crimes-durante-ditadura-militar,70003292349> . Acesso em 25/03/2021.

de imediato e confusa logo em seguida. Antigos costumes ativados ao adentrar a casa coexistem com costumes adquiridos em cidades grandes onde habitei. Fico parada por um tempo, sinto ser necessário organizar minimamente aqueles mundos em mim. Tenho dificuldades, permaneço parada e peço ajuda novamente. Pudores aprendidos? É necessário ser convidada e preciso avisar antes de ir à casa de alguém? Parte de mim diz que sim, outras vão se dirigindo na direção da informalidade da vida e dos encontros.

Em 1999, quando saí de casa e fui para o chamado Brasil-Central, estado de Goiás, uma senhora advinda daquelas bandas disse que agora eu pertenceria à sociedade. Não sabia o que significava aquela afirmação, apenas estranhei. Morando no sudeste paraense, ela parecia não se sentir pertencendo tanto ao centro. Mesmo assegurando costumes próprios de uma classe média exploradora de terras e gentes, morando ali parecia se sentir fora. Como a população local não pertenceria ‘à sociedade’, ela precisava se deslocar para o centro para se sentir pertencendo. Nos seus termos, nós pertencíamos à margem tida pejorativamente enquanto selvagem; local não desejável para viver, a não ser para saquear e explorar. Ao me deslocar geograficamente e em condições de certo modo, talvez no entender dela, com garantias de habitá-lo com considerável conforto, eu poderia alcançar o tão almejado lugar na dita sociedade.

Às voltas com essas lembranças me pergunto até que ponto hábitos “civilizados” aprendidos no centro me habitam e marcam minha chegada à casa de D. Lis~Bela. Faz parte do projeto desterrador de embraquecimento desejar (ser) o outro (branco) e odiar a si, diferente daquilo colocado no lugar de superioridade; desejar modos de metrópoles e rejeitar os de interiores/rurais (nos fazer repelir nossos territórios e desejar formas de vidas que não são nossas, produz supostas necessidades, tais como: consumir produtos, certas comidas...); e nos colocar em lugares sem valor nos fazendo sentir desqualificadas... Parte do país cresceu economicamente não apenas explorando entes da Região Amazônica (deixando-a descampada, com crateras e envenenada), mas também investindo fortemente na destruição subjetiva do orgulho de se saber enquanto tal, ente amazônica (MIRANDA, 2018).

O menino-neto me convoca a modos meio adormecidos em mim; o território babaçal e modos que transitam mundos sem deixar de sê-lo estão vivos no meu corpo. Eles são conhecidos e, ao mesmo tempo novos, levando em consideração a dimensão do acontecer que os vai atualizando. Apesar de as Forças Armadas terem se servido dos modos de socialização local (portas abertas, facilidade em acolher forasteiros, ‘dar-lhes de comer’, economia de trocas...) como meio de reprimir a população local, sob justificativa de estar livrando-a de suposto terrorismo comunista, o gesto~chão da abertura acolhedora está vivo e sendo

transmitido. O que fora concebido enquanto em extinção continuou se reproduzindo debaixo da terra, nos matos possíveis em meio ao desmatamento crescente. Lembro-me de minha avó paterna, nossa mãezinha, que diariamente fazia comida em maior quantidade porque contava que passantes, a pé (modo frequente de locomoção ainda na década de 1990), poderiam se alimentar antes de seguir viagem. Oferecia também rede para que forasteiros, à noite, dormissem debaixo das árvores ou na casinha do poço.

Os cheiros¹⁹⁷ (e demais sentidos/afetos) transmitidos por nossos territórios despertam a alegria escondida, quase esquecida: estou em casa e tudo isso é o que realmente nutre a vida! São territórios existenciais experienciados de modo a aumentar nossa potência de existir. E a feitura desse texto, desde a monografia de graduação, passando pela dissertação de mestrado, tem me conduzido a estar no mundo sendo parte com raízes fecundas e com copas abertas para cima e para os lados. Assim, ser/sendo parte, tem se tornado chão e asas para existir ~ em multidão.

O interesse pelas anciãs~águas de Palestina funcionou como meio fortuito de religamento ao belo de nossa gente que, por afastamento quase radical, estava em alguns momentos como água parada a se encher de lodo. Estando às voltas com matérias mortas e em decomposição, boa parte de meu corpo estava comprometido demais em sobreviver para perceber beleza. De cá, do Centro-Oeste e Sudeste brasileiro, movimentando as águas, abrindo caminhos para que novas águas chegassem e as então represadas pudessem seguir, a inspiração foi ganhando cada vez mais espaço. A pesquisa facilitou a reaproximação de pessoas queridas (e de mim mesma), que fui perdendo contato ao longo de quase duas décadas morando fora de Palestina. O encontro com elas foi restaurador, fez com que me sentisse em casa. Estavam alegres com minha chegada e senti como se estivessem, de algum modo, aguardando-me por todo esse tempo.

Os desafios de fazer pesquisa ‘em casa’ são muitos, mesmo quando não partimos do princípio adotado pelo jeito de fazer ciência aos modos do Norte do mundo ~ de ser imparcial/neutra, estabelecer e manter distância entre o que seria sujeito e objeto de pesquisa. O jeito de pesquisar que adotamos é o de fazer percurso acompanhando o fluxo de certo rio. Às

¹⁹⁷ Eles fazem lembrar também do cheiro de torração de coco que quis se desfazer antes de ir ao encontro do professor (branco) abusador. Apesar do banho, da tentativa de sobrepor aromas, ele permaneceu no corpo. Estar longe de meu território, distante de certo modo da faca afiada, facilita sentir também cheiros de dores, os possíveis efeitos e poder cuidar delas. O cuidado por meio de deixar a terra machucada descansar e renovar-se no tempo dela é facilitadora de abertura de trilhas no terreno conhecido, e, ao mesmo tempo, novo. Assim, faz-se possível refazer laços de carinho e gratidão pelo alimento e pessoas que me sustentaram e, com efeito, voltar a nutrir-me daquilo que, na ausência, me deixava em suspensão.

vezes sentimos necessidade de entrar, mergulhar e permitir que as águas dele nos cure. Águas essas, nos lembra Márcia Wayana Kambeba (2021), que é lugar do saber ancestral onde acontecem muitos rituais. Um dos rituais, contados pela avó da autora, acontece quando a criança nasce. As mulheres mais velhas trazem uma flecha e a cortam no tamanho da criança. Após o procedimento, levam a flecha e a jogam nas águas correntes a fim de que a recém-nascida tenha agilidade nas pernas e elas não fiquem tortas. Por vezes, também, durante o percurso sentimos vontade de sentar na beira do barranco, como faziam os/as Ticuna na aldeia Belém dos Solimões onde Márcia Kambeba nasceu, para observar e ouvir o rio. Através desse ritual, ela conta, em silêncio, sem pressa, coloca-se em postura de intimidade capaz de se abrir para escutar a mensagem comunicada pelo amazônido chão.

Na reaproximação, diferenças foram sendo percebidas e colocadas no jogo. A Zefa, dentre as demais mulheres, foi uma das pessoas com quem mais convivi antes de minha saída da região. Com ela, senti considerável pressão para me reaproximar de modo a voltar a valorizar crenças e costumes religiosos, de pensar o casamento com pessoas do sexo oposto como uma condição para a salvação (tanto cristã, quanto moral) da mulher (acreditar que ter ao lado um homem significa obter segurança suficiente para o viver) e de conceber relações entre pessoas do mesmo sexo como algo nada virtuoso. Falas como as dela, por sua vez, apontam para a importância e alcance que tem a produção de subjetividades capitalistas cristã-racista-patriarcal-homofóbica-misóginas sobre nós, nos centros e nas margens, em diferentes intensidades e objetivos.

Sob efeito dessas forças, passamos a reproduzir práticas discursivas das elites que nos desqualificam. Se não nos matam, tomam parte de nós para sermos propagadores “voluntários” de suas produções. O encontro com essas subjetividades dominantes (atuantes também em nós) é marcado por reiterados questionamentos direcionados a mim a partir do que talvez saiba sobre minhas escolhas, sobre o que ela supõe sobre mim, sobre questionamentos a respeito de atos praticados por pessoas de minha família e por fornecer informações preciosas a respeito delas. D. Zefa também esteve insistentemente me pesquisando, eu não era a única curiosa e cheia de verdades ali.

Apesar do questionamento recorrente “você já se casou?”, senti nela e nas demais mulheres com quem estive no verão amazônico de 2019 um intenso e quase inesperado acolhimento. Antes de estar com elas, imaginava que os laços tinham se rompido e que talvez preferissem não colaborar. É verdade que minha mãe, Elizabeth ~ orgulhosa da filha doutoranda e lambuzada pelo que havia vivenciado no dia da apresentação de minha dissertação como

testemunha de certa história e como mãe da pessoa que havia vingado quando a expectativa era de ser mais uma no macabro número de mortalidade infantil ~, mediou o contato com Raimunda e D. Marcolina, as que eu tinha então menos proximidade. Assim, encurtamos parte do caminho com relação a possível instalação de desconfianças, constrangimentos e medos maiores.

Pesquisar desse modo, pertencendo ao meio em alguma ou demasiada medida, inclui alguns riscos. Um deles é o das mulheres narrarem momentos de suas vidas concluindo que eu já conhecia meandros delas, e, assim, poderiam entender não ser preciso se estender em certas questões. Por sua vez, eu também poderia perder brechas que propiciam ir além com determinados temas, porque aquilo que parece familiar já, imediatamente, preencheria-me de sentido e me satisfaria, acreditando já ter percebido o suficiente. Desse modo, poderia tornar o trabalho superficial ao registrar apenas o que conseguiria me identificar e desconsiderar singularidades e atualizações feitas ao longo de um certo tempo. Apontamentos apresentados ao longo da conversa, por mais que se quisesse torná-los menos engessador, isso não deixa de ser de todo uma realidade. A rigidez, às vezes, toma proporções bem maiores do que esperamos.

Ao pesquisar, do jeito que apostamos, não é possível descartar ou fingir que não temos marcas e bagagem de conhecimentos, crenças, modos adquiridos de estar no mundo, modos que queremos afirmar, expectativas... Ao invés de lutar contra, sabendo delas, tentamos nos agenciar às mesmas como recurso para estar o mais aberta e disponível possível para facilitar o encontro enquanto acontecimento. Como o conhecimento não é unilateral e eu não estava ali para ensinar e tampouco para colher informações, em gesto D. Lis~Bela questionou o machismo atuando em mim e a intransigência involuntária ao impor meu ritmo ao dela, inclusive com relação a cronologia de certos acontecimentos, uma cronologia que faria mais sentido para mim, acadêmica, do que para ela.

Em alguns momentos quis saber mais sobre algo e posso ter acionado nela entrar em contato com o campo ficcional do não-saber (assim como aconteceu também no encontro com a Zefa). Não estou me referindo àquele que geralmente dizemos nos meios acadêmicos como 'não saber' que possibilita entrar em contato com pessoas, com textos, bem como aprender com elas. Posso ter acionado aqueles modos que dizem da afirmação que certas pessoas/populações teriam pouco a dizer, pois não seriam dotadas de certas inteligências, suas experiências teriam pouco a ensinar (servem apenas para, passivamente, serem estudadas) e, portanto, suas perspectivas teriam menos importância (porque estão mais próximo do que consideram enquanto primitiva).

Algo parecido aconteceu também no encontro com a Elizabeth. Em certo momento, ela afirma não se lembrar e sinaliza a irmã como sabedora daquele assunto. Por outro lado, quando não é ativado o lugar do não-saber enquanto falta, entender não dar conta sozinha de algum conteúdo pode ser interessante no sentido da afirmação da memória como não sendo apenas individual e localizada em determinada parte do corpo, mas coletiva e presente nas diversas camadas de nossas corpos. Nesses termos, o ato de compartilhar memórias pode implicar convocar o coletivo para participar, embora ele já esteja presente no vivente: somos todes uma multiplicidade. Portanto, ao ser mobilizadas, em certa medida se faz necessário, também, chamar a comunidade.

Marcada estruturalmente também por certo modo de ser mulher, por mais que eu tente desconstruí-lo, ele atuou em mim com certa intensidade no encontro com D. Lis~Bela. Foi ela que vi no lugar de cozinhar para es netes e não o companheiro que estava por ali. E eu, tendo incorporado em mim um modo engessado de ser mulher, deveria não atrapalhar, mas ocupar, junto com a anciã, o trabalho doméstico destinado a nós duas. Eu não percebi que ela estava há anos luz de mim. Deu-me um banho de deslocamento.

Lutar contra, opor-se com veemência através de discursos, não significa necessariamente facilidade para produzir mudança efetiva com relação àquilo que questionamos. Reagir não significa automaticamente produção de deslocamentos, pois reação pode ser apenas um modo, às avessas, de confirmação de uma regra. Ou seja, a reação como funcionamento único pode se desdobrar na alimentação do monstro, quando na verdade queremos eliminá-lo. Ao invés de apenas intentar eliminar comportamentos, podemos nutrir movimentos que facilitem transformação pessoal e coletiva, entendendo que o patriarcado, através de práticas machistas ~ faces mais concretas e próximas de nós ~, é estrutural (ao mesmo tempo, suas estratégias de dominação são atualizadas cotidianamente). Portanto, tem em si várias camadas de produção de opressão e efeitos.

Essa não é uma questão fácil, no entanto, nossas insubmissas mulheres da flores.ta podem nos inspirar. Não são retóricas intelectuais distantes da vida que as alimentam nos processos de atualização de modos de lidar com desafios cotidianos e, sim, elas mesmas enraizadas nas condições existenciais do viver, com asas abertas em porvir.

Patriarcado e machismo: represas

O machismo é uma das manifestações do patriarcado epistemicida entranhado em nós. Com a diminuição do nomadismo, com a reunião de maior número de pessoas em locais próximos (e por maior tempo) e com a adoção da agricultura como atividade para o sustento, foi-se criando sistemas de organização que proporcionaram a centralização de poder. Se as mulheres estavam mais no cuidado direto com a terra e no plantio de alimentos, com sistemas de acumulação e geração de lucros ~ como o escravismo, feudalismo e o capitalismo ~ elas receberam fortes pressões para se distanciarem da terra e se tornarem peças-chaves a serem exploradas tanto pelos maridos, quanto pelas elites que foram se formando. Assim, sistemas passaram não apenas a explorar terras, mas também tomar o corpo/vida das mulheres para gerar e acumular lucros de elites masculinas (FEDERICI, 2019).

O patriarcado, estrutura e processo de subjetivação que sustenta o Estado enquanto tal, é ‘o’ sistema de dominação opressivo do homem sobre a mulher. Ele, tendo em sua sustentação a defesa e reprodução de um sistema político, capilariza-se determinando a ‘forma’ de estar e nos relacionar. Ele, de acordo com Adriana Guzmán Arroyo ~ lésbica do Povo Aymara e integrante do movimento boliviano Feminismo Comunitário Antipatriarcal ~, é ‘o’ sistema que está na base e determina “todas as opressões, todas as discriminações e todas as violências que vivem a humanidade e a natureza, construído historicamente sobre o corpo das mulheres”.

Desse modo, “todas as opressões, por exemplo, a exploração que gera o capitalismo [...] são aprendidas no corpo da mulher. A humanidade explora e deixa se explorar porque nas casas há uma mulher que faz o trabalho da casa, cozinha, cria os filhos e isso sequer é reconhecido [...]”¹⁹⁸. Esse tipo de exploração, exercido através do trabalho sem remuneração, segundo Adriana Arroyo e Silvia Federici, não beneficia exclusivamente o marido, mas, acima de tudo, o patrão que tem seu empregado alimentado, cuidado, com roupa limpa e passada; ao não realizar todas essas atividades (inclusive não lidar diretamente do cuidado com os filhos), pode se dedicar mais à produção da fábrica/empresa, portanto, gerando mais lucro ao dono.

Esse sistema opressor e acumulador está na raiz do capitalismo. O machismo que se manifesta e se fortalece em práticas cotidianas é expressão capilarizada do sistema maior, que

¹⁹⁸ Essas falas de Adriana Guzmán Arroyo estão presentes na entrevista concedida à Revista Colibrí, em junho de 2020. As falas foram traduzidas livremente por mim. A matéria “Ni Una Menos, sin racismo nos queremos!” está disponível em: <https://revistacolibri.com.ar/ni-una-menos-sin-racismo-nos-queremos-entrevista-a-adriana-guzman/>. Acesso em 04/04/2021.

molde subjetividades necessárias a ele, como: desterramento, miséria, submissão, assujeitamento, mão-de-obra precarizada...

Nas vidas das mulheres presentes nesse rio, as referidas represas se manifestam em vários tons. Pais ou maridos impediram ou dificultaram que algumas delas estudassem. À época, o estudo disponível era prioritariamente destinado aos meninos. A elas era necessário apenas saber o básico para cuidar da casa e da filharada e isso se aprenderia em casa com as mães e através de brincadeiras ‘de meninas’. O estudo escolar, portanto, foi visto por alguns pais como possibilidade de desvio e ‘perda’ do caminho projetado para elas¹⁹⁹. Ao ser permitido socialmente aos homens maior trânsito espacial e moral, muitos se deslocavam seja para encontrar novos lugares para viver, seja em busca de garimpos.

É comum casos de desaparecimento de homens após fazer esses movimentos²⁰⁰. D. Lis~Bela tece comentários a respeito de seu pai ter saído junto com outros homens e alguns não voltaram para buscar suas famílias. Um outro tipo de abandono masculino é comentado por todas as mulheres das histórias contadas, o de ser deixadas enquanto eles seguiam para garimpos por tempos indeterminados. Uma delas foi deixada grávida e o marido voltou apenas um ano e três meses depois (e outra, algumas delas vivenciaram a repressão militar à Guerrilha do Araguaia, ou parte dela, sem a presença deles, porque estavam em garimpos).

E o que pensar a respeito de práticas como a do irmão de D. Zefa, que vai para sua casa na Serra Pelada quando bem entende, deixa a esposa ‘esperando’ por ele enquanto ela cuida das criações e demais necessidades do viver? É comum também na região ouvir relatos a respeito do não retorno de homens após terem ido para garimpos. Muitos morreram em decorrência de conflitos armados e desmoronamento de encostas de crateras feitas na terra, assim como aconteceu com um primo de minha mãe. No entanto, há também muitos relatos sobre homens terem constituído novas famílias em garimpos e ficado por lá ou seguido outro rumo, sem ao menos voltar para terminar relacionamentos e cuidar de filhos do relacionamento anterior. Também, não menos importante, ao sequestrar os companheiros das mulheres, o poder patriarcal do Estado Militar igualmente as oprimiu e reprimiu.

¹⁹⁹ Era comum dizer que a mulher havia se perdido caso não seguisse o roteiro determinado a ela, qual seja sair direto da casa dos pais, virgem, para o casamento. De filha recatada à esposa submissa.

²⁰⁰ Meu bisavô materno, José Simão da Silva, foi um desses casos. Há duas versões a respeito de seu desaparecimento. Numa delas, no caminho de fuga da “Guerra dos Caceteiros”, interior da Bahia, ele teria voltado para buscar suas tias e não apareceu no dia e local combinados. Em outra versão, ele teria saído da Bahia junto com o grupo até o interior de Goiás, convivido ali por um tempo e depois saíra em busca de melhorias. Sumiu e deixou a esposa com 4 filhas para sustentar.

≈

Ela, feita de ouro, com aproximadamente 6 anos de vida, era chamada por algumas pessoas como indiazinha, por outras como preta ou ‘minha’ pretinha. Seu pai acreditava que a atividade de garimpeiro traria, rapidamente, o dinheiro que nunca tivera ou pudesse obter trabalhando na roça. Durante suas viagens, a esposa ficava cuidando da filharada que crescia. Além de contar com ajuda de mulheres de sua família e amigas, virava-se caçando meios de sobreviver. Quebrava coco, fazia azeite, carvão, colhia roça de terceiros, fazia crochê, trabalhos em ponto cruz... e, também, bolos para as crias maiores venderem durante o recreio da escola.

Quando o garimpo de Serra Pelada foi aberto para entrada de mulheres²⁰¹, o marido passou a chamá-la para ir ao encontro dele em certas ocasiões (geralmente para cozinhar “pros homis”). Ela sempre aguardava o período de férias escolares dos filhos para poder viajar, a educação da meninada era prioridade. Em um dos chamamentos dele, colocado como urgência, as aulas ainda não tinham sido pausadas. Então, a mãe cuidadosamente pediu a duas pessoas próximas para que ficassem com as/os duas/dois filhas/os maiores até que as férias chegassem e ela pudesse voltar para buscá-los/as. E assim aconteceu, seguiu para a Serra Pelada com as/os duas/dois filhas/os mais novas/os e deixou temporariamente as/os mais velhas/os em Palestina.

A menina ‘feita de ouro’ ficou sob cuidados de uma tia paterna que morava com dois filhos de mais ou menos a mesma idade que ela. No meio tempo em que os pais estavam aplicados em obter ouro violentando a terra, experimentou o castigo na escola (ficar de pé com o rosto virado para o quadro de escrever) por ser lenta demais para fazer ‘os dever’, assim como ser corpo usado para iniciação sexual dos primos.

Finalizado o terrível período escolar, a mãe voltou para buscar as crias. Levou-as/os feliz da vida, agora sim estaria com todas elas juntas consigo. Estar separada delas a fazia sofrer e aquela tinha sido a primeira experiência de ficar distante por alguns dias. No entanto, para aquela menina, esses ‘alguns dias’ foram vivenciados como estações inteiras.

Seguiram então para o garimpo. Da viagem, ela consegue lembrar apenas do gosto e cheiro de maçãs, aquela fruta desconhecida que a mãe havia comprado pela janela do ônibus quando estavam em Marabá, meio do caminho para o lugar da floresta feito cratera.

²⁰¹ Até certo momento esteve proibido a entrada de mulheres no garimpo de Serra Pelada sob alegação de que elas ‘bagunçariam a vida dos homens’. Aqueles que gerenciavam o garimpo, principalmente o Coronel Sebastião Curió Rodrigues de Moura, afirmavam que com a presença de mulheres os homens não iriam querer trabalhar e ficariam apenas na ‘farra’.

Em espaço cuja exploração do ouro era a lei máxima de convivência, ela sentiu na pele, que também é terra, a gana máscula por se apoderar de toda manifestação possível de riqueza. Aquele homem, amigo de seu pai e parceiro de violação de leis sagradas da floresta, a surpreendeu no beco no qual brincava distraidamente. Através da fresta do barraco feito de tábuas, colocou o pênis e a chamou para estimulá-lo. Naquele momento, ela apenas obedeceu...

A menina/mulher feita de ouro, indiazinha, preta, ‘minha’ pretinha, originária da terra, a terra... desencantadas, exploradas, tornadas recursos a serem mercantilizadas... Corpo de mulher, Terra.

≈

Como viver ao ter sobrevivido e com marcas tão cruéis?

Por também já terem vivenciado a dureza do abandono por parte de homens em alguns momentos da vida, elas sobreviveram ao peso das botas do Estado militar-patriarcal-necropolítico. Apesar de barbaramente terem lhes afetado, esse Estado não venceu! Contudo, deixou marcas terríveis. D. Lis~Bela conta ter melhorado, mas ‘não a ponto de não sentir’. Às vezes acorda ‘numa penúria danada, com coração acelerado’ e com sensação de que vai morrer em qualquer instante. Em momento de estado mais crítico, ao sentir beliscão na cabeça e choque pelo corpo (efeitos imediatos da tortura), após ter perdido peso, diz estar de um modo como se tivesse sido retirada de debaixo da terra depois de ter estado enterrada durante sete dias. Essa fala me remete a expressão máxima da dor nela e fora dela. Ao mesmo tempo, diz também do poder da vida se apresentando nela em forma de ressurreição, daquilo que, mesmo em agonia, não deixa de se rebelar.

No encontro com mulheres: como sua mãe que “caçava” ‘meio’ (e não fim) para sustentar a vida; com a médica que percebeu o que lhe restou de força originária se sustentando num fio tornado frágil e lhe receitou fortificante capaz de fazer voltar a vitalidade em meio a dor; e ainda, com a vivência de tempos de fartura e tempos em que se ‘passa baixo’, Lis~Bela desenvolveu recursos para fortificar o corpo abatido pela tortura infligida sobre o marido (e, conseqüentemente, sobre ela) e, assim, sobreviver. Fortalecida, ela mais que sobrevive, o rio volta a correr, contorna as pedras e segue sem pressa, como é a germinação das sementes. O meio, portanto, é território para refazer nascentes e nutrir a vida. Para ser possível se debruçar sobre o depois, é necessário tomar o ‘meio’ agora, afagá-lo e cobri-lo com variedade de vegetações para que a umidade volte a habitá-la.

As estratégias construídas para sobreviver à seca, ao latifúndio em partes do Nordeste e aos desafios da floresta, são diversas, e D. Lis~Bela consegue acessá-las e atualizá-las no encontro com entes. Embora tenha vivenciado o período de sequestro/prisão do marido quase sozinha, esse, que foi efeito do terror de Estado, não foi a única realidade que vivenciou enquanto relação de amizade e companheirismo. O modo como foi acolhida quando a casa queimou é apenas um dos exemplos da qualidade de relações que eram estabelecidas naquela localidade.

A “gente humilde” de Chico Buarque, um olhar de fora para dentro (de cima para baixo), constata que essa gente não tem com quem contar. Em certa medida ele tem razão se partimos da ideia de que esse alguém com quem contar é o Estado (elites que possuem bens, posses e postos de mando). Contudo, se ampliarmos a percepção, se aguçarmos os sentidos é notável que essa gente conta umas com as outras, com companheiros de labuta, com as águas, com a floresta e suas/seus habitantes, com as Encantadas e com seus ancestrais. É muito ente com quem contar, por isso há motivos de sobra para seguir festejando qualquer sinal dela que insiste em brotar (Bela). Às vezes a festa se dá para animar a chama que parece estar se esvaindo.

A vida na mais alta potência se parece com a casa de nossa querida mestra: com várias portas e muitas abertas para a continuidade dela ~ para o quintal-sítio-rio. As portas~perspectivas são múltiplas, assim como é a diversidade de entes cultivados nesse território. O terror, apesar de ter deixado resíduos, não é o que pauta as existências de nossas mais velhas e, sim, as forças selvagens (ingovernáveis) da vida. Ainda que precise funcionar em baixa potência, ela mantém o gérmen ativo, cujo princípio é o de gerar mais vida. Ao elaborar e poder contar com inúmeras entradas, permanências e saídas, é possível dispor e confiar em recursos elaborados e atualizados ao longo de gerações até ela. Apesar de ter precisado deixar a casa na beira do Araguaia, ela não a deixou. E fez do gesto de plantar/contemplar/colher e pescar meios de sobreviver gerando e compartilhando riqueza. Desse modo, há menos espaço para exploração do Estado e, por isso, essa gente e seus modos de vida serem sistematicamente atacados. “A luta pela terra é a mãe de todas as lutas”, nos ensinam as sábias mulheres originárias da terra de diferentes etnias da Pindorama.

O Estado capitalista.racista.patriarcal.misógino, por sua vez, tem tentado contra gestos que inspiram autonomia. Até se parece com campanhas do tipo: ‘nenhuma floresta mais!’, ‘abaixo qualquer tipo de vida fora da ingerência do Estado!’. Se a privatização de grandes áreas de terras no Nordeste brasileiro, assim como a exploração de mão-de-obra feita por latifundiários, havia levado a movimentos migratórios significativos de nordestinos para a

Região Amazônica (principalmente), o Estado ditatorial de 1964 quis controlar os movimentos e tornar as gentes migrantes seus vigias (“doar” terras em troca de favores, ou seja, denunciar a presença de pessoas/grupos considerados suspeitos de “terrorismo”). Se movimentos migratórios se davam em busca de autonomia (para poder viver fora da lógica do servilismo, como outrora nações originárias fizeram ao recusarem ser exploradas), o Estado quis cooptá-los para servirem aos seus interesses, quais sejam: além do controle, tornar o local habitável e depois entregar para setores privados explorarem em larga escala. Se o único compromisso do Araguaia, da palmeira do coco babaçu, do pé de açaí, bacaba, muricí, pequi... é gerar vida e mais vida, sem interesse por lucros, favores escusos ou qualquer coisa que não seja atualizar sua própria potência, o Estado busca cooptar e civilizar suas forças, ou destruí-las, a fim de que não haja sequer um fluxo fora de sua governabilidade.

E, assim, sucessivamente, tem investido no desmatamento e morte de rios, porque sabe que é um golpe certo contra vidas que se querem autônomas no sentido de viverem alimentadas pelo único princípio que importa: das forças de acontecer em coexistência com todas as entes que há no mundo que conhecemos e além dele.

Retomando a questão acerca de como viver tendo sobrevivido à barbárie, sem pretender responder à questão alguma, acredito ser importante afirmar algumas pistas que inspiram devaneios à vida como arte. A civilização da barbárie rebaixa as forças da vida e é necessário falar disso, pensar e colocar em evidência as forças necropolíticas que usam o terror para fazer suas máquinas triturarem existências objetivando submetê-las ao seu funcionamento. No entanto, também se faz necessário colocar em evidência (vivenciando) que essas forças não matam toda a beleza da vida: ela escapa e brota a qualquer sinal de chuva. Estamos nos referindo à força criadora e bela daqueles que sobrevivem. O quintal de Lis~Bela é mais que um lugar, é um quintal~casa~território habitado por multiplicidades de existências que lhes inspiram ‘alegria’ e ‘beleza’, nutrientes vitais ofertados pela vida.

D. Marcolina, os jabutis e as meninas~pássaros em revoada

O lugar mais provável de encontrar dona Marcolina é sentada numa ‘cadeira de macarrão’ na porta da cozinha de sua casa. Na parte de dentro do cômodo está ela olhando para o quintal que fica a alguns metros abaixo da altura da casa. Nos dias quentes que marcam o verão amazônico aquele é o lugar onde é possível sentir mais o vento que chega saudando e envolvendo viventes sedentos por ar fresco. No quintal há sempre jabutis que andam pra lá e pra cá, como que em busca de saída ou apenas regido pela necessidade do movimento, inerente ao viver. Ela fica ali horas a fio. Há muitos anos tem dificuldade para andar, as pernas estão sempre inchadas e, na ocasião em que a encontro, estavam maiores ainda ~ os pés estavam disformes e algumas dobras estavam quase imperceptíveis.

A velha senhora negra é vista, na cidade, sempre cuidando de meninas/os que se tornam suas companhias. Elas vão crescendo, tendo filhas bem cedo, es deixam com D. Marcolina e partem. E assim o ciclo se faz: foi a filha, depois as/os netas e agora as bisnetas; uma mora com ela e outra com sua filha, afirma não ter mais fôlego para cuidar mais de uma ao mesmo tempo. A filha é negra, as/os netas/os são negras/os de pele clara e as bisnetas são de pele mais clara ainda e cabelos cacheados.

Sento-me também numa ‘cadeira de macarrão’ bem confortável que está do outro lado do vento onde se encontra D. Marcolina. Fico quase à sua frente e, igualmente, diante da porta que aponta para o quintal dos jabutis itinerantes em território limitado. As bisnetas, de aproximadamente 6 e 5 anos de idade, estão por ali em excitação. Correm pela casa da bisavó e tomam banho sem serem convocadas. ‘Elas gostam muito de água, nem preciso chamar. Se deixar, acabam com toda a água da caixa’, comenta entre um grito e outro para que falem mais baixo, para que deixem de brigar e não sequem a única reserva de água disponível até o dia seguinte.

Está se referindo ao contraste de habitar uma cidade banhada por um grande rio, no entanto, a água encanada, com água potável, sempre lhes foi um desafio. Ela chega duas vezes ao dia, durante algumas poucas horas e o período em que a encontro, no mês de setembro, é aquele do final de intenso verão amazônico e início da pausa do auge da crise de água.

Após o longo banho, a bisneta mais velha se aproxima, me oferece suco, deixa que eu a abraço, parece gostar do carinho. No movimento de correr pela casa, numa espécie de aposta de corrida com a irmã, marca como ponto de chegada o lugar onde estou. A menina mais velha

chega mais rápido e se joga nos meus braços, eu a abraço novamente e a corrida se repete. A mais nova, segundo a bisá, é mais 'braba', não gosta muito dessa coisa de abraço. Com os sucessivos corres e abraços, ao ver a irmã se aproximar e trocar carinho, começa também a se aproximar no seu tempo e cada vez mais até que se joga também no meu colo e troca abraço caloroso. A conversa se deu nesse ritmo, intercalada pelos corres, beijos e abraços. Estávamos ali em quatro gerações: D. Marcolina, Déusa ~ sua filha que, após chegar do trabalho, se mantém na sala, diante da TV que reproduz uma novela já repetida algumas vezes naquele fétido canal ~, eu e as meninas~bisnetas~eufóricas.

A anciã, de voz firme e grave, recorda o período em que moramos (mãe, pai, eu, irmã e irmãos) num cômodo de sua casa enquanto a nossa, feita de alvenaria e ganha pela reivindicação da Associação de Moradores locais, estava sendo construída. Comenta sobre as mudanças realizadas em sua residência, como era e no que se transformou. Ela é uma das beneficiárias da reparação financeira recebida pelo governo federal por seu marido ter sido reconhecido como atingido pela violência do Estado, no período de repressão ditatorial à Guerrilha do Araguaia. Com o valor em mãos aumentou a casa. Desse modo, parte do quintal, foi ocupado pela grande cozinha onde conversamos e saudamos o vento que chega. Vista de fora, ela parece inacabada, sem reboco, pintura e com piso liso... No entanto, demonstra estar bem na residência que já passou de casa de palha a de barro, depois de alvenaria e, agora, está ampliada.

Pergunta sobre mim, se ainda trabalho na Igreja Católica 'com os padres'. Digo que não. A pergunta imediata que se segue, sem existir tempo para um respiro, é se já me casei. Reafirmo o 'não'. Quer saber se moro sozinha numa cidade tão grande e distante. 'Sim' e comento gostar das escolhas feitas. Demonstra admiração e incredulidade que alguém possa gostar de viver 'sozinha'. Pensa alto na situação como impossibilidade para si, pois sempre se mobilizou para ter a companhia de alguém, 'nem que seja apenas para dormir'. Hoje, D. Marcolina mora com uma bisneta de 12 anos e ajuda a criar a bisneta pequena.

Comento com ela que a vi em alguns documentários falando a respeito da Guerrilha do Araguaia. Esboça um meio sorriso de satisfação e diz que tem sido muito procurada para dar depoimentos e gravar entrevistas. 'Não tem mais jeito, parece que não há mais medo...'. Percebo nela uma dose de alívio e de animação ao ser buscada e reconhecida enquanto alguém que tem informações a compartilhar. Pergunto-lhe se conhece os trabalhos feitos com sua participação, diz que não.

Marcolina Gregário do Nascimento Santos nasceu em 1934, no interior do Maranhão, povoado de Santa Maria ~ cidade de Olho d'água. Tem 85 anos de vida, 'caxingando, mas com vida', conta ela. Com irreverência firme vai lidando com as pernas e pés inchados que dificultam se mover. Quando a encontro, conversava consigo mesma e pedia forças para ir ao culto à noite. 'Caxingando mas eu vou, não gosto de perder. Tem dias que quase não chego, mas chego! No caminho encontro algumas cadeiras pelas calçadas, sento, descanso um pouco e depois sigo'.

A aparente mansa senhora preta de cabelos grisalhos e de tamanho inimaginável (estão sempre presos) tem colesterol alto e reumatismo; o último, provoca retenção de líquido e dores. Ministram-lhe medicamentos para controle do reumatismo, ela se nega a usar. Recusa a medicação que a faz urinar e, segundo ela, a deixa fraca, sem conseguir andar. 'Se desincha rápido as pernas ficam leves demais e não consigo caminhar'. Assim, vai administrando o inchaço para continuar indo até a igreja e se locomover dentro de casa. 'Tem que desinchar devagar...'

Gostava muito de caminhar e de visitar as pessoas. Ia até a casa de minha bisavó e avó materna, por quem diz ter nutrido grande afeto. Logo que chegou ao povoado de Palestina, foram vizinhas. Então refaz o trajeto de moradias que minha avó fez quando elas ainda moravam no Tocantins e depois no povoado de Palestina. Conseguir informar até a penúltima residência de minha avó, quando D. Marcolina passou a ter mais dificuldade de se deslocar. Na medida em que vou conhecendo sua história, vou também sabendo de minhas ancestrais. As histórias atualizadas são dados históricos pessoais e ao mesmo tempo coletivas.

Saiu do povoado onde nasceu com 1 ano de idade. Morou em Tucumã/PA até seus 13/14 anos, depois em Santa Inês/MA. Sua mãe estava grávida quando o pai morreu e ela tinha 4 anos de vida. A criança nasceu e morreu em seguida ao parto. Marcolina e 7 irmãs/irmãos foram criadas/os pela mãe, que trabalhava na roça. Um dos compadres plantava e ela, junto com as/os filhas/os, cuidava também da roça. Assim, com 5 anos de idade começou a trabalhar com a mãe. Capinava, cortava, arrancava o mato com as mãos... 'Eu era tão pequena que cabia na casca de jatobá caída no chão'.

Casou-se no ano de 1950. Tinha 16 anos e ele 28. 'Nos conhecemos e no mesmo dia fugimos. Então foi o jeito fazer o casamento'. Após o evento, D. Marcolina e José Nazário moraram em Pindaré, localidade próxima a Santa Inês/MA. Alguns verões depois, moraram em Natal, então estado de Goiás, e, no ano de 1964, chegaram em Palestina. 'Naquele tempo

as pessoas se mudavam muito caçando melhora para a vida'. Ela e o marido foram juntas conhecer o local. Souberam do povoado devido ao garimpo de Itamerim. Primeiro conheceram o garimpo e depois Palestina que, até então, tinha 6 casas. Vai nomeando cada um dos primeiros moradores do povoado [todos homens, sem contar mulheres e meninos], onde residiam, e nos atualiza sobre o que existe hoje em cada local.

Ao chegar, gostaram de um terreno já ocupado e o compraram. O quintal era grande e nele passava um córrego. No pedaço de chão plantava feijão, tomate, 'era cada tomate! Tudo que se plantava dava, inclusive no verão', pois a terra era bem úmida. Ficou nesse local durante 4 anos e compraram outro, onde mora até hoje. No novo lote, localizado na mesma rua do anterior, construíram uma casa de palha.

Junto com mais duas famílias compraram uma terra de 21 alqueires. Após a compra, a dividiram em lotes e cada grupo ficou com o seu. Recorda que o tempo pós adquirir o pedaço de terra foi de fartura, pois plantavam muita coisa (arroz, feijão, mandioca, milho...) e a colheita era conservada para sustento ao longo do ano.

Morando na roça e no vilarejo, decidiram abrir um mercadinho. Compravam e vendiam mercadoria na roça e no povoado. Na roça comercializavam mercadoria, que chegava ao lugarejo (mantimentos não produzidos na região, como açúcar, sal, querosene, etc.) e, no povoado, vendiam a mercadoria que compravam pelas roças, como coco, feijão... 'Eu achava bom! Às vezes vendia um saco inteiro de feijão que a gente havia comprado'.

O marido gostava de frequentar garimpo e por lá ficava de um a três meses. Enquanto isso, ela permanecia movimentando o comércio e cuidando da roça. 'Quando voltava, eu tinha quebrado coco, comprado roupa pra mim... Tanta coisa e ele ficava admirado. Voltava do garimpo quase sempre com dinheiro, que era investido na terra, mas em alguns momentos precisou trabalhar em outra coisa para ter dinheiro e poder voltar'.

'E vivemos assim até que ele morreu... Nossa vida era muito boa, graças a Deus. A gente não brigava, não precisava'. A filha tinha 13 anos quando o pai faleceu. 'Custei a acostumar, achei que não ia acostumar nunquinha. Nem dormia de noite só imaginando nós duas sozinhas. Mas a vida foi passando... '.

D. Marcolina interrompe nossa prosa para falar com as meninas que estavam no banheiro. 'Mulher, deixa disso!', chamando a atenção para o desperdício de água. Ficamos um tempo entretidas com o alvoroçar das pequenas no banheiro e com o vento que passava vagaroso.

Indago sobre como foi a escolarização em sua vida. Ela, meio que dando de ombros para o assunto, afirma que estudou alguns dias apenas no 'Projeto Mobral'. Como sua dinâmica era ficar mais na roça e permanecer nela por uns dois ou três meses, não dava continuidade às aulas. 'Sei ler um pouco, leio a bíblia, e não sei escrever; sei escrever apenas meu nome... Não sabia nem o que era escola quando menina'.

As garotas, rios flutuantes, saem do banheiro após longo período de mulekagem. Vem as duas juntas e os sons emitidos por elas parecem com melodias de pássaros em revoada. Ali a vida não precisava pedir passagem. Correm, brincam, se aproximam, trazem o tão desejado vento... Festejamos. É possível que o vento traga também a tão esperada chuva, penso. A dança das meninas parece seduzir as nuvens carregadas de águas. 'Tá ficando bonito pra chover', sorrimos aguadas contagiadas pelas meninas~rio.

Retomando a conversa a respeito dos modos de vida lá pelos idos de 1960 e 1970, ela comenta: 'passamos uma temporada muito boa aqui, não tinha ninguém pra fazer mal uns aos outros. Apenas em 1972 é que esse povo chegou fazendo o reboliço', refere-se aos/às guerrilheiro/as, a Guerrilha do Araguaia e à repressão militar. 'Chegamos aqui não tinha esse negócio de guerra. Era só nós... Era um tempo bom! Quando dava fé, aparecia aquele um 'rol' [monte] de soldados; às vezes nem via eles chegarem porque aqui era tudo mato fechado. No início, chegaram apenas homens do Exército atrás do povo da mata. Depois veio a polícia'.

Duas frases presentes na região caracterizam bem D. Marcolina: 'fulana é uma pessoa positiva'; 'fulana é opiniosa'. Em nenhum momento de nosso encontro se demonstra inibida, intimidada por qualquer assunto provocado. O tom é sempre de fala firme, e, às vezes, estranhando meu desconhecimento sobre algo. Nessa curva da conversa a percebo mais enérgica, embora fale pausadamente. Está tocando em pontos que dizem de imposições postas por outrem, que ameaçaram severamente sua autonomia de viver. Então, precisou defender seu território como uma onça 'braba' que não gosta de aproximações de estranhos [e é assim que ela chama a neta mais nova que não aceita aproximações imediatas, de 'braba']. Agentes do Exército chegaram impondo à população local não alimentar aqueles que chamavam de 'terroristas', 'gente ruim' que 'quereria tomar o Brasil'.

'Sabe o que eu acho que eles eram? Atrasados. Quando já se viu um montinho de gente daquele vir para cá para enfrentar aquele bando de soldados? O povo da mata parecia sem juízo'. E, assim, D. Marcolina analisa e vai dando sentidos à inesperada violência que viveu nos idos de 1970.

‘Um tempo, meu irmão ficou cheio de feridas provocadas pela picada de mosquitos, e os três farmacêuticos que moravam aqui trataram das feridas sem ele ter dinheiro para pagar’. [Os farmacêuticos a que se refere são guerrilheiros Paulo Roberto Pereira Marques (Amaury), João Carlos Haas Sobrinho (Juca) e Ciro Flávio Salazar de Oliveira (Flávio), que moraram em Palestina e montaram uma pequena farmácia para atender a população]. ‘Estava na roça e na boca da noite chegou a Mariadina [Dinaelza Soares Santana Coqueiro] ~ não a Dina mais conhecida [Dinalva Oliveira Teixeira] ~ e mais quatro, dentre eles, a Chica [Suely Yumiko Kanayama]. Estavam com fome. Eu conhecia todos eles. Pediram comida e eu disse que poderiam matar galinha para cozinharmos ou poderia fritar o toucinho que estava secando. A Chica disse que seria melhor o toucinho porque a galinha poderia demorar demais para ficar pronta. Já estavam escondidos na mata e parecia que andavam assombrados. Fizemos um panelão de arroz com abóbora e fritamos o toucinho. Eles estavam com muita fome mesmo, comeram um pouco de torresmo na mesma hora. Perguntaram se a gente iria se alimentar também e dissemos que não porque já tínhamos comido. Colocaram o arroz e o torresmo numa lata que carregavam e sumiram no mato. Estavam com pressa. Antes de partir, a Chica deu um cordãozinho para colocar o umbigo da Deusa que ainda era molinha. Parecia ser de prata de tão alvo que era’. Demonstra não entender a razão pela qual aquela gente foi viver ali. Sabe que, após sua chegada, muito sofrimento veio em seguida. No entanto, o desconhecimento pelas motivações das/os guerrilheiras/os não abalou sua capacidade de acolher o melhor possível quem chegou necessitado ou passou por sua casa.

‘Diziam que não era para dar de comer a eles. Mas um dia, quando fui ver o Nazário que estava preso na Bacaba, um soldado veio e me perguntou se a gente sustentava o povo da mata. Eu disse: sustentar, levar coisas para eles na mata, não. Mas dar de comer, demos sim! Se um dia você chegar na minha casa com fome, você vai ter o que comer. Nunca ficamos sem ter o que comer e se alguém chegar em casa com fome, vai se alimentar. Qualquer pessoa que chegar pode ir lá em casa que vai comer’.

As mulheres que tinham ido junto com ela para encontrar os maridos também presos, pensaram que ela iria ser detida por causa da audácia junto aos soldados. ‘Eu falei muita coisa. Fui até a Bacaba com mais duas mulheres. Elas ficaram lá encantadas com seus homens, mas eu estava muito zangada! Gosto nem de me lembrar. O capitão veio me interrogar e eu perguntei pra ele: o que queriam que a gente fizesse? Era para matar o povo? Meu marido é trabalhador, vocês prenderam ele e as coisas estão lá se perdendo, dois alqueires de roça queimados no ponto de plantar e agora, passados três meses, o mato tomou de conta. A

plantação do ano estava perdida. E tem mais, tinha mais de três meses que eu não via o Nazário e ele estava vestido com a mesma roupa que usava quando foi levado’, relata mais exaltada. ‘Após essa briga que eu tive com o capitão, Nazário foi libertado’. E, repetidas vezes, reafirma que o agente ou qualquer outra pessoa, tendo fome, poderia se alimentar em sua casa.

‘Marcolina, tu estava era doida!’; ouviu de uma das mulheres que imaginou ela sendo presa, apanhando e sendo morta. ‘Não, mulher! A gente não vai aguentar não. Como já se viu a pessoa não fazer nadinha e ficar mais de três meses na cadeia dormindo no chão e tendo como travesseiro seus sapatos velhos? Tá doido! Eu fiquei bem agitada quando eu vi o Nazário ali. Fui até ele, entreguei a roupa, o sapato e as frutas que eu tinha levado. Quando me viu veio chorando, me abraçou e perguntou se alguém havia me batido. Não apanhei e nem vou apanhar, falei pra ele. Ninguém nunca me bateu, eles não estão doidos!’. Recorda-se de que, antes desse acontecido, não era uma pessoa irritada/‘nervosa’, a ocasião a colocou em contato com um modo de se impor que não havia precisado acessar até aquele momento. *‘Na volta, conversando com o Nazário, ele me perguntou se eu não havia ficado com medo do soldado me bater, e eu disse que não. ‘Não fiquei e nem tô com medo!’.* Eu estava agitadinha. *Nem sei o que deu em mim. Muita humilhação! Nazário ficou de voltar três dias depois para se apresentar na sede da Bacaba, fazenda usada como base do Exército. Mas foi liberado... As outras mulheres que não brigaram ficaram com os maridos presos’.*

Muitos homens foram presos no povoado de Palestina ao longo da repressão do Exército contra as/os guerrilheiras/os. ‘Tinha umas pessoas que ‘dedavam’ [delatavam] os outros’. As prisões se davam indiscriminadamente. ‘Até um homem que estava chegando de mudança para cá, eles carregaram. Não conseguiu nem descarregar as coisas e já foi levado. A mulher dele ficou largada na rua sem saber o que fazer. Umas pessoas a acolheram até ele voltar’.

Fala de um período marcado por sofrimento, por recorrentes tiroteios feitos do nada e para nada, segundo ela, pois não havia confronto dentro do povoado, apenas homens militarizados tocando terror para intimidar a população e guerrilheiras/os. ‘Mandavam a gente fazer buraco dentro de casa para nos proteger dos tiros... Eu não fiz nada!’.

Chorava pelo marido ter sido sequestrado pelas forças repressivas do Estado, por não saber seu paradeiro e se ainda estava vivo. ‘O procurei em Marabá, onde andaram dizendo que ele estava preso. Chegava nos postos e me diziam que não sabiam de nada, mas eu sei que sabiam. Eu levava a Déusa [filha] junto comigo e ela nem caminhava ainda. Como a gente

sofreu!'. Além de labutar para sobreviver cuidando do comércio e da filha, ainda bem pequena, buscou pelo marido desaparecido e depois preso. 'Os homens ficavam presos entre três e quatro meses e as mulheres viviam como podiam. Eram impedidas de trabalhar na roça e algumas passavam necessidade porque não podiam ir trabalhar. Os maridos, então presos, não podiam fazer a plantação do ano. Os militares avisaram que era para sair das casas nas roças. A gente saiu logo e levou tudo, então não passamos necessidade. Teve gente que não saiu imediatamente e, depois, com medo, deixou o local às pressas sem poder levar os mantimentos guardados. Os soldados chegaram e queimaram barracos, casas do povo, arroz... Queimavam para o povo da mata não comer. Mas como que eles iam comer arroz com casca? Antes de cozinhar, era necessário pisar o arroz no pilão... Faziam isso porque eram malvados mesmo!'. Com semblante pensativo se volta para o quintal sem quase nenhuma plantação, salvo um pé antigo de limão, os jabutis e o varal cheio de roupa. 'Não consigo mais plantar, minhas pernas não aguentam... '.

Ainda, às voltas com o que parecia estar muito além daquele quintal, continua a tecer fios de pensamento. 'Quem disser que não sofreu aqui naquele tempo é feliz... todo mundo sofreu medo naquele tempo, todo mundo. As pessoas não iam buscar água no poço e ficavam até sem se banhar. Eu, com medo ou sem medo, ia e enchia o filtro, enchia o pote, enchia uma lata e dava banho na menina, me banhava... Tinha medo mas ia. Ali foi sufoco!'. E assim, o simples deslocamento para labutar e, desse modo, sobreviver, significava enfrentar os terrores produzidos para legitimar 'insanidades' estatais.

'Mataram muita gente... Quem ficou, morreu', refere-se aos/às guerrilheiro/as. 'Muitos tiveram coragem de fugir. A Criméia [Criméia Almeida Schmidt] veio aqui. Mataram o marido dela, mas ela conseguiu fugir. Ficou um casal [de guerilheiros] escondido ali do outro lado do rio. Um homem acostumado a matar, chamado Pequeno, foi lá e matou o moço. Passaram com ele enrolado em saco plástico. Uns oito dias depois, foi lá e matou a Chica. Matou pelo que seria 10 reais hoje em dia. Matou sem precisão, isso é uma loucura!'. Alguns dias após o suposto grande feito, o matador teve fortes dores de cabeça. Levaram-no às pressas para ser tratado em algum lugar fora do povoado, e não 'escapou'. 'Sabe o que foi? Uma injustiça que ele fez. Os soldados já tinham ido embora e ele matou o povo para ganhar o que seria 10 reais'.

Para D. Marcolina, as forças militares deveriam ter tirado o 'povo da mata' sem matar. 'Sei que a Criméia fugiu e até hoje está viva. Ela teve muita coragem de voltar aqui. Se fosse eu, não teria vindo'. Embora o aparelho repressor estatal tenha saído formalmente da região

–formalmente, porque deixou extraoficialmente o major Sebastião Curió a cargo de comandar etapas de ‘limpeza’ e silenciamentos do massacre que havia executado –, na análise feita por D. Marcolina, o local talvez não fosse seguro ainda para retorno de uma guerrilheira sobrevivente, por exemplo.

A volta de Nazário da prisão ficou marcado em nossa anciã como o fim do sofrimento. ‘Ele ficou bem e eu também. Não perseguiram mais ele e eu disse tudo que eu queria ao capitão’. Qualifica a vida de casal como boa, tranquila, sem brigas e de muito companheirismo.

‘Naqueles tempos as coisas eram mais atrasadas, mas nunca ficamos sem nada. Sempre tivemos o que comer e o que vestir. Tinha tudo para viver, graças a Deus. Não éramos umas pessoas sem nada, nunca fomos. Naquele tempo não era como agora. Vixe! Hoje o povo só quer saber de ser mais bacana, quer ser mais gostoso... Naquele tempo, quem podia ter o que comer, vestir e se calçar estava rico, estava bom demais!’. Diferente do que afirmam o atraso enquanto algo a ser superado, D. Marcolina o afirma enquanto qualidade de vida a ser cultivada.

‘A guerrilha foi um “sucesso”, uma coisa fora do normal, sofrimento demais... O Nazário ficou muito doente após as torturas e morreu anos depois em decorrência de uma úlcera que estourou. Hoje, vários homens que foram presos continuam vivos, graças a Deus. Salvador sofreu, apanhou demais e está vivo [sr. Salvador veio a falecer de Covid-19, em janeiro de 2021]. Porfírio também sofreu demais. Sr. Alderico... todo mundo sofreu... se alguém diz que não sofreu é porque ainda está mal da cabeça, ainda não ficou bom. Viver preso, apanhar e dormir no chão por mais de três meses não é mole não!’.

Nazário não falava sobre a prisão. Para ele, o ocorrido no cárcere da Fazenda Bacaba não era coisa de se falar, ‘que deixasse de mão porque os maus-tratos sofridos não era coisa de se fazer com gente’. Quando alguém fazia algum comentário a respeito da guerrilha perto dele, começava a chorar e pedia para que parasse. O silêncio ruidoso em decorrência das torturas sofridas e da censura militar – e paramilitar –, reinou com força por aquelas bandas.

Embora o silenciamento prevalecesse, ‘todo mundo sabia o que estava se passando naquela fazenda. Os vizinhos de lá traziam notícias que o Nazário estava ‘louquinho’, que passava noite e dia chorando... Como eu ia ficar bem, alegre diante daquele povo que fazia isso com ele?’. Não era possível ficar alheia ao horror. E por não se dissociar do que lhe acontecia, explodiu em indignação. D. Marcolina, após o retorno do marido, também não

comentava sobre o acontecido. Voltou a falar sobre o vivido nos anos de terror apenas quando do processo de reparação financeira aos/às atingidos/as pelo Estado.

Agradeço à D. Marcolina por me permitir ouvir e aprender com seu testemunho de sobrevivente. Ela prontamente provoca: ‘eu agradeço também. Se não fosse assim eu nem te via’.

Gosto especialmente da figura do jabuti, presente na narrativa dos Wetherena-ponan ~ linhagem da nação Pirá-Tapuya Waíkhana, do extremo norte do país ~ apresentada por Rosi Waikhon (2019), pertencente à referida linhagem Waíkhana. Na narrativa “Yawareté Açú, O Jabuti e a Onça-pintada”, Rosi Waikhon conta a história de um metucioso jabuti. Ele quer se alimentar de inajá e não consegue subir na árvore, assim como estão fazendo os macacos. Após um diálogo com os bichos serelepes e eles lhe jogarem frutos do alto, o convidaram para subir e comer o quanto quisesse. Aceitou o convite de prontidão e os macacos conseguiram levá-lo até o topo da inajazeira. Ao se satisfazer, os macacos foram embora e o jabuti continuou no alto da árvore comendo sozinho. Após algum tempo aproveitando a comilança, quis descer e não soube como fazê-lo. Permaneceu ali até que apareceu uma onça-pintada com quem começou a tecer uma conversa de modo a não deixar transparecer sua agonia.

“Cheio de si”, do alto começou a jogar frutos de inajá o quanto a onça pedisse. Nesse movimento de jogar frutos, teve uma ideia de como descer. Pediu à onça-pintada para que fechasse os olhos, pois ele iria lhe jogar uma grande quantidade de inajás. Ao fazê-lo, o sabido jabuti se jogou imediatamente, atingiu a cabeça da onça, que morreu com o impacto de seu casco duro. E foi embora. Dias depois, voltou e encontrou os ossos dela. Escolheu um, fez dele uma flauta e passou a cantar “Yauretê kauerá... Yauretê kauerá... A canela da onça é minha flauta... A canela da onça é minha flauta...”.

Enquanto cantava, uma onça chegou para ver o que estava acontecendo e acabou descobrindo quem havia matado sua parente; quis então fazer o mesmo com o jabuti. Ao sentir o perigo, ele entrou no primeiro buraco que alcançou. Ao pensar ter agarrado a pata do bicho a onça exclamou satisfeita por tê-lo pegado. O jabuti, por sua vez, gargalhou da cara dela porque teria agarrado uma raiz e não sua pata. A onça permaneceu segurando firme e o jabuti rindo alto até que ela soltou. Com pressa, ele escapuliu rapidamente para o buraco e de lá voltou a gargalhar. Era mesmo sua pata, exclamou lá de dentro.

O jabuti é um ser rasteiro, de casco duro ~ por isso é geralmente bem pesado ~ e de patas curtas. Assim, dá passos de acordo com sua condição física, nem mais nem menos veloz. Ele tem um ritmo próprio e habilidades adquiridas/atualizadas de acordo com os habitats e as necessidades que teve para existir e sobreviver em contextos diversos. Estamos dizendo de um modo de ser jabuti no mundo que criou habilidades específicas para responder a necessidades vitais, e isso funcionou bem. Se partirmos de modos de ser que se querem dominantes, tomando-os como referências únicas, um molde a ser replicado, podemos afirmar equivocadamente que eles, em relação ao modo jabuti, são mais fortes, espertos, inteligentes, perspicazes, adaptados, evoluídos... civilizados e humanos. Já o modo jabuti, sob essa perspectiva comparativa, pode ser considerado rudimentar demais, bárbaro, frágil, lerdo, preguiçoso, empecilho às habilidades do outro “superior”, inútil a todo e qualquer movimento que diz respeito à voracidade daquele considerado mais adaptado.

Assim, gestores do modo que se quer hegemônico, para expandir e dominar o mundo a fim de torná-lo sua própria imagem e semelhança, investiriam contra qualquer diferença que possa ameaçar seus projetos. Um dos mecanismos adotados para tal fim é desqualificar o modo jabuti de ser e fazê-lo querer se tornar o outro e acreditar que essa é ‘a’ condição necessária para que possa ser possível continuar existindo. A condição da qual nos referimos é o não pertencimento, é o não-ser, é a negação de dimensões que a constituem. E, com efeito, é não ter ou querer se reunir e se engajar em prol da construção/afirmação de zonas de pertencimentos coletivos. A identidade, nessas condições, torna-se pauta política a ser combatida, inclusive na academia.

D. Marcolina é a principal responsável por esta tese ser de um modo e não de outros. Ainda no mestrado, quando conversávamos a respeito da Guerrilha do Araguaia, indaguei-lhe sobre como ficou quando o marido esteve sequestrado e preso, ela lançou um comentário que me desorganizou. O corpo dela falou de imediato, meio que dando de ombros, como se quisesse me interrogar, ‘como tu não sabe, tu é daqui, sabe como é a labuta diária...’. Depois, veio o comentário-indagação: ‘ué, labutando... Tinha um mercadinho para lidar e uma filha para criar... A vida não parou...’.

De acordo com o que falei na parte inicial deste trabalho, eu imaginava as mulheres naqueles idos despotencializadas, arrasadas, sem forças para se mover frente o Estado de terror. Talvez, os quase 20 anos morando fora de lá, em contato mais próximo com racionalizações acadêmicas a respeito de falar sobre (que desconhecem os meandros cotidianos da arte de

sobre.viver e viver de certos povos²⁰²), fizeram me distanciar, em parte, desses modos. E minha pergunta não era apenas retórica, porque eu gostaria que ela comentasse a respeito de algo que eu já imaginava como verdade. No entanto, D. Marcolina me tirou literalmente do ar e me devolveu ao chão ~ eu nunca saí totalmente de lá e o chão amazônido~paraense nunca saiu de mim, continuo sendo herdeira de sabedorias e estratégias de viver que elas criaram (nossas autoras/protagonistas).

Ao longo da graduação comecei a fazer movimentos de retorno ‘pra casa’ ao tentar cuidar de feridas abertas, no que diz respeito ao terror sofrido pela população local. O caminho possível de então se deu a partir de informações e formulações teóricas acadêmicas e militantes obtidas na cidade do Rio de Janeiro, Sudeste do país. Com a indagação de D. Marcolina à minha pergunta, um nó foi desatado ~ nó como aquele dos laços cujos homens brancos lançaram para sequestrar, estuprar e escravizar nossas bisavós/avós originárias com fins a civilizá-las. Ela não era apenas testemunha informante, nem eu. Éramos/somos também sobre.viventes e rExistentes. E, D. Marcolina tem muito a dizer a respeito de sobre.viver e se inventar sem querer se tornar o outro. Pelo contrário, assim como o jabuti astuto, ela pegou os ossos da morte, com eles fez flautas para tocar músicas e com elas voltar a encantar a corpa (em festa).

Desde os 5 anos de idade nossa anciã, quando ainda cabia na casca de jatobá caída no chão, ia para a roça com a mãe. Junto de sua mais velha ia cuidando da roça, na medida em que as mãos pequenas podiam abarcar. Na região era costume a menina acompanhar responsáveis nos afazeres do dia-a-dia. Gente forasteira, quando chegou à região, afirmou que elas não brincavam, pois não tinham brinquedos. Os modos como as gentes da cidade grande são criadas, talvez, distantes dos pais que saem para trabalhar sem poder levar suas crias e vivenciando brincadeiras que não estão ligadas ao cotidiano de obter alimentação para o próprio sustento, levaram-nas a pensar o cotidiano na lida, junto a responsáveis, como ausência do brincar. Algumas vão interpretar essa realidade como falta de infância, e outros (mãos invisíveis do capitalismo voraz) irão capturar essas condições para justificar a defesa do trabalho/exploração

²⁰² É necessário mais uma vez cuidar para não cairmos na cilada de romantizar movimentos de sobrevivência. Estratégias cotidianas são formuladas e/ou acionadas por forças inerentes à vida selvagem (que se recusa a ser pequena). Não são, necessariamente, respostas à barbárie estatal. Forças são direcionadas para manter o órgão vital atacado em funcionamento, com condições suficientes para não colapsar. No entanto, essa manobra não é sem efeitos aos demais órgãos que racionalizaram nutrientes. Para recompor-se, é preciso tempo e cuidados diversos. E aqui está o funcionamento perverso do Estado capitalista.racista.patriarcal que não cessa os ataques. Ele não ensina a recuperação, mas a falência de órgãos a ponto de corpos, coletivamente, declararem rendição. Assim sendo, apropria-se do que resta, bem como de seus territórios, e os capturam para servir ao seu funcionamento.

infantil. Ora, as criaturas em questão, ignoram que esse é um jeito de estar no mundo herdado de nações originárias, onde o ensinar e o aprender estão intrinsecamente ligadas ao cotidiano.

≈

Cunhatãs e curumins gerados pela Mãe~Terra no tempo de Makunaíma

“Não gostavam muito de estudar gramática não, preferiam estudar literatura e passar o tempo brincando nas cachoeiras criando peixes, gritando, nadando, e troçando um do outro em suas línguas maternas pra ninguém sair chateado do banho”.

[Eu sou macuxi e outras histórias ~ [Julie] Trudruá Dorrico²⁰³ ~ 2019]

≈

Então, curumins e cunhatãs estarão junto e farão junto, de acordo com a capacidade integral de cada um(a). Não existe exploração nessa relação, porque não está presente nela a lógica do lucro e do acúmulo, mas a noção de um fazer para a subsistência e, ao mesmo tempo, espaço de aprendizagem. A brincadeira, por sua vez, dá-se nesse cotidiano: correr atrás de algum animal que aparece por ali (aprender a fazer arapucas/armadilhas para pegar lambus); fazer da ‘boneca de milho’ sua boneca; correr, jogar-se nos igarapés próximos e neles brincar de pega-pega e engolir peixes pequenos vivos para aprender a nadar; banhar, nadar, pescar e brincar de jogar pedra por entre as águas em meio a lavação de roupa nos igarapés e no Araguaia; fazer relógios de pulso, cata-ventos, barquinhos... com a palha do coco babaçu; brincar de pedrinhas (5 ao todo); jogar peteca (bola de gude, para outras regiões) apostando castanhas de caju ~ ao final da brincadeiras, assava-se e comia as castanhas-prêmios; em tempos de chuva, desenhar peixes no chão molhado, ticá-lo com riscos e depois, com auxílio de algum objeto perfurante, acertar os intervalos dos riscos até que se chegue à cabeça (quem chegasse primeiro, sem tocar as linhas, ganhava a brincadeira)..., etc. Essas brincadeiras se dão, também, na companhia de pessoas adultas que, sem pudor, geralmente não deixam de vivenciá-las quando crescem.

Em depoimento de Maria Amélia feito a Gomes e Sousa (1995), afirma que educação é saber ensinar os filhos a viver. Para ela, “trabalhar com coco” é sua “maior educação. Essa eu sei fazer [...] eu faço azeite, faço sabão, carvão” (idem, 1995, p. 24). Educação, para D. Maria

²⁰³ Julie Dorrico Macuxi, no ano de 2022, passou a adotar o nome que sua nação indígena lhe deu: Trudruá, que na língua macuxi significa formiga. Nas citações seguintes farei referência à autora como ela atualmente se nomeia: Trudruá.

Amélia, significa ser portadora, construtora de conhecimentos sobre a vida. Pela prática e observação dela, passaram a conhecer as palmeiras que davam melhor coco, perceberam que retirar azeite na lua crescente melhorava a quantidade... Esses saberes/poderes continuam sendo transmitidos. E o cotidiano é espaço privilegiado de elaboração e transmissão de, não apenas aprender uma atividade, mas também de estratégias de como viver autonomamente.

Nesse/com esse envolvimento, D. Marcolina viveu desde cedo. Através dele foi experienciando e construindo meios de se nutrir de frutos do alto de árvores sendo jabuti e afiou artilhanhas para afirmar forças de vida, mesmo em meio e após barbárie estatal e latifundiária.

Os movimentos impressos por D. Marcolina, assim como o jabuti no quintal, são compassados. Deslocam-se em um tempo próprio. Não existe pressa, as intensidades demandam remar com destreza e malícia. Ela, ao fazer o deslocamento até a igreja, por exemplo, imprime o ritmo em sintonia com a potência do corpo de então e a sabença de poder contar com costumes locais. Na calçada de sua casa, assim como de várias outras, há sempre cadeiras postas, pois, apesar de interferências feitas por certos modelos de produção, sentar-se na porta continua sendo um costume por ali. Desse modo, com auxílio de sua ‘sombriinha’ (recusa o uso de bengala), vai dando passos possíveis. Quando percebe que precisa pausar um pouco, senta-se, recobra as forças e depois segue.

O tempo do corpo é mais urgente que a finalidade. A necessidade inerente à vida autônoma ainda inspira muitas pessoas em Palestina a se permitirem sentar à porta para acompanhar o ‘tempo passar’, a cochilar na rede ou no chão após o almoço... Permite a pausa no meio do caminho para ser inútil, pois a vida, diferente do que andam pregando, não é sinônimo de trabalho e não dignifica ninguém.

“Caxingando, mas com vida”, ela vai afirmando com voz firme. Sem pressa, foi buscando meios para sustentar as faíscas de vida que, em alguns momentos, estiveram em risco de se apagar. A água e o alimento não poderiam faltar, assim como saber o paradeiro do marido sequestrado pelo Exército no início da década de 1970. Ao nutrir o corpo, e levando a filha consigo, foi em busca dele. Apesar das respostas negativas ou falta delas, não desistiu de

procurá-lo ²⁰⁴. E após três meses do desaparecimento, conseguiu informações de que estava preso na fazenda Bacaba²⁰⁵, localizada então no município de São Domingos do Araguaia/PA.

Em D. Marcolina se atualiza a própria força da vida que é selvagem e, em sendo ‘braba’, não aceita rebaixamento ao que chama de ‘doido’. O chão que ela habita, e ao qual está intrinsecamente ligada, dispõe de recursos que a impulsiona ao pensamento, bem como identificar e se levantar contra violências. O pertencimento a certo chão/território, vivido como positivo, a fez conceber a vida como espaço que não se deve “apanhar” de ninguém (‘Não apanhei e nem vou apanhar!’) e muito menos admitir um jeito de existir que produza ou esteja sujeitada à produção de miséria (‘Diziam que não era para dar de comer a eles [...] Mas dar de comer, demos sim!’). Assim, com o corpo na terra desenvolveu ferramentas para habitar o chão e as águas. As meninas~pássaros a pega do chão pela mão, às vezes chão duro demais e, em revoada, a leva para o alto da inajazeira para que possa se alimentar dos frutos mais belos e suculentos. No chão, nas águas e nos galhos das árvores vai se fazendo sábia.

D. Marcolina recusa o uso de medicamentos que fazem suas pernas desincharem rápido demais, pois, segundo ela, também não consegue andar com elas leves demais. É necessário ‘desinchar devagar’, ou seja, no tempo em que possa conseguir acompanhar efetivamente a mudança do corpo e entender o processo como seu. Intervenções ditas de cuidado, sinaliza nossa mestra, precisam compor com saberes construídos e atualizados por ela sobre o vivido e o próprio corpo.

A partir de seu chão, como pensar ‘sucesso’ e ‘loucura’? O ‘sucesso’, no mundo “civilizado” corporativo e midiático capitalista, racista, patriarcal, é seletivo e individual (também individualizante). Jogos estabelecem regras e simulam aparente equidade de oportunidades para ‘competidores’ (e não viventes), que partem de lugares diferentes. Frequentemente ganha o jogo (arena simulada das condições reais de existência) quem a priori já faz parte de certas raças e segmentos sociais a que a vaga se destina, assim como quem adere às regras estabelecidas, quais sejam: “merecer”, individualmente, e ser considerado mais

²⁰⁴ Assim como tantas mulheres que têm seus maridos encarcerados e vão em busca deles e, ao encontrar, passam a visitá-los periodicamente em presídios (o que geralmente não acontece em caso de encarceramento de mulheres). Relatório sobre mulheres encarceradas no Brasil, disponível em: <https://carceraria.org.br/wp-content/uploads/2013/02/Relato%CC%81rio-para-OEA-sobre-Mulheres-Encarceradas-no-Brasil-2007.pdf>. Acesso em 19/04/2021.

²⁰⁵ Usada como base do Exército, muitos guerrilheiros e moradores da região foram torturados e mortos no local.

qualificado²⁰⁶. Em geral, aquele mais engajado no modo de operação do sistema e suas regras é entendido enquanto o melhor.

Posto isso, o sentido aparentemente desconexo da afirmação de D. Marcolina quando se refere à (repressão?) à Guerrilha do Araguaia como um ‘sucesso’, perde força. Ela complementa: ‘uma coisa fora do normal, sofrimento demais’. Sucesso, por sua vez, parece ser entendido por ela como consequência daquilo que causa sofrimento e padece do mesmo. E, ainda, efeito da força que irrompe com a camada do que é suportável. O mecanismo ficcional de fazer vencedores individuais impele corpos com e para funcionamentos cindidos²⁰⁷, sobrevivendo de um modo automático, desconectados de si mesmo. Ou seja, apartados de raízes e sentidos que elas inspiram e assujeitadas à interesses dominantes.

‘Sucesso’, dessa forma, é exaltação da morte de si (modos de existência tradicionais), bem como de mecanismos repressores e de controle, que destruíram autonomias e mataram quem fosse entendido enquanto opositor aos modos predadores. Ora, como é possível aclamarmos nossa própria destruição? Alguns teóricos, como Guattari e Rolnik (1988), dirão bem que o sistema capitalista não produz apenas capital, mas também desejos, modos de ver, ser e estar no mundo (subjetividades). Nossas gentes de nações tradicionais, nas formulações prático-teóricas de Sônia Guajajara, Sandra Benites, Juma Xipaya, Elda Vasques Guarani, Marcia Mura, Gerssem Baniwa, Daniel Munduruku, Edson Krenak... e tantas mais, afirmarão que isso é possível graças aos sistemas de governos (colonizadores e civilizadores desde 1500), que apostaram na destruição de nações inteiras, de nossas pertencas étnicas e no afastamento delas de seus territórios sagrados, com interesses de dominar via roubo de terras. É a lei arrasar para dominar. E, diante disso, muitas nações foram colocadas frente ao inevitável da rendição (para elas, temporária/aparente) como único meio de sobreviver à barbárie colonizadora do Séc. XVI e seguintes (inclusive nos Séc. XIX, XX e XXI frente ao Estado que tenta maquiar ações genocidas).

Sobreviventes de nações como os Mura, por exemplo, foram morar em colônias arquitetadas pelo Estado. Tornaram-se, com o tempo, parte de comunidades empobrecidas de cidades como Porto Velho/RO vendendo serviços para a elite local, como lavagem de roupa e outros préstimos domésticos. Perderam suas línguas, o orgulho de ser Mura e passaram a se

²⁰⁶ Para aprofundamento a respeito do tema meritocracia, sugerimos conferir nossa dissertação, Cardoso (2018).

²⁰⁷ Apartados, por exemplo, de rituais coletivos e do sentido de busca da Terra Sem Males, como canta os Guarani Mbya da aldeia Sapukai, de Angra dos Reis - RJ: “vamos caminhar todos juntos, e que somos igual um ao outro para ver o lugar sagrado de “Nhanderu Ambá”” (Filme ‘o último sonho’~ Alberto Alvares).

autodenominar cabocas/cabocos e ribeirinhas/os. No entanto, a ancestralidade ~ ética imanente de africanes e nações originárias, cuja diversidade é um princípio substancial, força composta por saberes/práticas forjadas por nossos ancestrais em situações específicas de defesa da vida e que duram, são invocadas, se atualizam e inspiram modos de ser e estar no mundo (OLIVEIRA, 2005; MIRANDA, 2021; KRENAK, 2022) ~ não reconhece como legítimas as forças que ensinam sua aniquilação. Nos costumes das gentes cabocas e ribeirinhas, ela se faz e nutre entes nos processos de fazer viva as nascentes de água doce (MURA, 2016). Nos costumes ribeirinhos narrados por Márcia Mura, marcados pela ancestralidade Mura, há significativa cisão que faz as pessoas terem receio ou certa repulsa de serem denominadas indígenas ~ isso tem se dado, em parte, devido à herança coletiva de perseguição, de massacre sofrido por seus ancestrais²⁰⁸ e a atualização de atos genocidas contra eles. No entanto, elas também têm coexistido com afirmações (clandestinas) Mura no cotidiano de entes ribeirinhas.

≈

“Um dia ela bebeu caxiri

e resolveu brincar

porque só assim podia

criar minha mãe

e ela criou!

Mas decidi que a língua de minha mãe seria inglês,

assim, minha mãe não se aborreceria e sua vida seria mais fácil.

A língua de minha mãe é diferente da de minha avó,

minha avó fala a língua de Makunaima”.

[Eu sou macuxi e outras histórias ~ Trudruá Dorrico ~ 2019]

≈

²⁰⁸ Geralmente, é remetido ao que é parte das forças da ancestralidade, exemplificando: ‘corpo ancestral’, ‘expressão ancestral’; diz também respeito a entes cujos legados permanecem pulsando e inspirando práticas naquelas/naqueles que, de algum modo, são/foram afetados por sua existência. Em conversa recente a professora Luiza Oliveira chamou a atenção para o rompimento da dimensão do tempo cronológico quando nos referimos a ancestral e ancestralidade. Ou seja, a preta escritora Conceição Evaristo, por exemplo, é considerada ancestral do futuro pela escritora e artista visual Jota Mombaça, tendo em vista que sua vivência, em curso, e suas construções literárias afetam enormemente a vida de seus pares afrodiáspóricos e outros.

Assim posto, diante de tantas violências, fez-se urgente se proteger na zona do não-pertencimento, da não-grupalidade racial (tão venerada por quem sabe pertencendo ao mundo imposto como superior). No entanto, essa zona, que por hora chamamos de ‘zona forçada de esquecimento’, é esquizofrenizante, pois impõe cisão mortífera com dimensões vitais de existência. Estar nessa zona significa, também, experimentar constantemente o ato de reprimir mundos de/em si. Estar cindido de si, enquanto parte de um todo que a faz potente, é oportuno para aqueles que ensejam aderência de determinadas populações a mecanismos que funcionam na contramão do que as potencializam. Camadas importantes passam a estar comprometidas com a cisão.

Se, com o pertencimento, há significativa confiança nos conhecimentos construídos, vivenciados coletivamente e transmitidos, o coletivo também funciona inspirando no ser/tornar-se ao longo da vida. Com a desconexão causada, solitária/o, tudo fica muito turvo e difuso. Aquilo que investiu no genocídio, no etnocídio e na tutela de sobreviventes é, no meio do caminho, travestido de proteção (SPI/FUNAI) e, devido ao Estado que faz ficar turvo, é difícil perceber as manipulações realizadas. Certos indigenistas, pesquisadores, instituições religiosas e demais autodeclarados defensores de indígenas e interessados em seus saberes (depois cobram para si terras ancestrais), têm patenteado saberes roubados das gentes pesquisadas (e de quebra, ainda se posicionam contra políticas que defendem equidade de acesso a certos espaços), e, ainda, cobram crenças em seus deuses (cristianismo e capitalismo). São tantas maquinarias colonizadoras atuantes que, muitas vezes, conseguimos apenas dirigir olhares julgadores para efeitos sobre nossos povos, desconsiderando a presença ativa dessas forças que investem no estrangulamento via não-pertencimento.

D. Marcolina, sabidamente, interroga o sucesso, fruto desse modelo mutilante (aquilo que mutila/decepa) de vida. Primeiro, ela questiona o movimento militante do PCdoB. Chama de “atrasados” e “sem juízo” o “montinho de gente” que se deslocou para a região para enfrentar um “bando de soldados”. Torna-se insana a movimentação que se faz desconsiderando dimensões de forças em jogo. Questionar desse modo militâncias organizadas seria sinal, nela, de despreparo político?

Antes que formulemos uma resposta precipitada, é importante lembrar que D. Marcolina é a mulher que não acatou ordens e, no lugar de ser inquirida por militares que sequestraram seu companheiro, agigantou-se e serviu-se da zanga/raiva para interrogar o sistema que violava o básico de seu modo de estar no mundo. Então, não se trata de alguém dócil aos sistemas repressivos. O jeito de enfrentamento ao que fere, forjado por ela, dá-se impedindo que se

apague a chama do fogão a lenha, a água falte por completo, o alimento básico desapareça do dia-a-dia e o companheiro seja consumido pelo esquecimento repressor. Antes de nomeá-la enquanto alienada politicamente, pensemos: mesmo entendendo militantes sudestines como atrasades e desconhecendo as reais motivações que as/os levaram à região, as/os acolheu, e, em tempos que estavam “assombrados”, deu-lhes de comer o melhor alimento que tinha. Ainda que presumindo as possíveis consequências, assumiu o risco de seguir se orientando por princípios que sustentam a vida. E isso não é político?

Segundo ponto, ela questiona o sistema que a faz ser considerada ‘doida’ por não aceitar a barbárie. A zanga, expressão de revolta acionada graças a preservação da conexão consigo enquanto fazendo parte de um mundo de sentidos, muitas vezes é desqualificada: ‘você estava doida’. No entanto, é através dela que D. Marcolina consegue sentir os efeitos do terrorismo de Estado (“como eu ia ficar bem, alegre diante daquele povo que fazia isso com ele?”) e se mover, “a gente não vai aguentar não”, se submetidas a situações degradantes.

Patologizando rExistências, máquinas produtoras de subjetividades assujeitadoras fazem capilarizar crenças que concebem a ‘insubordinação’ ao instituído por elites como desvio a ser corrigido e não portas por onde possam escapar à sanidade repressora e objetificadora. Sendo classificada como louca²⁰⁹, nossa anciã deixa de ser considerada grande sábia e passa a ser mera paciente passível de intervenções, geralmente, medicamentosas (pacificadoras); e Estado, nesse jogo de poder, deixa de ser entendido enquanto bárbaro capaz de produzir vários tipos de adoecimentos.

Ela dá um salto em sua análise vivencial. “Tá doido!”. Ao tomar o termo normatizador desse modo, dá a ele o sentido devido, qual seja da insanidade de poderes que investem na fabricação de miséria e de sofrimento. ‘Doido’, para nossa anciã, é aquele que sequestra, tortura, mata e induz pessoas a situações degradantes. Como aconteceu com o companheiro que, ao ser sequestrado, foi submetido a condições aviltantes, como apanhar; ser privado de refeições, ser castigado por dividir comida com companheiro de cárcere, beber água, banhar-se, ter a roupa trocada e dormir no chão. Logo com eles que preservavam tanto o acolhimento e a partilha das riquezas que obtinham. Deparar-se com essa situação lhe foi insuportável. Suas gentes não permitem que ninguém passe fome, como deixaram o companheiro naquelas condições?

²⁰⁹ As Madres de Plaza de Mayo, na Argentina, são chamadas pelo Estado repressor daquele país de as “Loucas de Praza de Mayo”. Também, opositores brasileiros/as presos/as pela Ditadura Empresarial-Militar foram rotulados/as de doentes e desestruturados/as. Sobre este tema ver em Coimbra (1995) a pesquisa “Perfil Psicológico do Terrorista Brasileiro” realizada pela repressão nos anos de 1970.

Essa questão se impunha de imediato e ela parece reviver a revolta enquanto relata. Insistentemente repete a afirmação que fez para o soldado: “dar de comer, demos sim! Se um dia você chegar na minha casa com fome, você vai ter o que comer. Nunca ficamos sem ter o que comer e se alguém chegar em casa com fome, vai se alimentar”. Essa é a ética de sua existência e estava sendo duramente atacada quando privaram o companheiro de comida e água, também quando queimaram plantações e paióis de alimentos para que o ‘povo da mata’ fosse impedido de se alimentar. Esse procedimento repressor, segundo nossa anciã, foi motivado por ‘malvadeza’. A crueldade e a incapacidade de empatia pela necessidade básica de entes, são sinais da insanidade de práticas que devem ser desobedecidas e burladas por princípio ético.

A necessidade de se revoltar contra tais práticas se deve, também, porque elas são inventadas a partir da noção dominante do “outro”, como negação daquilo que o “eu” branco nega em si mesmo. Isto é, um “ser” auto-aclamado superior existe via exploração daquele que busca tornar apenas força dominada servil (KILOMBA, 2019). Ao negar essa dimensão constitutiva em si, em devaneios patológicos, inventa para si o “outro” portador daquilo que lhe pertence. Tendo isso em vista, insurgir-se é condição vital para existir fora da fantasia branca de ser apenas reflexo da negação do insuportável em si mesmo (branco).

D. Marcolina, sabendo-se ente junto à terra, com todas as habilidades construídas, atualizadas nela e em vias de se tornar (hoje em companhia das passarinhas esvoaçantes), lançou mão das ferramentas que tinha. Elas pareciam estar adormecidas... Ou será que estavam por aqui, ali, acolá cantando e voando? A situação intolerável a fez acionar forças que não havia necessitado até aquele momento, “nem sei o que deu em mim. Muita humilhação!”. Ao invés de se apartar de si, explodiu qual bananeira, brotou por entre o concreto imposto à Aldeia Maracanã/RJ. “Tá doido!” [...] Tinha tudo para viver, graças a Deus. Não éramos umas pessoas sem nada, nunca fomos”. Sabendo-se acompanhada e tendo o necessário para o viver, revoltou-se contra a insanidade dos poderes que a queria frágil e miserável.

Assim, ‘doido’(loucura) para nossa sabida mais velha, são mecanismos que aprisionam e usam de força desnecessária e desigual contra seres que vivem/pensam diferente; aqueles que enfrentam forças maiores desconsiderando o cuidado de si; aqueles que não tiveram “coragem” de fugir; aqueles que, por medo, submeteram-se sem questionar; que negam não ter sofrido com a repressão à guerrilha, “se alguém diz que não sofreu é porque ainda está mal da cabeça, ainda não ficou bom”.

D. Marcolina escolheu enfrentar. No entanto, para ela, escapar é coragem ~ irmã da sabedoria ~ e não covardia. O ato forjado por nossa anciã estava de acordo com a ética de vida construída ao longo de gerações. Com o ato de fazer enfrentamento ao Estado genocida, ela defendia não apenas o companheiro, também defendia o território existencial local.

Levantes, Retomadas e Autodemarkações ~ banzeiro contra-colonizador

Carta à vó Donila²¹⁰

Oi, vó! A sua benção!

Inicialmente, me parece estranho escrever uma carta para a senhora. Embora há um tempo eu tenha tido vontade de me corresponder com alguém por cartas tradicionais, no momento não me imagino escrevendo carta para qualquer outra pessoa. Voltar aos velhos tempos de enviar e ter a maravilhosa expectativa de receber uma daquelas escritas em belíssimos papéis, me enchem os olhos. Eu adorava aquilo!²¹¹

Ontem fui dormir decidida a começar essa carta e sonhei com a senhora. No sonho, eu encontrava a sua foto no chão, perto de uma poça de lama (vó, ontem mais uma barragem da 'Vale' estourou em MG devido à má gestão da empresa que não se importa com as vidas que vivem ao seu redor. São mais de 300 desaparecidos... um crime sem tamanho, imagina a minha indignação!). Peguei-a e mostrei para alguém que me acompanhava. O seu nome estava escrito atrás da foto: Petronília Maria da Silva, Donila. Ao acordar eu percebi que a senhora estava presente comigo, me acompanhava.

Sabe, vó, eu estou no doutorado graças à oralidade. Oralidade é o que dizem do modo como a senhora e demais pessoas nos faziam conhecer histórias que tinham acontecido com vocês e com pessoas antes de vocês; dos conhecimentos da vida que não são tão perceptíveis ou explicados.

Nós brigávamos muito, né? A senhora era forte, incisiva e eu aprendiz (às vezes relutante). Desde menina eu tinha 'cabelo nas ventas', como vocês diziam. Assim, cedo peguei minha bolsa e mochila e fui embora carregando também o que ouvira ao longo do tempo em sua companhia. A monografia, a dissertação e a tese têm a ver com essas marcas (quem imaginou que isso existia e eu um dia faria doutorado?). As suas experiências e as de nossa gente com o acontecimento guerrilha me afetaram profundamente. Com a saída de Palestina fui buscando 'outras' versões. E 'outras', vó, não é uma expressão por acaso, pois a versão oficial para mim era/é a versão que eu sabia a partir da senhora. Soube mais ainda a respeito daquela história, das marcas dos que perderam os seus parentes mortos e desaparecidos no Araguaia, soube a respeito dos militantes sobreviventes e também das versões inescrupulosas dadas pelos 'secretas' que se põem a negar e criar mentiras para despistar os que buscam por respostas. Vó, com o passar do tempo fui me incomodando com os apagamentos que 'enes' versões faziam de vocês que vivenciaram de dentro a guerrilha. Quando eram citadas, o eram apenas como testemunhas que davam informações acerca do paradeiro de algum desaparecido. Passei a me questionar a respeito do porquê as perseguições e mortes de moradores da região não eram consideradas. Era como se nós também não tivéssemos vidas e não sofréssemos.

Sabe, foi a partir de então que comecei a fazer um caminho de volta e me reaproximei mais da senhora. Eu não poderia mais estar endossando outras versões racistas e xenofóbicas. Foi fundamental para eu perceber que os incômodos que eu tinha ao viver no Sudeste, estando na academia, tinham muito a ver com esses modos xenófobos e que eu não iria me adequar aqui. Isso sim estava me matando, além das marcas de morte trazidas pelas experiências da guerrilha e dos conflitos

²¹⁰ A escrevi como trabalho final de uma disciplina oferecida pela professora Luiza Oliveira sobre 'oralidades'.

²¹¹ Agora, bem nos tempos de revisão final da tese, me pergunto se o caderno de rezas da vó ter chegado até mim não foi uma espécie de resposta a essa carta que fiz no início de 2019.

de terra em nossa região. Precisei recuperar a nossa versão com sua importância e colocar as demais como 'outras' como meio a recuperar nossos protagonismos e a minha dignidade enquanto mulher pindorâmica-africana, ribeirinha, paraense, bisneta, neta, filha de quebradeiras de coco babaçu, filha de professora primária...

Me reconectar à senhora foi fundamental nesse processo. Senti o efeito do que Paulo Freire dizia a respeito da força de se reconectar às pertencas. Com isso, segundo ele, nos religamos às forças que fizeram a nossa gente suportar o insuportável e se reinventar na vida. A integração ao seu mundo, diz o Paulo Freire, é

resultante de estar não apenas nele, mas com ele, e não a simples adaptação, acomodação ou ajustamento [...] implica em que, tanto a visão de si mesmo, como a do mundo, não podem absolutizar-se, fazendo-o sentir-se um ser desgarrado e suspenso ou levando-o a julgar o seu mundo algo sobre que apenas se acha. A sua integração o enraiza. Faz dele, na feliz expressão de Marcel, um ser "situado e datado" (FREIRE, 1967, p. 41).

Então, vó, estar integrado (não ajustado) e datado é, para o moço acima, recurso intrínseco ao se dar conta das cercas que aprisionam e se tornar capaz de intervir no meio, modificando-o. O processo de se tornar religada abre vias para inserção ativa implicada com o período sócio-histórico do qual faz parte. E foi assim que me senti, integrada, situada, enraizada e, desse modo, fortalecida para andar e agir pela margem. Nela, e por ela, sabemos bem como nos virar, não é mesmo?

Benção, vó?! Hoje estou acordando cedo com a intenção de voltar à essa carta. Nesse momento estou lembrando do sonho que tive nessa noite. Nele eu estava em Palestina, especificamente na casa das irmãs com a Evani e algumas que eu não conhecia. Tinha ido ali para uma reunião ou encontro, estudo, não sei ao certo. No entanto, sei que lembrar assim daquela casa sempre mexe comigo, acho que devido à convivência alegre que tive nela criei asas para voar saindo de Palestina. Tai os sonhos me levando de volta pra casa.

Penso também no quanto as doutrinações da igreja católica foram nos atravessando e coexistindo com os saberes que a senhora tinha e passava adiante. Ainda bem que os conhecimentos adquiridos ancestralmente e no 'terecô' (candomblé marcado por saberes amazônidos) coexistiram na senhora por quase toda a sua vida. Sabe, guardo na lembrança seu ofício de benzedeira, quando recebia em casa adultos e crianças e rezava neles com ramos, água, levantava arca caída... Quanta sabedoria! A senhora também sabia qual planta era melhor para cada problema de saúde, a garrafada para evitar a doença, sabia ler os fenômenos da natureza: um pássaro deixava de ser apenas um pássaro e passava a ser mensageiro de algo; as plantas, o vento e os animais rasteiros davam sinais de que o tempo de chuva seria farto ou fraco... Era rezadeira e parteira de mão cheia, acompanhava as pessoas ao longo da vida: no nascer, nas benzeções para ter e recuperar a saúde, e no partir. Na hora da morte lá estava a senhora segurando uma vela na mão do viajante para que tivesse, na passagem, o caminho iluminado. Ficava noites a fio rezando e cantando em velórios... As passagens eram muito bem acompanhadas e as famílias, em luto, bem amparadas. Me lembro da senhora dizer que queria o mesmo em seu velório: rezas e cantos a noite inteira.

Quem diria que morreria evangélica e as suas filhas, também evangélicas, não fossem mais adeptas desse tipo de ritual. Enfim, as pessoas confiavam muito em seus ensinamentos.

Nesse caminho de me reconectar fui me dando conta de que o vivido e proferido pela senhora dizia de suas experiências e relação com as forças ancestrais com as quais tinha tanta intimidade. Fazendo essas observações vou pensando nos paradigmas da afrocentricidade apresentados por Ama Mazama no texto 'A afrocentricidade como um novo paradigma'(2009). Vó, parece ser um termo difícil, mas penso que é bem o que a senhora vivia. O que vimos com o eurocentrismo (saberes europeus reificados) foi a legitimação de 'outros' saberes (que não tem nada a ver com a nossa realidade) e o massacre dos nossos. Os seus conhecimentos acerca das ervas, raízes e cascas de árvores foram/são sistematicamente atacados na medida em que foram/são considerados científicos apenas como modos de cuidados e medicamentos farmacêuticos industrializados [Vó, hoje em dia tudo se compra em farmácia e elas têm se proliferado igual erva-de-passarinho. Não sei mais se ainda existe benzedadeiras em Palestina, ou se há ainda aquelas garrafadas, pois o desmatamento está cada dia mais devastador].

Mas voltando à afrocentricidade, ela tem a centralidade na experiência africana para os povos africanos e tem aspecto espiritual (nem tudo é compreensível, nem tudo é explicado; há algo que passa pelos sentidos, pelas sensações, pela intuição). Ou seja, ensinar e viver, a partir desse paradigma, é fazê-lo alicerçado em experiências enquanto povo africano que tem sua relação também com o não mensurável e explicado. A afrocentricidade nos coloca enquanto viventes de ação que incidem sobre o nosso meio porque o conhecemos. Ainda, nessa concepção, não somos apartados de demais viventes do universo, nos percebemos em co-relação; ou seja, somos parte de um todo que é matéria, experiência, intuição, ancestralidade, devir em vias de se atualizar. Isso, vó, desbanca a razão positivista que impõe seus próprios paradigmas para considerar algo como ciência e, através de seus métodos, eliminam qualquer traço de construção feita pela vivência e na relação com forças imensuráveis. Ao silenciar a gente e os nossos protagonismos tentam fazer de nós meros espectadores e objetos de estudo. A afrocentricidade devolve o lugar a agentes orgânicos produtores de conhecimentos.

Oi vó, bênção?

Essa tem sido uma carta composta por algumas cartas. Hoje, antes de começar a escrever me deu vontade de jogar pedrinha, a nossa brincadeira de infância. Há alguns anos trouxe as cinco pedrinhas do Araguaia e as guardo com muito carinho. Uma delas soltou uma lasca e pensei logo em colocá-la no recipiente que tenho aqui com água e areia também do Araguaia que a mãe trouxe quando apresentei a dissertação. Acredita que a água já evaporou? O recipiente estava coberto com um pano, mas não impediu que a água secasse. Uma pena, mas é isso, águas evaporam e eu pude, sem perceber, respirá-la.

Ontem fui à feira meio que por acaso. Estava passando, percebi que tinha uma por ali e entrei para comprar algumas verduras. Tinha vinagreira, acredita? Toda vez que a encontro por aqui vibro de alegria, pois é tão nossa, né? A senhora, sabendo que gosto tanto dessas folhinhas azedas, sempre fazia pra mim quando eu ia à Palestina. Me convidava para almoçar vinagreira que tinha no quintal aos montes. Alegre lembrança! Comprei e vou preparar amanhã. Encontrei casca de aroeira e comprei para dar a uma pessoa (tem aparecido furúnculos pelo corpo dela) e para mim também. Quando vi lembrei logo

das garrafadas que fazia para limpar o sangue quando certos problemas começavam a aparecer reiteradamente. O processo dessa carta tem me colocado mais atenta ao que me liga à senhora, e isso tem me feito bem!

Vó, tem sido difícil viver nesses últimos tempos, principalmente no final e início desse ano (2018/2019). Imagina que no processo eleitoral eu fiquei dois meses sem menstruar. A eleição de um certo grupo estava significando para mim a interrupção de certos modos de vida, dos nossos, inclusive. Como esse processo mexeu com o meu corpo! Lembra daquele cabo horripilante? Não sei se a senhora chegou a ouvir falar dele. Mas, enfim, representa o pior que há no mundo, e em nós. Enaltece a tortura, chama a ditadura de grande revolução, acredita que a forma legítima de governar é pela tirania; é racista, homofóbico, machista, misógino, xenófobo... Vó, a Amazônia, que já sofre com tanta exploração está mais em risco ainda! Ele está minando o IBAMA e outros órgãos que fiscalizam e, de certo modo, inibem a destruição total de nossas florestas. Digo de certo modo porque sabemos que em nossa região a lei da grilagem, do latifúndio, dos empresários madeireiros e, hoje, do agronegócio, sempre mandaram e destruíram áreas sem fim. Mas agora nem a maquiagem tem lugar, só. Ele defende a extinção dos povos indígenas via legitimação de invasão de suas terras, extermínio físico perpetrado pelos insaciáveis por lucros e por via do que ele chama de integração à sociedade. Essa história já conhecemos e ela se dá desde a invasão do Brasil quando tentaram capturar forças de trabalho desses povos. Em recentes notícias soubemos que ele e o seu grupo têm ligações diretas com milícias do Rio de Janeiro (RJ). Milícias, só, são tipo pistoleiros que sempre vimos no Pará, mas aqui tem a particularidade de serem apenas ex-policiais militares, civis e de corpo de bombeiros (que estão dominando o RJ) com discurso de combate à criminalidade). Eles matam, fazem grilagem de terra e terrenos, constroem prédios populares, fazem diversos tráficos e cobram por serviços essenciais aos moradores das regiões que dominam. Eles podem ter matado uma vereadora negra, lésbica e oriunda de favela do Rio de Janeiro, a Marielle Franco. O atual presidente do país é um cara de milícia, só.

Para completar o terror, como falei rapidamente antes de ontem, mais uma barragem da Vale foi criminosamente rompida em Minas Gerais. Dezenas de pessoas morreram e mais de 300 estão desaparecidas. O presidente da empresa (do lucro acima de qualquer vida) disse ontem não ver responsabilidade da empresa e que estava entrando com medidas para reaver os bens bloqueados pela justiça. Não tenho dúvidas de que vão ganhar mais essa. Eles são os mesmos que financiaram campanhas eleitorais de prefeitos, deputados, senadores e do próprio presidente... Como suportar isso tudo? Às vezes chego a pensar que é um privilégio não estar mais aqui. Vários companheiros parceiros e referências de luta têm morrido, não acho que é por acaso. Lamento e penso ser melhor não estar mais aqui. Mas sei também que essa é uma ideia covarde, pois elas lutaram muito pela vida e quiseram permanecer para continuar resistindo e inventando-se.

Sei que a nossa vida nunca foi fácil, isso não é novidade para nós, mas estou sentindo o horror do hoje no corpo por inteiro. Como estar enraizado quando toda uma correnteza de lama passa destruindo com “tudo”? Como não perder a força de ação do qual o Paulo Freire sempre nos convoca? Como participar ativamente da realidade em que estamos inseridas? Como manter a lucidez suficiente para conseguir datar esse momento histórico e situá-lo num espaço tempo que é bem maior? A fuga de ‘sua’ família, com a senhora ainda ‘meninoca’, dos efeitos do ‘Movimento dos Caceteiros’ do interior da Bahia (ou dos boatos que se criavam sobre esse movimento) é um forte sinal de que a vida nunca foi fácil pra nós. No caminho

se perderam de seu pai e de mais familiares. Vocês passaram dias e meses nas estradas. Chegavam num lugar, trabalhavam para pessoas, plantavam e depois seguiam. Até que chegaram no Tocantins (onde mais tarde o seu irmão, Miguel, foi assassinado a mando de grileiro de terra por se recusar a sair do terreno no qual vivia e cultivava) e depois no Pará. No Pará enfrentaram e sobreviveram à Guerrilha do Araguaia e muitos outros desmandos dos poderes absolutistas locais e nacionais. Mas mesmo diante de tudo isso a senhora tinha uma alegria muito grande, também raiva e amargura. Gostava de celebrar seu aniversário com grandes festas. Celebrava a vida sempre rodeada de muita gente. A perseguição ferrenha de muitas forças não a impediu de engajar-se coletivamente na cidade e na região. Foi uma das fundadoras do movimento de mulheres quebradeiras de coco babaçu. Quebrar cocos e vendê-los em bagos ou em azeite era, então, umas das principais atividades de vocês, mulheres da região. Lutaram contra a derrubada da palmeira de coco, bem como tornar o seu acesso livre. Quem poderia imaginar esse tipo de enfrentamento ao latifúndio e aos pequenos proprietários de terra? Vocês enfrentaram e avançaram. Lembra das viagens que a senhora fazia por causa desse movimento? Isso lhe contagiava de um modo incrível. Viajava frequentemente e nos encontros sempre tomava o microfone para falar e cantar. Uma voz linda! Era uma das grandes animadoras dos encontros nas cantigas e danças. Quanta vida tinha ali!

Xote das quebradeiras de coco

Ei! Não derruba esta palmeira

Ei! Não devora os palmerais.

Tu já sabes que não pode derrubar,
precisamos preservar as riquezas naturais.

O coco é para nós grande riqueza,
é obra da natureza, ninguém vai dizer que não.

Porque da palha só se faz casa pra morar
Já é meio de ajudar a maior população.

Se faz óleo pra temperar a comida,
é um dos meios de vida pros fracos de condição
Reconhecemos o valor que o coco tem,
a casca serve também pra fazer o carvão.

Com óleo de coco, as mulheres caprichosas
fazem comidas gostosas de uma boa estimação
Merece tanto seu valor classificado que,
com óleo apurado, se faz o melhor sabão.

Palha de coco serve pra fazer chapéu,
da madeira faz papel ainda aduba o nosso chão
Talo de coco também é aproveitado,
faz quibane, faz cercado pra poder plantar feijão

A massa serve pra alimentar o povo.
Tá pouco o valor do coco, precisa dar atenção
Para os pobres, este coco é meio da vida
Pisa no coco, Margarida! E bota leite no capão

Mulher parada, deixa de ser tão medrosa!
Seja um pouco mais corajosa, segura na minha mão
Lutemos juntas com coragem e com amor
Pra o governo dar valor a esta nossa profissão

Santa Maria é a nossa companheira
Grande força verdadeira que protege esta nação
Que fortalece a nossa luta pouco a pouco
E a mulher que quebra o coco pede a sua proteção²¹²

Quando penso na senhora cantando, essa música me vem logo à lembrança. Quanta riqueza existe nessa letra musical e a senhora se entregava toda cantando-a. É a sua vida, da mãe e de tantas mulheres expressa nela. Me lembro de, ainda criança, estar no mato com a mãe enquanto ela quebrava coco... Vida dura, mas tinha os brejos, o ovo frito com tomate e o arroz.

Bom dia, vó! Benção?

O cheiro que me toca nesse momento é o da vinagreira refogada. Que delícia, vó! Agora estou produzindo com a senhora outra memória desse sabor que tanto me é afetivo.

Vó, gostaria de voltar ao último ponto que comecei ontem. Coloquei o Xote das quebradeiras de coco babaçu numa rede social que existe hoje em dia. A Patrícia e a Ildinan, também suas netas, comentaram a respeito das lembranças que têm acerca da senhora cantando e dançando. Elas têm a marca em si da vó que estava sempre cantarolando e dançando. Que bonito ser recordada assim, não é? Embora a dureza da vida fosse constante, a alegria expressa na voz, nos pés e no corpo inteiro não se perdeu. Quando não tinha festa a senhora fazia a sua.

²¹² Música disponível em: <https://lyricstranslate.com/pt-br/cantos-de-trabalho-xote-das-quebradeiras-de-coco-lyrics.html>. Acesso em 29/01/2019.

Parei aqui um pouco para jogar pedrinha. A senhora sempre chamava a ida a festas como brincadeira, 'ia/vou/vá brincar na festa'... Acho que precisamos reaprender a brincar, né, vó? Acabei de lembrar mais uma fase desse jogo. Na medida em que jogo vou reaprendendo, tendo desenvoltura, os passos vão sendo lembrados e marcas diferentes vão se fazendo. Grata por tudo isso, vó! Preciso fazer esse movimento mais vezes. A nossa vida tem muita beleza, né? É necessário desenterrá-la desse monte de lixo colonial.

Abraço, vó, saudades muitas!

Com emoção, Áurea

Verão (escaldante) de 2019

Rio, 03/02/19

Ao reler essa carta que fiz para a vó no início de 2019, sinto-me cada vez mais acolhida e encorajada a afirmar passos de cuidados com a terra para facilitar o alastramento de raízes. Não tem sido nada fácil fazer esse tipo de aposta em momento tão devastador. Sinto-me, às vezes, cansada de dispende o que há de mais vibrante em nós para, sem descanso, sobreviver às reiteradas violências que vão perfurando nossas corpas. Nossas gentes sobreviveram e sobrevivem com arte; não há dúvidas de que são fortes e rExistentes, como bem afirma a vida da vó Donila e a poesia da ativista guarani e psicóloga Geni Núñez. Contudo, temos tido pouco espaço para exercitar a autonomia de decidir como vivenciar toda a potência de explodir em vida que nos compõe.

Eu sou forte,

mas não queria usar minha força apenas para aguentar o sofrimento,

queria usá-la para o tanto de alegria que desejo viver.

Se sou resiliente, queria poder utilizar dessa habilidade para me adaptar a mudanças maravilhosas.

Eu aguento muita coisa,

mas queria aguentar a ternura dos filhotes, a beleza das manhãs e o doce das frutas.

Eu suporto e acolho muito,

mas queria dar suporte também à felicidade das minhas amigas.

Sou paciente,

mas queria a paciência de uma espera saltitante.

Eu amo muito,

mas não queria que provar isso implicasse em sofrimento, renúncia e sacrifício.

Provo que amo festejando a vida e autonomia, provo que amo afirmando quem e como sou.

Força, paciência, amor, resistência...me recuso a aceitar que todas as habilidades de meu corpo-mundo devem servir à dor e ao sofrimento.

As lutas são pela vida e alegria muito mais do que contra qualquer coisa.

"O que mata nossos adversários é sorriso", como nos ensina o grande

mestre Cacique Babau.

[Geni Núñez, Guarani]

Assim como Geni, desenhamos em traços firmes que não nascemos e não queremos apenas sobreviver lidando com a dor e o sofrimento, a gente quer viver, isso sim, com beleza. A riqueza que nutrimos, com entusiasmo, queremos vivenciá-la dando passagem às alegrias que queremos viver no contágio produzido pelo contato com as cores múltiplas, com sons e o voar dos pássaros; com os cantos diversos das cigarras anunciando bons presságios; com as infinitas intensidades de verde presentes nas matas; com variados contornos e entes nas montanhas; com o dançar e cantar do vento, do sol (e à noite da fogueira) aquecendo a corpa sedenta por aconchego; com o plantar, aguar e acompanhar o germinar, o crescimento e a colheita das hortaliças e frutas; com o coaxar dos sapos à noite; com o banho infinito nas águas mornas do Araguaia e as picadas terapêuticas dos peixinhos~curumins; com o pouso e balanço na rede~colo que acolhe; com gargalhadas gostosas daquelas que amamos, o abraço, o ‘xero’, a escuta amorosa, o escutar...; saboreando os deliciosos murici, bacaba, cupu, açai, caipirinhas de sabores diversos, jambu, peixes, dobradinhas, chambari... porque “As lutas são pela vida e alegria muito mais do que contra qualquer coisa”, não é, Geni?!

Enfim, são tantas as motivações e querereres para se ater, que o grito de basta a represamentos contidos na garganta por gerações anseiam por explodir em alto e bom som. Não queremos tronos que nos honrem enquanto inquebrantáveis, queremos sim, e acima de tudo, que nos larguem de mão para que possamos (poder)²¹³ viver com beleza, como a Pachamama sonhou para nós, bem como lindamente comunica Kaká Werá no evento já citado neste trabalho (2021).

E, é assim mesmo, nós e “eu” se confundindo e compondo um rio, rio esse que conserva a dimensão de ser composto por inúmeros riachos/igarapés/córregos. Somos muito mais que experiência de dores, “as lutas são pela vida e alegria muito mais do que contra qualquer coisa”, repetimos.

²¹³ Verbo poder conjugado na primeira pessoa do plural do presente subjuntivo. O que se quer afirmar aqui com o uso da expressão ‘poder’ é: ao invés de ‘poder’ experimentar viver com beleza, pessoas originárias e africanas/negras, ainda hoje, precisam se ater em sobreviver à barbárie que produz incontáveis assassinatos, como os que se configuraram na chacina de Pau D’Arco/PA (policiais civis e militares executaram ao menos 10 trabalhadores rurais em maio de 2017), na chacina de Jacarezinho/RJ (policiais civis mataram ao menos 25 pessoas em maio de 2021) e nas que se deram contra nações originárias (e continuam acontecendo reiteradamente), principalmente às nações em situação de isolamento. Ou seja, estamos nos referindo a reivindicação primária de ser compreendida enquanto ente/gente para que, assim, seja possível ‘poder’ continuar vivendo. Ora, isso não é, ainda, tentativa de furar produções subjetivas que insistem em afirmar determinadas vidas como figuras monstruosas, portanto, passíveis de serem exploradas e/ou mortas?

rindo por dentro
fingindo
espanto? quebranto... quizila...
Ifá, com você,
eu vim do mar
do amar
gor eu podia saber de cor
a dor
me chamar de errante
me ceder ao feitor
eu podia ser só
matéria turva
memória podrejante em rio-curva
mas mais:
sou carne crua
línguafiada
mente assentada
y pele... pele! agô,
minha
Pele: tu, es
Cura
alimenta de um tanto minhas fundura...
quebranto... quizila? banzo.
quelê / acalanto / roncó / irê:
Orí forte > plexo convexo >
Ofá rumo:
Sorte
Calmaria
tecnologia ancestral
y força
que axé, princípio vital fim y meio,
é força

é que de onde que eu vim é assim: cê deita a cab
eça bem pra trás y parece que tudo é só azul
de beira a beira [...]
[Lundu, Tatiana Nascimento]

Fazemos, nessa vivência.texto, o movimento do banheiro, em ondas contrárias ao curso do rio cuidamos do quebra.nto, esse efeito do olhar mutilador que almeja fazer querer ser e pertencer o que jamais será permitido: ser branco. O quebranto é efeito da quebra, essa que

produz sensação de ausência de força vital, solidão, suspensa no ar está prestes a despencar em um abismo branco... O olhar [prática eurocêntrica] que nos faz perder de nós é quebra, mutilação, apequena[mento].

No movimento para/de encontro com nossas ancestralidades, com forças criadoras originárias, com o reencontro com o Axé (força/princípio vital que advém de tudo que é vivo e tudo realiza), abrimos possibilidades de (re)encantamento de nós, portanto, de cura. Ao deitar a cabeça para trás, no encontro com nossas ancestralidades, memórias se refazem e inspirações ressurgem.

Certo dia, pedi para a tia Eliete algo manuscrito por minha avó materna, a Donila. Ao pensar a respeito dela ter sido analfabeta até aproximadamente seus 40 anos de idade, senti saudade e curiosidade de ver novamente sua letra. Minha tia encontrou uma lista de compras e me enviou a foto, que me emocionou muito. Ela fazia questão de escrever e ler, ler em voz alta para também comunicar alegremente ao mundo que sabia interpretar aqueles códigos que, outrora, lhes foram tão negados. Para nossa surpresa, a tia Eliete encontrou também um caderno de rezas escritas pela vó. Ela foi do candomblé, benzedeira/curandeira e parteira ao longo de boa parte da vida e, na velhice, “converteu-se” à uma das igrejas evangélicas mais conservadoras em Palestina do Pará. Com isso, distanciou-se de parte das práticas de cuidado que fazia tão bem e era referência local. No entanto, antes dessa passagem, escreveu rezas que curam com o propósito de passar para a filha mais nova ~ escolhida como sua sucessora na arte de tratar as pessoas, a herança.dom. Guardou o caderno em uma pasta junto com documentos e não se desfez dele mesmo após se tornar evangélica. Com sua morte, a filha herdeira, também evangélica, guardou a pasta e, devido às dores do luto, não voltou a abri-la. Meu pedido fez com que voltasse a ela e encontrasse o caderno.ensinamento desconhecido.

Quase dois anos após esse contato fui à Palestina e pedi para conhecê-lo. A tia Eliete prontamente o apresentou a mim. Passei a folheá-lo com ajuda dela, que foi me explicando o modo das rezas, como se fazia, a sequência e em quais ocasiões cada uma era feita. Ao final, a perguntei se gostaria de permanecer com o caderno e logo me disse que ele poderia ficar comigo. Assim, tornei-me herdeira de conhecimentos e práticas de cura deixados por ‘minha’ avó. Após esse encontro passei alguns meses sem conseguir abri-lo novamente. Senti vontade de pausar um pouco os passos para poder entrar em contato com meus interesses, disposições e limites com relação ao que está se abrindo nesse momento.

Minha tia falou da saudade, do contato com o sentimento de tristeza ao se deparar com materiais da mãe, também de ter recordado o quanto ela era sábia e como aprendera com ela a sobreviver a experiências duras, reinventando-se a partir delas. A sabedoria que a vó cultivou ao longo da vida e recebeu também de entidades, compartilhou em forma de práticas de cura com quem a buscou para esses fins. Ao me mover no sentido do banzeiro, entro em contato, também, com essas belezas que formam meu chão. Não estou mais tão suspensa no ar e, com isso, percebo a necessidade de desacelerar para sentir esse território. Nossa ancestralidade, nossos saberes, nossa pele pigmentada são pistas para nossa cura, concordando com Tatiana Nascimento na poesia acima.

Retomadas e autodemarcações têm sido movimentos cada vez mais frequentes entre nações originárias da Pindorama, inclusive por meio do acesso à educação formal, imposta como compulsória por projetos estatais colonizadores às nações originárias. Ao invés de esperar por forças políticas herdeiras da colonização demarcarem territórios ancestrais, nações como a Tupinambá têm se adiantado a processos morosos e realizado autodemarcações.

Inspiradas nesses levantes, pessoas conhecedoras de sua ancestralidade originária têm se mobilizado no sentido de fazer pesquisas possíveis por suas etnias e encantar aquela fagulha de fogo quase adormecida em si. A busca por etnia, no entanto, torna-se mais difícil para muitas de nós que, devido aos vários massacres acontecidos (dentre alguns que citamos nesse trabalho), sofremos consequências devido a apagamentos forçados ao longo de gerações. Em consequência disso, sobreviventes de barbáries praticadas por sucessivas gerações colonizadoras tentaram, estrategicamente, camuflar-se em meios brancos para que pudessem continuar existindo. E aqui nos deparamos com uma camada do processo de apagamento étnico: para sobreviver em meio urbano foi necessário tentar não se parecer tanto com “índio”.

O tema retomada é bastante complexo, principalmente diante da problemática que é viver numa sociedade marcada por tantos genocídios, onde a apropriação e infiltração ~ seja para satisfação individual de busca por suposto bem-estar, por exemplo, seja para minar modos de ser no mundo (destruindo por dentro) ~, são marcas recorrentes dos modos coloniais permanecerem tão ativos em nosso meio. Nesse sentido, indígenas têm problematizado certos movimentos de retomadas que desconsideram a importância de o pertencimento (a vivência) ser coletivo, ou seja, étnico; e que não estejam, ou não se comprometam em lutar com eles/elas nas lutas que estão travando. Para essas, e concordo, não existe um homogêneo indígena a pertencer, há etnias com diversas expressões que estão relacionadas a modos distintos de estar no mundo. O contrário de um movimento que não considera essas riquezas, deslegitima a

imensa quantidade de nações e, portanto, desqualifica a diversidade de culturas presentes, nisso que reduzimos quando nos referimos a ‘indígenas’ – um homogêneo do que não seria branco, preto, pardo, amarelo...

Fazer movimentos em prol exclusivamente de uma demanda individualista de autoconhecimento (uma roupagem da tentativa de resposta para a pergunta estéril ‘quem sou eu?’) e de busca por um remédio milagroso (espiritual e/ou medicinal) para viver-bem (também paradigma individualista e consumista) em meio ao ‘fim do mundo’, pode ser mais uma prática racista, genocida, epistemicida e mercadológica/capitalista. Genocida e epistemicida porque, geralmente, esse tipo de aproximação consumista e desimplicada é acompanhada de apropriação, que invalida quem e como foram construídos aqueles conhecimentos. Esses usos, portanto, tornam dispensáveis a vida e a participação, enquanto autores, daquelas/es que os forjaram.

Posto isso, como fazer movimentações efetivas de retomadas que estejam implicadas com a vida/luta de pessoas originárias e africanas, com uma ética “contra-colonizadora”²¹⁴ como a do “Levante pela Terra”²¹⁵? Nesses processos, como considerar tanto questões legítimas postas por ‘indígenas’ com relação às implicações étnicas (do viver enquanto coletivo), quanto especificidades referentes a impossibilidades de traçar mapas genealógicos até que se chegue à(s) etnia(s) de seus ancestrais?

Fazer o caminho de volta, retornar para casa e encontrá-la arrasada é uma grande possibilidade diante dos 522 anos de colonização sem trégua que nações originárias têm vivido no Brasil colonizado. Muitas vezes, encontrar o grupo étnico implica em entrar em contato com eles significativamente afetados por práticas colonizadoras predatórias, que afetaram culturas religiosas, linguísticas, costumes alimentares e os colocaram em situação de miseráveis, pedintes do básico para viver. Com efeito, os tornaram mais suscetíveis a ponto de acreditar que podem ser mercados do pouco que lhes restou.

²¹⁴ Para Nêgo Bispo, contra-colonização são “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (SANTOS, p. 47, 2015).

²¹⁵ Movimento nacional de nações originárias reunidas em acampamento por mais de 20 dias em Brasília. O chamamento de levante acontecido em junho de 2021 mobilizou nações pelo país em favor da vida e contra o PL 490 (já mencionado aqui) e o Marco Temporal. Esse último prevê delimitação de tempo para que se possa reivindicar demarcação de territórios. Ou seja, seria possível ocupar e exigir demarcações desde que os povos estivessem ocupando os requeridos territórios na data da promulgação da Constituição Federal de 1988. Essa tese, portanto, desconsidera toda a história de massacres, expulsões e roubos de territórios originários ao longo dos então quase 500 anos de invasão portuguesa à Pindorama que levaram, portanto, a não estarem presentes nos territórios na data da referida Constituição.

Ao fazer o movimento de volta para casa, podemos nos deparar, também, com a destruição de áreas imensas de babaçuais, com associação local de mulheres quebradeiras de coco babaçu desarticulada, pessoas desestimuladas para plantar o necessário para se alimentar e obter renda, para cultivar plantas medicinais e fazer remédios caseiros. Podemos ainda nos deparar com crateras feitas por garimpos e mineradoras (como a macabra ‘Vale’) e o sistema capitalista se mostrando eficaz em se fortalecer sobre os escombros produzidos pela colonização.

Sim, práticas predatórias como o garimpo/mineração são feridas abertas em nós. Além da dedicação à lavoura (talvez mais frequente realizado pelas mulheres), periodicamente homens se deslocavam para garimpos.

*Quando a draga queen aportava no barracão, íamos buscar papai.
Ele sempre nos encontrava sorridente com uma pepita de ouro.
Aquele ouro me deixava feliz porque mamãe e papai sorriam mostrando
os dentes.*

*Durante nove anos,
eu tive o afeto de meu pai.
Mas ele enlouqueceu,
como todo homem do ouro
que não escapa da maldição
de matar os outros envenenados aos pouquinhos.*

*Enquanto meu pai ficava cada vez mais rico
mais o rio-gente morria, bem devagarinho, sufocado pelo mercúrio.
E quanto mais morria,
mais gentes-árvore, gentes-peixe, gentes-barranco, gentes-gente morriam
com ele.*

*Até que um dia foi meu pai que morreu
primeiro, de tristeza;
depois, da vida mesmo.*

*Agora eu sei: a felicidade de meu pai não era boa.
Hoje eu sinto que toda felicidade que não é boa, depois mata.
Foi assim com o meu pai.
São as mesmas as histórias que eu escuto dos homens de ouro:
Se tornam outros, ocos, pouco.*

Outros, ocos, poucos.

Outros, muito ocos, pouco, e depois morrem.

Queria que não fosse verdade, mas é.

[Trudruá Dorrico ~ Eu sou macuxi e outras histórias]

Para explorar entes, é condição estar em certa medida desraigado delas. Prática predatória como essa tende a aprofundar a fissura, essa produtora de vida pouca, porque oca de ligação com processos vitais. Além das crateras deixadas pela mineração, há também aquelas marcadas em nossas corpas.terras, que foram identicamente exploradas por práticas predatórias patriarcais. Esse tipo de intervenção predatória atravessa e impacta nossas corpas de modo a experiênciar.mos como espaço/tempo capaz de produzir violências, o que antes considerávamos ‘casa’. Forças instaladas onde vivenciávamos fartura e acolhimento, tornou-a (e nossas corpas também) lugar a ser afastado como tentativa de sarar feridas.

O Projeto “DNA do Brasil”²¹⁶, coordenado pela antropóloga Laura Moutinho, é um raro ponto aparentemente fora da curva da produção científica ocidental, que historicamente tem embasado políticas públicas higienistas racistas. Nos dados da pesquisa apresentados recentemente (junho de 2021), consta que até o momento foram sequenciados e analisados o DNA de 1247 pessoas no Brasil. Desses, 75% de herança genética paterna é europeia, sendo 14,5% africana e 0,5% indígena. Ora, o que essa área de conhecimento está sistematizando e tornando oficial é o efeito da barbárie colonizadora em nosso DNA; ou seja, a origem do escarnio aclamado como sociedade miscigenada. Se temos herança genética paterna com predominância europeia e com ínfimos componentes genéticos indígenas – sendo que até o século XVII a população branca europeia existente no Brasil correspondia apenas a 10% da população –, isso aponta para a dimensão avassaladora do massacre de indígenas do sexo masculino e o estupro de mulheres indígenas.

Isso me faz lembrar da indignação sentida ao ouvir relatos a respeito do estupro de mulheres, por forças militares durante a repressão à Guerrilha do Araguaia. Narrativas assim me despertaram interesse para pensar mais a respeito dessa arma de dominação feita através da violação do corpo da mulher. Ao ler alguns textos a respeito de guerras, fui percebendo que era comum, até ‘cultural’, que homens estupassem mulheres sob seu domínio. Comecei a pensar a respeito das violências praticadas contra a terra e, por conseguinte (quase que

²¹⁶ “Como nosso DNA prova que nação brasileira foi produzida na desigualdade”. Disponível em <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2021/06/16/filhos-da-violencia-colonizacao-marcada-por-estupros-marcou-o-nosso-dna.htm> . Acesso em 19/06/2021.

intrinsecamente), às mulheres. O estupro colonial, que se dá no corpo da terra e no das mulheres, intenta levar à morte dimensões de nós e ao extermínio físico dos homens.

Quando, baseada nos dados colhidos, a pesquisadora Laura Coutinho afirma que o “estupro é uma arma de guerra e é também uma forma de incorporação de outras sociedades” e que “as mulheres são parte constitutiva do processo colonial”, veio-me de volta a questão que foi ficando solta pelo caminho. Essa arma perversa é um meio de fazer minar forças originárias e tradicionais, na medida em que, além de tornar objeto o dominado, ao engravidá-lo (e o aborto não ser bem-sucedido), borra barreiras de nós e dos demais. Passamos, em certa medida, através dessa sofisticação, a ser colonizados e colonizadores ao mesmo tempo. O sangue branco/modos brancos passam a estar entre nós (e em nós) determinando o que é virtude (cristã) e o que é selvageria (ausência de ‘civilização). O inimigo que nos ataca e precisa ser combatido, torna-se difuso.

Voltar, portanto, requer pensar nessa dimensão predadora e exploradora que faz parte de nossa história e pode atuar em nós. A própria produção social de certas existências como categorias sociais miseráveis também funciona como meio de vender a crença na extração desordenada, como forma de superar tal condição. Envenenam entes tornados restos aptos para o descarte, enquanto grupos sociais se alimentam das devastações causadas para ampliar seus braços de controle e obter cada vez mais lucros.

Os processos de retomadas, portanto, são dolorosos, porém podem ser curadores. A vida e o território são indissociáveis, “pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade” (ARTICULAÇÃO, 2019; TAVARES, 2019), ensinam mulheres originárias. O que decorre da perda e violação dos territórios, continuam, “é a perda do sagrado e do sentido da vida” (ARTICULAÇÃO, 2019). Ao se deparar com a terra arrasada e com entes que, apesar de tudo, não desistiram de viver de acordo com modos ancestrais que conclamam a coexistência de infinidades de entes, saímos da zona de indigência étnica (tão cara aos poderes dominantes racistas). Com isso, tornamos viável juntar arcos e flechas, maracás, canetas e papeis, enxadas, machados e cacetes, facões/terçados, câmeras fotográficas, gravadores de voz e vídeo, redes sociais (...), no fortalecimento de labutas em curso na Pindorama há pelo menos meio milênio.

Pessoas contagiadas por ações realizadas por indígenas ocupando lugares de destaques em diversas artes, ativismos, literatura, universidades, redes sociais e etc., têm se aglutinado em grupos de estudo, tramado e agenciado vivências e experiências coletivas e, acima de tudo, têm

se somado a lutas dos Povos Originários da Terra Pindorama em Levante. **Aglomerando** com elas, vou afirmando práticas de retomada e de autodemarcação de minha/nossas corpos.territórios, a fim de produzir, nelas, marcas fluidas do que almejamos vivenciar. Ao invés de precisar se camuflar para sobreviver, viver com beleza estando com os pés quão raízes na terra, e a cabeça quão galhos abraçando o máximo de imensidão possível.

Nesses caminhos de retorno, como apontamos logo acima, não nos deparamos apenas com mortes provocadas por gentes comedoras de terra (KOPENAWA, 2015). Em meio à terra arrasada há vida selvagem pulsando (“não passível de orientação”... opa, quero dizer, não passiva ao ponto de ser civilizada). Ela está nutrindo e inspirando pessoas como Alessandra Munduruku, por exemplo, importante liderança desse povo, hoje localizado em território paraense. Durante fala feita ao então presidente da Funai, (FORA) delegado Marcelo Xavier (aliado de grileiros de terra, madeireiros e garimpeiros), ela afirma que agentes adeptos do des/envolvimento estão ameaçando e matando aquelas que defendem a vida e seus territórios. Quem permanece estranhando o modelo imposto como progresso segue sendo acusado de atraso, conseqüentemente, perseguido e barbaramente morto, como está acontecendo com Alessandra Munduruku, que tem sido ameaçada de morte há alguns anos.

Esse des/envolvimento tão defendido por alguns, inclusive assassinando toda e qualquer vida entendida como obstáculo, aponta Alessandra Munduruku, tem levado entes a: ‘beber água suja, ficar doente, com muita pista clandestina nas áreas [clareiras abertas em territórios para pouso e decolagem de aviões daqueles que exercem atividades predatórias clandestinas], existência de doenças no território [...]’. Esse tipo de des/envolvimento, segundo ela, não as interessam, por isso são atacadas incessantemente. ‘Nos acusam de não pensarmos sobre o desenvolvimento. Pensamos sim, mas o desenvolvimento [que comporta] água limpa, floresta em pé, com os territórios demarcados. Pensamos sim no desenvolvimento que envolve a todos e que não comporta ameaças’, não obrigados a seguir cegamente regras das gentes desterradas e predadoras²¹⁷.

Ora, essa voz da Terra é possível aparecer com tamanha propriedade e beleza, desde que a pessoa que a profere, minimamente, a experiencie compondo-se organicamente com ela. Assim, sabiamente, é possível estranhar modos desconectados e questioná-los com intensidade.

²¹⁷ Essa fala foi feita ao longo do Acampamento Nacional indígena “Levante Pela Terra” que aconteceu em Brasília nos dias 08 a 30 de junho de 2021. Na primeira tentativa de conversa com o então presidente da Funai, nações em Levante foram recebidas violentamente por militares designados para impedir a entrada. No dia seguinte, após pressões, ele recebeu apenas a comitiva Munduruku, ouviu somente a liderança Alessandra e deixou a sala interrompendo a fala de um cacique.

Estamos numa sala fechada e eu não escuto a natureza [...] Mas na nossa terra a gente ouve, a gente escuta os pássaros cantar, a gente escuta a cachoeira, a gente escuta os peixes boiando, a gente ouve as crianças brincando, o choro de criança... pra você pode ser chato, mas para nós é vida [...] queria que o senhor pisasse no chão [retira as sandálias dos pés e fica descalça]. Aqui eu não consigo sentir a terra, eu não consigo sentir o cheiro da natureza. Eu queria que o senhor chegasse lá numa floresta e a ouvisse, ouvisse o que ela tem para te ensinar [...] eu queria que o senhor entrasse no território e fosse recebido com dança, cânticos, com mingau, com as bebidas tradicionais. E aqui a gente é recebido com bala, com vários policiais como se a gente fosse bandido. Qual ameaça nós temos [ou representamos]? Porque estamos defendendo a nossa casa, nossos filhos...? (ALESSANDRA MUNDURUKU)²¹⁸

Aqui, talvez, esteja o grande problema: uma mulher Munduruku, de aproximadamente 1,50m de altura, estar diante do presidente da Funai e falar tão firmemente sobre a gestão do órgão indigenista estatal que acolhe madeireiros e garimpeiros com gana de explorar territórios indígenas e que, por sua vez, não as recebem (nações originárias) em suas reivindicações. Para agentes de forças que funcionam sob lógicas antropocêntricas e colonizadoras (racistas, patriarcais, misóginas, xenofóbica, homofóbicas, transfóbicas, capacitistas...), a postura de se colocar diante de um agente como tal, em nome de coletivos que não reivindicam propriedade privada, é considerada insana. Contudo, porque imbricada qual teia (ou rede) com éticas existenciais ancestrais, ela.nós.Munduruku se agiganta para afirmá-la.

Retornando, deparamos-nos também com vivências como as apresentadas por Sueli Carneiro (2005, 2018) ~ e aliadas ~, que estão debruçadas em problematizar processos educacionais colonizadores (racistas e classistas) e implicadas em pensar meios de torná-los territórios de fortalecimento e encorajamento a pertencas ancestrais. Assim como nos encontramos com conhecimentos vivenciais da comunidade quilombola Saco-Curtume, no Piauí. Na década de 1960, Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo (2020), importante sábio dessa comunidade, foi escolhido por sua comunidade para ingressar na escola para conhecer e traduzir para seu povo a linguagem escrita, que estava quebrando com acordos orais firmados entre seu povo. A partir da década de 1940, os contratos orais feitos por membros da comunidade quilombola passaram a não ter importância para os brancos e esses começaram a chegar e a comprar terras à revelia da comunidade. Até então, narra Nêgo Bispo, não existia gente ser dona da terra e, sim, viventes que pertenciam a ela (“nós somos daquela terra”, é como recorrentemente se afirmam).

²¹⁸ Fala proferida por Alessandra Munduruku e transcrita livremente por mim. A manifestação oral se deu na mesma circunstância da mencionada anteriormente, ou seja, diante do então presidente da FUNAI e durante o ACAMPAMENTO TERRA LIVRE, em junho de 2021.

Antes de ingressar na escola dos brancos, foi ensinado e formado pelas mestras e mestres acerca do que ele chama de atividades da comunidade. Quando concluiu a 8ª série, seus mestres entenderam que ele já poderia ser tradutor e o retiraram da escola. A partir de então, passou a traduzir para seu povo o que estava escrito nos contratos que determinavam sobre como eles deveriam viver e, para fora do quilombo, levou a afirmação da vida coletiva em consonância com a modalidade de relação que tinham com a terra, tornada arbitrariamente propriedade pelos brancos.

Assim, para enfrentar a situação que ameaçava seus modos de viver, ele foi escolhido para traduzir o código predador dos brancos, que permitia chegar tomando terras onde a comunidade e seus antepassados viveram, e tradutor, para o mundo branco, do pensamento inerente ao seu povo. Esse tem sido um ofício exercido por Nêgo Bispo até hoje, principalmente com o objetivo de, através da ferramenta da oralidade, transmitir para os seus, ensinamentos que recebeu dos mais velhos. Dessa maneira, contribui fortemente para fortalecer o modo tradicional de ser e habitar o mundo de sua comunidade.

Nêgo Bispo chama de ‘amigos’, indígenas que pertenciam às terras daqui antes dos colonizadores chegarem e trazerem pessoas africanas escravizadas. Afirma que comunidades quilombolas disputam territórios com colonialistas, que primeiro roubaram terras de nações indígenas. Com esses últimos, conta o mestre, povos africanos estabeleceram relação de “aliança cosmológica” desde que chegaram ao Brasil, pois com eles “houve uma grande confluência²¹⁹ nos modos e nos pensamentos” (BISPO, 2020), devido à proximidade da qualidade de ligação com a natureza.

Como a concepção vivenciada pela comunidade quilombola piauiense Saco-Curtume nos inspira a experienciar? Como vivências forjadas na relação orgânica com entes cósmicas podem nos ensinar acerca de experimentações potentes em processo de levantes e retomadas? O que podemos aprender com vivências cotidianas, que apostam mais na confluência de conhecimentos ~ que a contra-colonização proposta por Nego Bispo nos instrumentaliza ~, do que na colonialidade ~ essa marca da continuidade da colonização hierarquizante e genocida atuando em nós (NUÑES, 2019)? Como nações amigas originárias e africanas/negras podem

²¹⁹ Confluência é uma ideia conceitual formulada por Nêgo Bispo a partir de observações de rios (sim, os rios ensinam). Para ele, essa é uma “lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, p. 89, 2015). Confluência é, portanto, a coexistência relacional, não-hierárquica, que se dá entre saberes inerentes e produzidos por todas as entes do cosmo.

confluir em vista da labuta por afirmação de espaços potentes e potencializadores de pertencas para ambas?

Ainda sobre caminhos para casa, reencontro-me com mulheres ribeirinhas de Palestina do Pará/PA ~ migrantes, sobre.viventes e rExistentes da repressão à Guerrilha do Araguaia, quebradeiras de coco babaçu. De mãos dadas com elas, co.teóricas dessa tese, narramos histórias e costuramos uma rede de memórias, que são, também, as de uma país rico, porque plurinacional ~ com diversas nações originárias, culturas e línguas.



Foto: Suely Gomes

No encontro com as mulheres quebradeiras de coco babaçu de Palestina do Pará, pude me reconectar com a sabedoria que não sucumbiu ao terror. Apesar da terra ter sido revirada, a nascente não secou. Aliadas ao poder da fertilidade *në rope*, preservada na floresta, aos conhecimentos adquiridos na labuta do viver, sobre.viveram e se reinventaram. Em desalinhos na arte de viver, fizeram da principal atividade de subsistência meio privilegiado de transmissão, atualização e forja de saberes.

Na foto acima está D. Romana, importante liderança do movimento de quebradeiras de coco babaçu de Palestina do Pará, e as netas em meio ao mato e a babaçuais. Ela segura o cabo do machado, enquanto ensina a neta mais velha a quebrar coco. Do lado, as mais novas, atentas, observam o gesto. Dessa maneira, D. Romana vai ensinando como labutar por aquelas bandas em meado dos anos de 1990. Durante o tempo em que ensina sobre a arte pesada da quebra do

coco para adquirir renda para subsistência (também certa autonomia, apesar de não ser tão visivelmente mencionada), transmite conhecimentos a respeito do espaço, do mato que pode ser medicinal, alimento, material para construção de casas e artesanatos..., bem como compartilha certos códigos sociais.

A atividade tem caráter educativo e pedagógico ao ‘ensinar’, por meio dela, crias a viverem e defenderem o necessário ao Bem-Viver (GOMES, SOUSA, 1995). Para essas mulheres, educação é transmitir conhecimentos capazes de instrumentalizar o viver em determinado contexto, com ferramentas adequadas para tal. Elas são portadoras, construtoras e multiplicadoras de conhecimentos sobre a vida, portanto, educadoras.

Desde esse lugar, questionam a educação formal. D. Maria da Luz, por exemplo, questiona o sistema escolar. Ela o chama de ficção, algo inventado talvez por quem não sabe de nada sobre o viver por aquelas bandas (idem); seu Ciço afirma que ensinam o mundo como ele não é. E faz muito sentido. D. Maria da Luz e seu Ciço questionam um ensino que não lhes diz nada com nada, não se parece com nada que diga respeito ao mundo em que vivem. D. Maria conta que cedo perdeu a vontade de estudar ~ será porque os conhecimentos transmitidos eram insuficientes para dar conta de seu viver? No entanto, no ato da entrevista, questiona-se por não ter sido alfabetizada, responsabiliza-se por isso e comenta que insistiu com as crias para que frequentassem a escola.

A auto responsabilização a que se refere D. Maria da Luz não deixa de ser efeito da produção social, que se desresponsabiliza pelo caminho de ensino desencantado dos saberes populares que seu Ciço chama de educação “que existe dentro da roça entre nós (ibidem)”. Além de se mostrar estéril, também se descompromete pelos efeitos produzidos por suas práticas descontextualizadas e universalizantes. Então, além de lidar com o peso de se entender analfabeta, a pessoa passa também a se ver com a culpa de não ter se submetido aos (tornados inacessíveis) códigos dominantes.

Processos educacionais que não valorizam saberes locais (ou seja, modos datados e localizados de estar no mundo) incitam à vergonha pela origem e, na esteira perversa disso, impelem ao interesse de pertencer àquilo que é ensinado, como condição para ser considerado ‘cidadão brasileiro’. D. Aureliana (ibidem) parece sentir o efeito destruidor dessa prática. Ela questiona se alguém sabe algo se não consegue ler. ‘Não’, afirma e se identifica enquanto tal. Quando perguntada pelas pesquisadoras sobre os unguentos que fazia, a prosa toma rumo diferente. Contou que era muito chamada para fazer remédio caseiro para a meninada, que

aprendeu o saber ‘curiando’ a mãe e a madrinha. As mais velhas foram lhe passando os conhecimentos e, daí pra frente, “eu estudei mesmo da minha cabeça” (ibidem, p. 23). As mais velhas lhe transmitiram saberes, que havia adquirido e aperfeiçoado, e ela, por sua vez, segura dos conhecimentos recebidos e da prática que exercia, pode atualizá-los.

A sábia D. Aureliana, ao subverter as produções subjetivas de não-saber, porque se é analfabeta, traz duas dimensões fundamentais para pensarmos: os conhecimentos referidos aqui são coletivos e vivenciais, portanto, contextualizados. Vivian Camacho ~ quéchua, boliviana, parteira, médica-cirurgiã ~ ao comentar a respeito de saberes indígenas e interesses sobre eles (muitas vezes mercadológicos, predatórios), afirma qual flecha certa: “saberes dos povos são para cuidar dos povos”²²⁰. Eles fazem parte de modos de vida coletivos, de relação com a espiritualidade; são estratégias locais e perdem parte de sua força se retirados para serem transformados em mercadoria. O efeito desejado acontece quando há comunhão e comprometimento efetivo e afetivo com modos de vida que os criaram, pois eles, na sua integralidade, é que curam. Os processos vivenciais e educacionais das mulheres quebradeiras de coco babaçu também são locais, coletivos e visam o Bem-Viver.

A sabedoria popular, portanto, é comprometida com a vivência comunitária e com a vida em sua mais alta potência. A labuta, nesse contexto, dá-se no e pelo coletivo, ensinam as quebradeiras de coco. A educação escolar, questionam, ao contrário de estar a serviço de genocídios e epistemicídios, deveria cumprir esse papel e contagiar para o interesse do bem-comum. D. Petronília, grande sabedora das coisas do mundo no qual estava inserida, bem como comprometida com o mundo que queria viver, indaga esse que se coloca hierarquicamente em lugar de superioridade. Para ela, saber ler precisa estar comprometida com a transformação de certa realidade. Pois é, talvez essa produção de conhecimento não instrumentaliza as pessoas para isso, mas apenas a fazer parte de uma ficção de superioridade egoísta e estéril.

Esses ensinamentos me fizeram lembrar da carta que escrevi para a avó Donila (Petronília) e que coloquei nesta curva. Nela, falo também a respeito de estar inserido ao meio (diferente de ajustado) de modo que facilite processos de enraizamentos. Através dele, nos sabemos/fazemos não apenas cunhãs e cunhantãs (humanes) e sim, também, ‘inajá roxo, açai’,

²²⁰ A referida afirmação foi feita por Vivian Camacho durante a aula 2 (Saúde e Interculturalidade) do “curso de Extensão Saberes Ancestrais e Práticas de Cura”. Aula disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AcQVqs4Fvc8>. Acesso em 23/07/2021.

bacaba, tucumã, pupunha, buriti’, ‘filha da terra encantada’, ‘com corpo que tem as curvas de seu rio e o barro das ribanceiras’²²¹.

No reencontro também com a avó doutora na arte de produzir conhecimentos comprometidos com o viver coletivo situado, vou doutorando-me no latifúndio acadêmico (que não foi pensado para gentes como nós), com o cuidado de não citar nossos saberes como auxiliares ou ‘complementares’, como dita certas ciências. Vou, em companhia de mais mulheres e alguns homens, apostando na tecitura de texto cujas epistemologias principais são as que nos compõem. Porque, como nos diz nossa querida e importante mestra Conceição Evaristo, não estamos aqui para ninar os filhos da casa grande, e sim, para ocupar o lugar próprio daquelas produtoras ancestrais de conhecimentos (lugar que lhes foi roubado).

Com um pé na academia, fui intuitivamente me aldeando e aquilombando. Eu não sabia, mas essas foram sendo estratégias de estar e permanecer nesse espaço sem que com isso me visse na condição de desqualificar minha(s) gente(s) e, conseqüentemente, a mim mesma para permanecer na academia. Era necessário inventar zonas de pertencimentos coletivos para não apenas estar na academia reproduzindo conhecimentos epistemicidas. Pelo menos no micromundo que forjamos, pude me enraizar e, assim, não precisei me mutilar para pertencer.

Em novembro de 2016, logo no início do mestrado, aconteceu a Ocupação UFF. Estudantes pelo país ‘a dentro’ ocuparam escolas secundárias e universidades em mobilização contra a aprovação da chamada ‘PEC do fim do mundo’ e ‘PEC do teto de gastos’ – PEC 241²²² – (CARDOSO, 2018). Em assembleia, o Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) da UFF aderiu pela primeira vez a uma paralização mobilizada por estudantes. Como modo de compor com a graduação em movimento já ocupando a universidade e, em parceria com eles, fizemos uma ‘tenda’ a “saúde na Ocupa”²²³. A ideia era construir um espaço de cuidado diverso com vivência de múltiplas práticas de acolhimento destinado a estudantes em ocupação. Nessas

²²¹ ‘Cunhatã’, música interpretada pela cantora amazonense Márcia Siqueira.

²²² O Projeto de Emenda à Constituição 241 (PEC 241/55, no Congresso Nacional tramitou com a numeração 241, e no Senado Federal, 55) determinava sobre a limitação dos investimentos públicos por 20 anos. Tanto na Câmara quanto no Senado a votação aconteceu em dois turnos, e o governo federal ganhou com uma larga vantagem de votos. As áreas mais afetadas com a aprovação da PEC (a votação final aconteceu em dezembro de 2016) foram a educação e a saúde que já demonstravam sinais que precisavam de maior investimento. Se até a votação desse projeto havia uma obrigatoriedade de investimento nessas áreas acompanhando o valor de arrecadação – sendo ao menos 18% da Receita Líquida de Impostos para a educação e ao menos 15% da Receita Corrente Líquida para a saúde – a partir de então, o valor investido passou a ser de acordo com o do ano anterior, tendo apenas reajuste pela inflação. O projeto se refere a gastos federais, mas passou a ter efeito cascata sobre investimentos em níveis estaduais e municipais (CARDOSO, 2018).

²²³ A respeito da Ocupação UFF e Saúde na Ocupa, sugerimos conferir a tese “Por uma ética feminista comunitária do cuidado a partir do corpo chão” (2021), de Elis Teles Caetano Silva.

composições, tive encontros muito enriquecedores que me ajudaram a estar na academia de maneira diferente, sentada no chão.

Na “saúde na Ocupa” conheci a mana paraense Danielle Miranda, que me inspirou e encorajou a cuidar de nascentes assoreadas, no que se refere a pertenças nortistas, amazônicas e paraenses. Aproximei-me afetivamente de Elis Teles, Gabriela Araújo (Okara Yby) e Maíra França, hoje amigas e parceiras. Elis me tocou pela escuta de corpo inteiro, Maíra também. Com elas quatro não me sentia mais sozinha na UFF. Com Elis e Okara, parentes de pertenças Funi-ô e Potiguara (respectivamente), compomos atividades.territórios que funcionaram como aldeamento vital para minha existência em local tão epistemicida (volto a esse ponto mais adiante). Após as durezas racistas vivenciadas nos colegiados, era necessário produzir beleza para nos abrigarmos e afirmarmos as epistemes que nos compunham.

Com a(s) Ocupação(ões), fomos retiradas das salas de aula e convidadas a ocupar espaços abertos e com saberes (produzidos por pessoas/comunidades pretas, faveladas, travestis/transsexuais, indígenas...) que geralmente ficavam de fora das aulas formadoras de profissionais ‘eficientes’ (para quê?, para quem?). À exceção das atividades desenvolvidas no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA), todas as demais foram convocadas a serem realizadas nos pilotis e abertas para todes que quisessem participar. E com os colegiados do PPGP não poderia ser diferente. Embora tenha havido resistência por parte de alguns professores, eles foram ocupados porque, e acima de tudo, a pauta em discussão naquele momento tratava da aprovação e viabilização da Política de Ações Afirmativas no programa.

A ocupação dos colegiados (que estavam acontecendo semanalmente), feita principalmente por estudantes da Ocupação Preta/UFF, foi decisiva nesse processo. A política foi aprovada (50% de vagas) e com destinação de 75% de bolsas estudantis (reservadas ao PPGP) para cotistas pretas, indígenas, travestis/trans e pessoas com deficiência.

Sou uma das poucas pessoas de Palestina do Pará/PA que se graduou numa universidade. Provavelmente eu tenha sido a primeira, ou uma das primeiras dessa cidade (e não da família) a fazer um curso de mestrado e, talvez, seja a primeira a fazer doutorado ~ o que aponta para uma desigualdade regional gritante. Desse modo, eu não quis (e não quero) continuar sendo a única, ou uma das poucas, na academia. Após a aprovação da política, decidi compor o Grupo de Trabalho (GT) Ações Afirmativas do PPGP, no qual estive até o final do mestrado. Juntas pensamos, principalmente, na efetivação da política para o processo seletivo do doutorado.

Ao final do ano de 2017, dei a ideia e mobilizei pessoas para a realização do “Curso Preparatório para Seleção do Mestrado de Psicologia da UFF”, direcionado a candidatas cotistas. A experiência de dois cursos preparatórios nos inspirou para elaborar o nosso. O mano paraense Anderson Pereira (estudante da Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ); Ernesto Xavier e Stefania Pereira (estudantes da Antropologia da UFF) compartilharam aprendizados obtidos com a realização dos cursos preparatórios que tinham construído nos seus respectivos cursos.

Convidei gente amiga e colegas para concretizar esse que se tornou um grande projeto. Compúnhamos em 8 pessoas o grupo organizativo ~ William Pena, Elis Teles, Lucila Lima, Tainá Oliveira, Aline Pereira, Stallone Abrantes, Angelo Márcio e eu ~ que construiu coletivamente o curso, além de grupos de leitores de projetos de pesquisa e intérpretes de libras. Tornamos-nos uma grande comunidade de aproximadamente 20 pessoas. Assim, com tanta gente compondo e com pouco mais de 20 pessoas inscritas, realizamos o curso ao longo de quase 4 meses. No ano seguinte, estudantes que tinham passado no processo seletivo assumiram o segundo curso preparatório. Nesse mesmo ano, tendo sido aprovado o edital com cotas para o processo seletivo do doutorado, chamei gente aliada (William Pena, Lucila Lima, Viviane Pereira, Camila Alves e Stallone Abrantes) para pensar e produzir o curso preparatório para o doutorado.

Um ano após a Ocupação Uff, convidei algumas pessoas para construir um evento para pensarmos a respeito dos efeitos da Ocupação/Ocupações e para reafirmarmos a importância da existência, na academia, de determinados saberes. E, assim, em outubro de 2017, fizemos o evento “I Encontro Ocupar-se de ocupar: saberes, práticas, produções e protagonismos na universidade pós ocupações-Uff”.

Em 2018, provoqueei Elis e Okara para realizarmos um pequeno evento na Uff. A ideia era fazermos uma tenda e disponibilizar livros de autorias indígenas, além de convidar algumas pessoas para rodas de conversas e expor artesanatos. E desse modo fizemos o “Bebendo na fonte: rExistências dos povos originários no Brasil”.

No primeiro semestre de 2019, como prática docente exigida pelo curso de doutorado, ofereci junto com Gabriela Araújo o curso livre “Expressões escritas e orais do *Teko* – modos de ser e viver – e do *Arandu* – conhecimento – de povos indígenas e produções de conhecimentos ditos científicos”. Ainda nesses processos de aldeamento e provocada por essa rica e bela experiência, propus às referidas amigas~parentes criarmos um grupo de estudos para

lernos, coletivamente, trabalhos de autorias indígenas. Nasceu, portanto, o grupo ‘*Arandu*’ para estudarmos inicialmente o livro “A queda do céu”, de Davi Kopenawa.

Aqui estamos, experimentando aldeamentos possíveis e [re]encantando laços com ancestrais e saberes migrantes~nortistas~amazônidos. Por meio dessas vivências, vou me re.fazendo sendo bisneta, neta e filha de quebradeiras de coco babaçu e, também, filha e sobrinha de professoras primárias com formação acadêmica. Minha mãe conta que quase não vinguei (estava sempre doente no início da vida) e que tive muitas dificuldades para aprender a ler. Aos 41 anos, persisto vingando, provocando e aprendendo a lidar com banzeiros e buscando facilitar aglomerações para, em mutirão, fazermos reparações necessárias. Reparções, no sentido que alinhavamos aqui, quer dizer retomar e autodemarcar terras, protagonismos de saber e fazer, espaços institucionais de produção de conhecimento (muitas vezes SOBRE nós), assim como fazer deles, e de nossas corpas, territórios que falem em nossas línguas. E, nesse caminho, dentro e fora da academia, vou me inspirando em várias mulheres, dentre elas Vivian Camacho, para imaginar uma espécie de cidadania. Ou seja, através de modos de viver de nossas ancestrais que tem a Pachamama como fonte de inspiração (e não a cidade/metrópole), forjar pistas de cuidados localizados.

Considerações a respeito de afetações sentidas ao longo de trajetos feitos em/por certo rio

O texto~homenagem [amorosa] às nossas grandes sábias avós, que dou passagem nesse momento é, acima de tudo, para dizer da alegria que vivencio por ter narrado uma versão tão potente de nós, porque (re)florestada. Sinto-me qual comunidade tradicional imensamente afetada pela perda de um ancião que, através da “Grande Avó” ao encontrar a “ancestralidade de seu povo”, volta a ter gosto pela vida e a querer festejar (POTIGUARA, 2014). Volto a vivenciar beleza em nossa ‘casa’ palestinese~paraense~amazônida~nortista, irmã do Maranhão e do Tocantins.

Assim, no contágio do refazimento do si.nós conduzido pela insubordinação de nossas sábias mais velhas, vamos vivendo a última curva desse rio (que, em alguns momentos, foi mais lagoa que rio) em que pude mergulhar. É assim que me sinto no final desse trajeto: com o corpo feito corpa vibrando, repleta de vida, em expansão, fluindo, alegre, enraizada, com asas ávidas de ares, orgulhosa de nossas trajetórias, orgulhosa de nós.

Estou fervilhando de ideias/projetos ~ encontro-me em vias de abrir um espaço cultural em Palestina do Pará chamado “Casa Petronília de Cultura”. Inicialmente, pretendo abrir uma biblioteca pública com livros, sobretudo, de pessoas originárias e africanas e bibliografia usada em provas como o Enem; proporemos oficinas de leitura e escrita. Além da biblioteca, ensejo construir uma horta no quintal com plantas/ervas medicinais e frutíferas enviadas e/ou trazidas por avós das crianças, adolescentes e jovens frequentadores da casa; as plantas da horta estarão acessíveis para uso no cotidiano dos encontros na casa (chás, sucos...) e para serem levadas, caso haja necessidade.

Adiante, a ideia é expandir o projeto com cursos de fotografia e vídeo retratando, especialmente, narrativas/conhecimentos de avós da cidade e/ou da micro-região (que são a história da localidade/região), bem como o Araguaia com suas belezas e desafios para mantê-lo (e também seus habitantes) cheio de vida e belo. Enfim, além de as fotografias se tornarem artes a serem vendidas, propor oficinas de artesanatos (com materiais locais e através de manuseio sustentável) que poderão ser vendidos no período de verão amazônico, onde o Araguaia tem recebido um número considerável de visitantes; com isso, participantes poderão adquirir alguma renda.

Tenho também estado às voltas com a questão da formação que queremos e precisamos em psicologia. Nesse sentido, pretendo amadurecer a ideia de contribuir construindo um espaço

de estudo/vivência destinado a estudantes e profissionais *psis* com um currículo compartilhado por nós, habitantes das margens.

As águas assim afetadas decorrem do que Maya Angelou chamou de efeito do encontro com sua casa, com suas raízes; ou seja, com o lugar de pertença. Os sentidos voltados para onde vim, diz ela, fará me admirar “com as montanhas que escalei, os rios que atravessei e os desafios que ainda me esperam pela estrada” (ANGELOU, 2019, p. 89). Essa casa não está lá atrás intacta e parada no tempo, o processo de escrita de nossas vivências tem o poder de mobilizar, atualizar e encantá-la. Em ribeirinhagem, acompanhando e vivendo um rio amazônico (originário e africano), em co.teorização com nossas mais velhas e escritos feitos, acima de tudo por mulheres, facilitamos fluxos capazes de renovar as águas de nosso rio.

Conceição Evaristo, no prefácio de mesmo livro, conta que, ao escrever, Maya Angelou ‘reconstrói’ uma “geografia afetiva” e a “dor vai sendo expurgada no momento da escrita” (EVARISTO, 2019, p. 11). Essa casa afetiva de agora, portanto, enquanto amazônica de pertencas acima de tudo originárias e africanas (racialização amazônica), é também efeito do movimento de afirmação de vida com beleza que teve/tem necessidade de tocar cuidadosamente em várias camadas que fui/vou conseguindo acessar.

Gostaria de não ter precisado escrever a respeito do processo colonizador e civilizatório, que cometeu (e continua cometendo) crimes bárbaros ao dizimar nações inteiras e levar tantas sobreviventes ao trabalho escravo, à mendicância e a viver sem território na própria casa, então invadida e saqueada. Como ainda é possível que continuemos tendo necessidade de contar essas versões que nos são tão devastadoras? Uma das armas de dominação usada pelo colonizador, afirma Ailton Krenak (2021), é apagar os rastros de barbárie praticada contra aquelas/es que se quis/quer destruir, bem como rExistências desses últimos. A busca insana por riqueza e poder, que levou ao genocídio de nações inteiras da Abya Ayala, à escravização de sobreviventes até a morte, ao assassinato muitas vezes intencional através de diversas epidemias e ao ecocídio, é simplesmente silenciada.

Com efeito, a história única (ADICHIE, 2019), ou se preferirmos, a história oficial, contará apenas a versão dos considerados vencedores. Para afirmá-la, dirá que a rendição à civilização fora sem resistência, pois ao reconhecer a superioridade dos colonizadores, os “selvagens” (tanto pessoas quanto as mais variadas vidas existentes no local) entregaram pacificamente seus territórios, abandonaram suas culturas, entregaram-se ao deus deles e, por

serem preguiçosos, recusaram o trabalho – o que teria obrigado os colonizadores a importarem africanes escravizados para trabalhar pra eles, contam ainda.

Essa história única transmitida desconsidera totalmente que os massacres de nações originárias levaram ao apagamento de memórias de nações ainda existentes e de incontáveis que foram extintas²²⁴; que a política (direta ou indiretamente) de Estado que visou o genocídio de nações originárias e o ecocídio se mantém, ainda hoje, fortemente atuante; assim como nega a história da Abya Ayla, habitada por diversos povos há milhares de anos antes da invasão, também nega a história dessas entes (KRENAK, 2021).

Foi difícil narrar sem cair tanto no erro de afirmar o sofrido como único modo de falar de nações originárias da terra, habitantes na Pindorama, de africanes em diáspora..., falar de nós. No entanto, mais distante ou mais próximo de mim ~ isto é, nos meios de comunicação de massa e em mídias alternativas, nos currículos escolares e/ou acadêmicos, em espaços de certos ativismos racializados ou não e nas trocas com pessoas racializadas próximas ~ percebo efeitos do apagamento do que aconteceu e continua acontecendo sobre nações originárias da Pindorama.

Certo dia, algumas pessoas próximas afirmavam que as gentes de nações indígenas estão em condições mais privilegiadas no Brasil, porque permaneceram em seu país (portanto não saberiam o que é ser diaspórica), porque têm direito cativo à terra e, por sua cor de pele ser menos pigmentada em relação a pessoas pretas, seriam mais facilmente aceitas e incorporadas pela sociedade brasileira que se quer branca. Práticas discursivas como essas dão conta do alcance de produções subjetivas criadas sobre túmulos aterrados de nossas gentes. Provocada por questões como essa, entendi ser ainda necessário contar nesse instrumento, que é também acadêmico (institucional), versões históricas que seguem sendo sistematicamente caladas e produzindo percepções equivocadas sobre nós e, conseqüentemente, práticas genocidas e epistemicidas.

Posto tudo isso, afirmamos ser necessário que, de vários lugares, mapeemos a dimensão do genocídio, do ecocídio, contemos o que colonizadores têm feito desde que invadiram a Abya Ayala, especificamente a Pindorama, os efeitos hoje de suas práticas... No entanto, isso não basta! É indispensável contar as tecnologias de labutas para afirmar a vida livre de exploração ~ estratégias essas que elites colonizadoras e beneficiárias desse sistema fazem questão de

²²⁴ Inclusive isso, devido às matanças não sabemos a quantidade de nações que foram totalmente dizimadas.

apagar, com objetivo de fazer sobressair e disseminar suas histórias dissimuladas de conquistas heroicas.

Beatriz Nascimento, ao afirmar que a História é como um campo dos considerados vencedores, também salienta que, por sermos de ‘muitas, fartas e fascinantes histórias’, não fomos vencidas. Com isso, nossas versões não são para contrapor às deles e sim para afirmar nossas histórias e labutas de muito anteriores à invasão disfarçada de descobrimento, que nos fizeram sobreviver e rExistir; dar passagem às riquezas, belezas, nos fortalecer e inspirar forjas potentes de existir (NASCIMENTO, 2018).

No ensejo da apresentação que fiz da dissertação, em 2018, a mãe contou que não imaginava que um dia eu chegaria àquele lugar, pois, quando nasci amparada pelas mãos recebedoras de minha avó materna parteira/benedeira/erveira, muitas pessoas acreditavam que eu não vingaria; ou seja, não sobreviveria, pois nos meus primeiros meses e anos de vida eu estava sempre doente, portanto, magra e bem pequena. O ingresso na escola, no mundo das letras e números, foi bem difícil. Já na chamada primeira série fraca (alfabetização), era castigada quando a professora entendia que eu era preguiçosa para ler e fazer os ‘dever’. Aprendi a ler apenas na segunda série, quando uma professora, a Leozina Oliveira Araujo, acreditou no seu trabalho, em mim e me levou com ela para estudar na série seguinte, mesmo eu não sabendo ler.

O investimento afetivo dela me marcou significativamente, a ponto de começar a mudar meu curso naquele ambiente que me era tão hostil. Por um tempo, continuei me arrastando qual jabuti, passando de uma série a outra obtendo resultados mínimos exigidos (o suficiente, no entanto) quando, na sexta série, algo se deu e passei a estar na escola de modo mais fluido ~ talvez porque tenha conseguido entender códigos matemáticos com a querida professora Benedita Silva, até então extremamente difíceis para mim.

Entrei na academia (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RIO) em 2006, aos 25 anos de vida. Nessa idade havia recém-saído da Vida Religiosa (VR) católica, onde vivi por 5 anos e meio, tinha morado no Centro-Oeste brasileiro e estava recém-chegada no Rio de Janeiro. Através de minha avó materna e a VR, tive significativa formação política antes de entrar no espaço acadêmico e isso, juntamente com experiências vividas ao longo de anos, fizeram-me habitar esse meio de modo mais estratégico desde mesmo antes da entrada.

Percebia que não havia muita formação para certas áreas de conhecimento formal (principalmente a área de exatas) e não tinha dinheiro para pagar um curso pré-vestibular (como

eu morava a pouco tempo na cidade, desconhecia a existência de cursos gratuitos e tinha certa urgência em fazer faculdade para, assim, poder melhorar minhas condições de emprego); por saber também da existência de alguns tipos de bolsas na PUC-Rio, decidi então fazer vestibular para esse estabelecimento de ensino. Como esperado, consegui nota mínima na prova e entrei na segunda chamada, pois não havia zerado nenhuma área do exame e eu era uma suposta pagante. Com a aprovação pedi dinheiro emprestado no trabalho (o qual paguei em algumas prestações) e com ele fiz a matrícula.

A partir de então, passei a estudar e marcar ponto na secretaria responsável pela concessão de bolsas; em vão durante um ano. As Irmãs (freiras do grupo a que eu pertenci e, então, minhas empregadoras) pagaram as mensalidades do meu primeiro ano e intercederam por mim junto à universidade. Desse modo, foi marcada a tão esperada entrevista com a assistente social e, conseqüentemente, a aprovação para bolsa integral que também me deu direito ao vale refeição, transporte, determinado número de xerox e um livro por semestre.

Até aquele momento, conseguia apenas fazer um lanche no horário do almoço porque não tinha condições de pagar passagens e uma refeição (precisava sair correndo da universidade para o trabalho e no ônibus, quando levava quentinha, tinha vergonha de comer o que geralmente era arroz com ovo; com o vale-alimentação passei a almoçar no bandejão nos intervalos das aulas). Com esses auxílios pude seguir a graduação de modo mais tranquilo, apesar de todas as questões relacionadas a ser uma pessoa com fenótipo tipicamente amazônido, do interiorzão do estado do Pará e sendo trabalhadora inserida numa universidade frequentada por estudantes e professores majoritariamente burgueses (logo, brancos/brancas).

Diante do imperativo de ter que escrever na academia, na graduação (em Psicologia), desde o projeto de monografia, não tive dúvidas de que queria conversar a respeito do que nos atravessava enquanto povo de Palestina do Pará ~ à beira do Araguaia ~, que compartilhava também certa história com populações habitantes de parte do Tocantins (antigo Goiás) e Maranhão. Na graduação tive o apoio amoroso da professora Andrea Seixas Magalhães, que me orientou cuidadosamente e me acompanhou com entusiasmo ao longo da escrita da monografia. Enquanto discente, desde o início de minha inserção nesse espaço, fui tentando estar de modo a me colocar o mais inteira possível; isto é, acompanhada de ‘minhas’ gentes e forjando meios de contar nossas histórias.

No curso de especialização em Psicologia Jurídica, que realizei na UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro) entre os anos de 2012 e 2014, fiz um certo desvio e falei sobre

resistências forjadas pelo GTNM/RJ (Grupo Tortura Nunca Mais/RJ). Certo desvio porque ações traçadas e efetivadas pelo grupo, como o caso “Gomes Lund e outros (Guerrilha do Araguaia)”²²⁵, a condenação do Estado brasileiro e os encaminhamentos feitos no Brasil após a sentença, reverberaram de modo a reposicionar moradores/as da região do Araguaia, no que diz respeito a falar mais abertamente de suas experiências ao longo da Guerrilha do Araguaia. Esses/as, inicialmente (e muitos até hoje), não foram percebidos/as também enquanto sobreviventes, no entanto, eles/as ~ com eles/as e por eles/as ~ vêm lutando em meio às várias camadas de invisibilizações racistas, classistas e regionais impostas.

Nesse (suposto) desvio necessário encontrei pessoas muito queridas como Paula Melo e a professora Heliana Conde, que só me encorajaram a continuar narrando nossas histórias onde quer que eu estivesse. Heliana, inclusive, me orientou amorosamente na elaboração da monografia e praticamente me encaminhou à professora Cecília Coimbra, ao cotidiano de luta do GTNM/RJ e, conseqüentemente, ao mestrado (iniciado em 2016) e ao doutorado na UFF.

No doutorado, desde 2018, observando a presença, no PPGP/UFF, de corpos mais diversos como discentes, estando como cotista, vivenciando recursos ‘novos’ para habitar esse que por vezes se manifesta de maneira bem hostil à nossa presença, a busca por continuar narrando nossas labutas não tem sido diferente, pelo contrário. No mestrado, busquei afirmar nosso lugar enquanto sobreviventes e resistentes locais da Guerrilha do Araguaia. Entendendo que a existência e a sobrevivência desses/as moradores/as havia se dado graças a heranças adquiridas e aprendidas das artimanhas ancestrais de nações originárias da terra, que as forjam para sustentar a potência de existir e também sobreviver aos terrores da colonização ininterrupta, quis, no doutorado, assuntar mais de perto nossas mais velhas e suas sabenças.

Durante idas à Palestina para estar com a família fui me encontrando com algumas mulheres que, em comum, tinham de algum modo vivido a Guerrilha do Araguaia. Com as Aparecidas, marias das águas, foi um encontro meio que aleatório, fora do contexto de pesquisa acadêmica e dentro de um cotidiano de encontros que se dão no terreiro da casa para falar sobre a vida. Foi apenas no meio da conversa que acordei para a dimensão daquelas experiências que estavam sendo compartilhadas por mulheres sobre suas mais velhas e a respeito do que era participado por tantas mais da região. Com elas, entramos em contato com o peso do patriarcado que pode levar (e nesse caso, levou) muitas vezes a desfechos trágicos; com processos de

²²⁵ CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS DA OEA. Caso Gomes Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) Vs. Brasil. San José da Costa Rica, 2010. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/atuacao-internacional/sentencas-da-corte-interamericana/sentenca-araguaia-24.11.10-1> . Acesso em 29/04/2022.

produzir fissuras possíveis em estruturas machistas; e o investimento no ensino escolar como uma das estratégias de se fazer brotar em meio às fissuras no muro que elas mesmas irromperam.

Com a Josefa, Zefa, antiga e querida parceira de conversas a respeito da Guerrilha do Araguaia, a conversa nunca era a mesma, sempre existia uma informação que ela ainda não havia contado. A cada encontro, motivação e estado de espírito dela e meu, o que acontecia por ali lhe instigava a trazer algo à tona... Zefa era um poço de experiências infindáveis. Ela tinha uma paixão especial e esse assunto estava sempre presente nos nossos encontros: ter labutado para aprender a ler e a escrever. Essa era uma condição para se salvar, para alcançar a vida tão sonhada por aquelas que não se contentam com uma vida pouca. No caminho para a libertação também foi, em parte, capturada pela política que embasa o sistema educacional institucional: enquanto mulher sem posses materiais e moradora de região remota do país, deveria saber o mínimo para ser esposa obediente, paciente e ter apressado por seus senhores. No entanto, mesmo diante de uma grade posta na porta de sua casa, não hesitava em contar histórias. Quem se aproximava dela sabia que não passaria menos de duas horas conversando. Se enchia de alegria quando amigos e estudantes apareciam interessados em suas histórias. E assim, a cada vez que contava, a água do poço se renovava e aumentava.

Com Raimunda vivenciamos a beleza da labuta que não a deixa sucumbir em meio à barbárie, força vital do Estado. Percebo-a se expandir de corpo inteiro quando relata a respeito da forja ‘de meios’ que traçou para sobreviver, como emprestar a malhadeira para o vizinho pescar e trazer peixe para que, tanto o núcleo familiar dele quanto o dela, pudessem se alimentar; e também quando conta alegremente que sustentou a filharada e, não somente isso, sustentou-a frequentando a escola e, ao dizer isto, se engrandece lindamente. Raimunda, contando com suas redes de vida, afirmou a vida que é beleza e abundância. Na contramão de toda essa força, o Estado investiu reprimindo. Enquanto narra a experiência de opressão e repressão vivida, seu corpo parece diminuir, voltar a um tamanho que por hora não é real. Ele fica enrijecido e os músculos do rosto aparentam querer sair, ganhar vida própria. O corpo não é dado obedecer a crueldades, ao terror.

Elizabeth nos marca pela intensidade com que narra sabendo a importância e dimensão das tecnologias criadas em meio à labuta própria de quem pertence ao sudeste paraense~amazônido~nortista. Os modos de viver apresentados por ela tem a ver, acima de tudo, com as diversas vidas habitantes da região e com a qualidade de relação com elas; ou seja, corresponde à existência de entes como o(s) Araguaia(s), o babaçu, o açai, o jabuti, a capivara,

a coruja ‘rasga-mortalha’... Como uma boa contadora de história com experiências em plantar, quebrar coco, comercializar seus produtos; professora primária, se vira para sustentar filhas, etc.; ensina com entusiasmo sobre como viver agarrada à terra ~ saberes que tornam suas/seus agentes intelectuais orgânicos, grandes sabidas/sabidos que vivem e transmitem orgulhosamente suas artes.

Com Lis~Bela vivenciamos o lirismo da vida inspirando beleza, mesmo quando não deixa totalmente de sentir as dores sofridas. A aposta de cura que ela faz se dá através da criação e manutenção de várias possibilidades de entradas e saídas, assim como as diversas portas e janelas presentes em sua casa. A terra oferta o que é necessário ao viver; nada mais nada menos que isso. Como cuidado de si.nós, D. Lis~Bela confia afetuosamente na força de sua fertilidade para que, e talvez mais forte que a dor, possa também sentir cheiros, gostos, cores, sons, temperaturas, texturas diversas que alimentam seus desejos por fazer o rio voltar a fluir.

Marcolina é uma força da natureza que se enfurece diante de qualquer ação recrudescedora que almeja barrar as forças de seu existir potente. Questiona veementemente práticas opressivas de Estado, que usam a privação de alimento (produção de miséria, portanto) e liberdade como justificativas para defender qualquer coisa que seja. Mulheres como D. Marcolina não foram (e não são) vítimas e sim mulheres capazes de causar banzeiros na ordem instituída e continuar a labuta ~ que aprenderam desde criança ~ quando imperava o terror de Estado na região do Araguaia. Graças ao labutar, ao ‘saber se virar’, elas sobreviveram e rExistiram/existem.

‘E eu faço parte, componho também esse rio’. Vou percebendo isto na medida em que as escuto e coloco em palavras escritas as sabenças delas manifestadas oralmente e no fazer cotidiano. Quanto mais escrevia, mais me expandia e, cada vez mais, fazia sentido o ‘meio’ de fazer pesquisa que havia inicialmente e intuitivamente afirmado. Ao longo do caminho o orgulho de nossa gente, de nós, tem coexistido com a sensação de ‘não saber escrever bem’ (seja lá o que isso significa), por não usar termos e conceitos rebuscados, por não citar certos autores considerados referências obrigatórias para abordar determinados temas.

Forças presentes em mim estão constantemente em disputa durante grande parte do percurso no doutorado. Eu tive sorte de contar com a parceria da professora e orientadora Cecília Coimbra; sim, sorte mesmo, pois poucas professoras de pós-graduações sustentam com tanto carinho e respeito apostas e processos de orientandas, sem deixar sobrepor suas referências habituais, supostas necessidades de programas de pós-graduação, assim como de

suas agências de fomentos por produtivismos exacerbados. Com os encorajamentos recebidos desde o mestrado, com aproximação cada vez maior com nossas gentes com histórias, costumes e sabenças (epistemologias) fortes e belas, posso dizer que o processo de escrita no doutorado tem sido o mais rico possível. Não o termino exaurida, pelo contrário. Sinto-me grande porque em parte, diante dos jogos de forças, pude continuar afirmando a aposta inicial feita em meio a dúvidas e vergonhas. Minha pequena nascente que faz um fio de águas ao longo do trajeto, encontrou seu rio.

A escrita capaz de dar passagem a processos de cura

Escrevo este trabalho com essa tonalidade

Porque o mundo que crio na escrita compensa aquilo que o mundo real não me dá. Ao escrever, eu organizo o mundo, ponho nele uma alça em que posso me segurar [...] Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas que eles contaram de mim, de você [...] Pra me descobrir, pra me preservar, pra me fazer, pra ter autonomia [...] Para me convencer de que tenho valor e de que o que tenho a dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que vou escrever mesmo que me ameacem pra não escrever. E vou escrever sobre as imencionáveis, sem me importar com o suspiro da censura e do público. E, por fim, eu escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho mais medo de não escrever (ANZALDÚA, [1981] 2021b, p. 52).

No silêncio das histórias não contadas a respeito das pessoas africanas, no vazio histórico produzido pela ciência, Conceição Evaristo (2020)²²⁶ diz criar e inventar ficções, cujo material literário é a experiência de coletividades negras. Os textos literários (ficcionais) que ela escreve, enquanto mulher negra escrevendo a partir de vivências negras, são tentativas de registrar história não contada e construir sentidos para não cair nos horrores que tentam nos aprisionar e nos fazer acreditar que somos.

Sim, também narro histórias contadas por nossas mais velhas e as que são lembradas por mim. Nas lacunas feitas pelo terror uma força que escreve também em mim se apresenta e, intuitivamente, vou tecendo e desfazendo alguns nós. E o fazemos mesmo que os olhos ‘brancos’ não queiram realmente nos conhecer e não nos autorizem a fazê-lo (ANZALDÚA,

²²⁶ Entrevista concedida por Conceição Evaristo ao canal Leituras Brasileiras, em 06 de fev. de 2020. Programa: Escrevivência. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>. Acesso em 16/10/2022.

[1981] 2021b), mesmo quando espaços acadêmicos, por medo de perder hegemonias, sugeriram a necessidade de mudar regras do jogo e dizem bastar de narrativas, pois palavras seriam representações. Mas que tipos de narrativas o mundo branco já está saturado? O que se busca silenciar e manter em desvantagem quando querem mudar o jogo, inventam outras regras e aprisionam termos em conceitos estéreis de um pensamento desgarrado de vida? No percurso desta tese temos buscado driblar essas forças empobrecedoras próprias do pensamento único.

No início deste trabalho, a cacica Dejanira ensina que a dança ao redor da fogueira e a fumaça que sai dela e do cachimbo afastam forças que não fazem bem; nações como Krenak e Munduruku afirmam que o rio é ancestralidade que fala, ensina, orienta, sente...; Beatriz Nascimento defende que nossas versões não são para se opor às oficiais e sim para mantê-las vivas entre nós, também não vencidas, já que nos mantemos vivas, originárias da terra, pretas, cabocas, ribeirinhas... Assim posto e apostando nessas epistemes, como nos manter transmitindo e [re]produzindo conhecimento único se há diversas fontes de conhecimentos, saberes e agentes (inclusive não consideradas humanas), diversas funções (como nos manter vivas porque ligadas às nossas raízes) e modos de transmissão (oralidade/pintura/gravura/artesanato/música/dança/festa/moda/agricultura/comida...)?

Uns poderão dizer que esta tese é limitada; e terão “razão”. Ela é limitada sim, como qualquer produção acadêmica. Com isso, podemos nos perguntar se não é limitado também o trabalho que não aborda pessoas negras, indígenas, pindorâmicas como produtoras de conhecimento; que não aponta para o racismo anti-indígena e anti-negro, para o patriarcado e o machismo, bem como seus efeitos quando se aborda temas diversos relacionados à história, conjuntura brasileira, criação e atuação de políticas ditas públicas, quando se filosofa...

A força desta ‘proposição intelectual’ breada de corpos contra-hegemônicas está justamente em não querer dar conta de tudo, conciliar e colocar como prioridade conhecimentos, que são considerados cânones da/na academia (que se parece em suas práticas mais ao agronegócio), em detrimento de saberes que realmente quero colocar em evidência. Estamos vivas, quero que permaneçamos assim, que avancemos e ocupemos (quem quiser) a academia do nosso jeito, com nossas cores e cheiros, com nossas sabenças e a façamos estar mais em função do mundo que queremos.

Daí, precisamos tão logo questionar: por que esse funil que se apresenta em várias fases do ensino escolar se apresenta com mais força e vai afunilando na medida em que se avança para acesso à graduação, ao mestrado e ao doutorado? A quê e a quem serve esse tipo de

estrutura racista? Por que não causa estranheza que o sistema educacional funcione assim e o ‘ensino superior’ continue sendo reservado prioritariamente a pessoas de determinadas classes sociais (que em sua maioria é branca) consideradas socialmente ‘superiores’? Nisso, o que tem de rastro da ferida colonial, que não é sequer mencionada?

Temos uma história alicerçada na colonização, seus efeitos se mantêm vivíssimos nas estruturas hierarquizadas da sociedade em que vivemos e, nisso, barbáries continuam sendo praticadas contra nossas gentes originárias e africanas, contra florestas e seus entes, sem causar indignação ativa/ativadora de movimentos que possam barrar as atrocidades. Parafraseando e concordando com Geni Núñez (2019), sofremos de colonização/civilização e isso não é sequer nomeado e muito menos mencionado em documentos que tratam de saúde da população mundial e do Brasil (Cid’s da vida e demais documentos de referência em saúde), por exemplo.

A interminável barbárie contra nossas entes deixou lastros e as ciências ocidentais, que lidam com a saúde das pessoas (as mesmas que embasaram práticas genocidas contra es consideradas “selvagens”), ignoram veementemente. Para essa sociedade interminavelmente colonizadora, já somos vencidos porque fomos assimilados pelos modos dominantes de estar no mundo; nossas dores, portanto, não têm aí espaço de existir, não tem espaço em lugar algum que não seja enquanto objeto e sujeito a algo/alguém.

Aqui estamos nós falando novamente das dores que nos atravessam no viver, portanto, no percurso desta escrita. Apesar do que quiseram nos tornar através da barbárie, nossas avós nos ensinaram e nos transmitiram histórias acerca do que realmente importa e, assim, por meio de nossas artes vamos dizendo que não aceitamos essa “lição” que tentam nos ensinar sobre nós mesmas, negando-nos (TRUDRUÁ DORRICO, 2019).

*“Os xamãs e a vó me disseram, e hoje conto para vocês,
para que contem aos seus filhos as histórias da terra
para que saibam que somos a terra,
para que saibam que somos filhos e filhas de Makunaima e outros deuses!*

*Parixara-a-xarã pawã-caxiri-pã piã’san-pantoskon-si’ã
(idem, p. 40)!”*

Como já mencionamos, o âmbito da escrita, também da escrita acadêmica, pode ser um dos recursos para dar passagem às/aos nossas/os (es nossas) riquezas ~ frutos de modos de viver que foram transmitidas por seres encantados às nossas ancestrais, que são recursos também atualizados por nós na medida em que vamos nos deslocando de volta para ‘casa’ e avançando

também para nossas aldeias, quilombos no campo e na cidade (onde quer que estejamos), pois ‘a alegria de ser índio é que nos mantém vivos’, demarca Girley Krenak. E ela, a escrita, não é mais eficiente e nem tampouco melhor que as demais expressões, como foi considerado pelo pensamento ocidental.

Em períodos coloniais na África, assinala Leda Martins (2021), o pensamento ocidental usou a escrita para afirmar que não havia pensamento naquele Continente, pois inexistiria a escrita tal qual a concebiam. Todavia, sempre existiu escrita no Continente Africano, bem como a oralidade como prioridade. Em tradições como as originárias e as africanas não havia necessidade de tomar a escrita como primazia de expressão de conhecimentos, pois nelas havia vários sistemas (incorporados) de expressão. Em se tendo diversos canais de expressão performativa do pensamento, não existe ‘razão’ para separar e hierarquizá-los (idem). Portanto, ao lançar mão desse recurso buscamos envergar a escrita acadêmica para fazê-la dançar ao som do maracá, do tambor, do atabaque, do timbau, do berimbau...; cheirar e ter as cores do urucum, do jenipapo, da terra, do mato, do Araguaia...; e ter gosto da farinha de macaxeira, do beiju, do coco babaçu (também da palha, do leite e do azeite), do açaí, do cupuaçu, da bacaba, do murici...

Escrever de corpo inteiro não é um ato fácil, pois requer também entrar em contato com o que feriu e, muitas vezes, continua ferindo. E a gente não está fazendo referência apenas ao que aconteceu no passado, lá nos idos do século XVI, nem das décadas de 1970, 1980 e 1990; nos referimos também à produção ativa de precariedade (miséria) se dando hoje enquanto escrevemos. Vivemos cotidianamente a reativação de ataques desmedidos a modos coletivos de existência, bem como seus efeitos²²⁷ sobre nós, mulheres~terras. Isto é, além da imposição de diversos obstáculos como condição para acessar determinados espaços, recaem também sobre nós forças do machismo que, literalmente, nos estupram/assediam em qualquer ambiente que estejamos (às vezes o assédio é colocado até como condição para o ingresso e/ou permanência). Escrevendo desde esses lugares, das marcas e das forças selvagens que me habitam, volto às questões: como encantar a vida em meio a tanta destruição, como respirar em meio a tanta poluição?

²²⁷ Elites administradoras do Estado (Colonial e Capitalista) têm lidado com aqueles que estão no caminho de projetos de ‘progresso’ através do uso do extermínio. Apenas na Pindorama, no período colonial, foram mortos 4 milhões de 5 milhões de indígenas que viviam aqui. Apesar de suas especificidades, pois já são mais de 5 séculos de invasão, o Estado continua com o projeto de ‘progresso’ via roubo, envenenamento e estupro de entes (terras/rios e mulheres). No relatório apresentado em abril de 2022 pela Utukara (Associação Yanomami) o povo yanomami traz informações alarmantes a respeito do ataque de garimpeiros aos seus territórios. Terras estão sendo devastadas e mulheres e crianças estupradas por garimpeiros em troca de comida. Conferir relatório “Yanomami sob ataque” em: <https://apiboficial.org/files/2022/04/relat%C3%B3rio-yanomami.pdf>. Acesso em 30/04/2022.

A percepção e o manifestar a dor, bem como a persistência da mesma muitas vezes, pode ser um gesto de sua politização ~ na medida em que sinaliza para atos violentos que a afetou, a vigência dos mesmos hoje ~ e sinal de que não houve/há recursos para lidar com algo tão irruptivo. Nesses termos, sentir é sinal de saúde que questiona o que se quer como linear qual linha de montagem capitalista, que compra determinadas dores com o objetivo de fazer voltar à produção.

Lis~Bela fala sobre ter melhorado, não a ponto de não sentir doer; acredito que, do seu modo, ela esteja se referindo, no seu linguajar próprio (na língua materna), ao que em alguns espaços chamam de transmutação ou transformação da dor. Isso que chamam de transformação da dor, está presente no cotidiano dela, ou seja, não se distancia do que gosta, como pescar, cultivar a terra com as mais diversas vidas, deslocando-se dos modos de estar no mundo enquanto mulher...

O ato de escrever nesses tons, como ‘meio’ de lidar com dores, não é apenas colocar no papel o que dói, mas é expressar de modo que pelo/no percurso de escrever (sentindo) elaborem e a transformemos de maneira que a gente não deixe de senti-la, mas que (não afastadas de camadas preciosas de nós) forjemos recursos para lidar com ela de maneiras diferentes e, assim sendo, voltemos a encantar a potência de intuir, diferenciar percepções e estar no mundo de modos diversos.

O labut(ar) pode ser um respiro possível para a terra arrasada, sedenta por ser fertilizada. O labutar é como aquela minhoca que areja a terra (com isso facilita a infiltração da água e o mover das raízes) e oferece adubo às plantas que passam a crescer vigorosas. Independentemente se as querem vivas e robustas, seguem investidas da potência de tornar-se; consequentemente, nutrem entes que coabitam o mundo com elas, que também as alimentam. Portanto, apostar na capacidade de transformação da terra e plantar em tempos difíceis pode ser o necessário para não contribuir com a erosão do solo e, desse modo, para que em algum momento o olho d’água ressurja mais forte e belo.

E como a escrita pode ser um gesto de labuta? Eu diria que quando ela conflui com diversos modos do viver e é apenas um canal de expressão de conhecimentos dentre tantos; quando não é colocada apartada e hierarquicamente acima do ato de plantar e colher, e sim quando funciona sendo um meio de transmissão da grandiosidade de pensamentos orgânicos que embasam e inspiram determinadas práticas; quando conseguimos envergá-la para expressar lutas de nações originárias/africanas/quilombolas/cabocas/ribeirinhas pela vida, para localizar

atos predatórios machistas que estupram terras e nossas corpos, labutas de mulheres amazônidas ribeirinhas do Araguaia palestinese por sobrevivência; enfim, quando ela mesmo, em envergadura, forja territórios em que possamos, nós filhas da terra, estar enraizadas para podermos arborescer firmes.

A escrita enquanto labuta, envergada (sinuosa em curvas de um rio) para dizer da gente e com a gente, tem me conduzido na direção contrária ao “desterrar”; ou seja, a escrita enquanto pensamento de corpa habitada por forças que eu conheço, também por aquelas que desconheço, tem se manifestado, levando-me a pertencer a redes de histórias, conhecimentos, modos de estar e se expressar no mundo. Pertencer, portanto, é contracolonizador, porque na medida em que pertencço vou investindo em modos que inspiram existir com certo gingado; vou me inserindo no processo coletivo de tentar “descobrir termos e formas de ser no mundo para que não sejamos destruídas, para que não sejamos cooptadas ou assimiladas, para que nós possamos fazer sentido de nossas histórias e ensiná-las para nós mesmas e para aquelas que chegam depois de nós” (ANZALDÚA, 2021d, p. 189).

≈

Quero aqui abrir parêntese para afirmar que a busca por pertencimento é diferente daquela em volta da pergunta ‘quem sou eu’. Enquanto essa última questão está envolvida com a crença em uma estrutura individualizante, uma essência que precisa ser conhecida através da introspecção, o ato contracolonizador de pertencer tem a ver com engajamento afetivo (e efetivo) de ser parte (não propriedade) de uma tecnologia de existência. O gesto de busca por pertencimento não está relacionado ao interesse individualista e intimista de saber ‘quem sou eu’ e sim ao desejo de se territorializar sendo muitas; isto é, ao conhecer afetivamente de onde se vem, ao que se pertence, aos sentidos coletivos que herdamos e que, de certo modo, estão incorporados em nós, abrem-se possibilidades para dar passagem, de modo potente, ao que pode ter sido experimentado até então enquanto inadequação e, às vezes, patologia. O pertencer, nesse sentido, não nos traz uma resposta interior sobre qual seria ‘minha’ essência e sim, ligadas ao mundo que também nos pertence, nos entender sendo uma corpa maior composta por uma infinidade de entes em processo infindável de transformação, como bem ilustra Trudruá Dorrico a respeito do encontro com sua ancestralidade macuxi:

Quando Makunaima me encontrou

eu estava no estéril asfalto da vida.

Em sonho, ele me chamou!

Quando Makunaima me encontrou, soltou um:

- Já era tempo!

Eu concordei.

*Quando Makunaima me enlaçou em seu amor,
eu soube que era macuxês.*

Makunaima enviou o Ely para me dizer:

- Você é pemon-macuxi!

Eu aceitei.

E agora eu sei:

Eu sou pimenta

panela de barro

cobra

damorida

onça

olho puxado

cabelo preto

cor amarela

Eu finalmente posso dizer, com ternura, que sou macuxi.

[Trudruá Dorrico, 2019, p. 100]

A escritora traz uma dimensão importante para nos darmos conta a respeito do movimento de busca por pertencimento às nossas ancestralidades: ela mesma, a ancestralidade, encontra-nos e se manifesta mediante, imagino, certa abertura para o reencontro com ela. Nesse encontro que não finda em si mesmo, experimentamos uma abertura à amplitude que nos é inerente; isto é, nos percebemos sendo parte de um conjunto de viventes (portanto, não pode estar apartado de), que pode ter sido ou poderá ser uma planta, uma árvore, um jabuti, um beija-flor, uma surucucu... uma anciã, uma ancestral....

Sou, nesse contexto, feita e me faço ente-floresta (gente-floresta, para Trudruá Dorrico Macuxi). E esse mergulho de se vincular a saberes/forças e memórias ancestrais não é sem efeito, escreve lindamente a mana Danielle Miranda (2021). Dele advém firmar modo de estar

no mundo, de relação consigo sendo uma grande corpa indivisível, vinculada com entes com as quais compartilha experiências de travessias, que são matérias vitais possíveis capazes de oferecer contornos e acionar sentimento de orgulho do que foi, do que está podendo ser e do que poderá ser... Orgulho de nós.

Esse movimento tem sido vivido por mim como um contorno significativo, pois me percebo fazendo parte de um território que tem história(s) e, um lugar importante onde se pode viver encantada (e não morta-viva). Onde há história, há vida a ser vivenciada e compartilhada. Efeito desse movimento cada vez maior de se perceber pertencendo a um mundo imenso dotado de beleza, a literatura indígena vem ocupando espaço significativo no cenário nacional. Para a anciã Eliane Potiguara²²⁸, a literatura indígena é um movimento revolucionário e a escrita, um ato político que a sustenta hoje na vida, pois através dela incentiva jovens a conhecer histórias e a levar adiante como estão no mundo, o que querem e para onde querem caminhar enquanto nações.

≈

A escrita tem me retirado da desterritorialização (desterro) causada por sucessivas violências coloniais e machistas de processos coloniais e civilizatórios ~ que nos fazem mais vulneráveis aos seus funcionamentos, a ter ódio e vergonha de nós mesmas ~ e me dá um pouso capaz de sustentar o viver e impulsionar voos. Munidas de caneta, papel e computador vamos retirando o concreto posto sobre/em nós, assim como retomando espaços de saber para encantá-los, no dizer de Ruth Torralba; vamos contando ~ histórias das nossas mais velhas que hoje são nossas e amanhã serão daquelas que nos sucedem/sucederão~, recuperando e reinventando o que nos foi retirado, ou seja, a riqueza e beleza de ser ente ~ que, para Dorrico (2019), é gente e gente é tudo aquilo que conversa conosco.

Efeitos do gesto de contar histórias de nossas mais velhas é algo que mais me encanta no modo de pesquisar que escolhi (ou que me escolheu), a de tecer fios de rExistência assim como inspiram Ananse e Nhandesy. Pra início de conversa, elas estavam narrando para alguém que iria fazer algo com o que compartilhavam, isso já as fazem se entender num lugar de importância; o interesse por suas vidas já as retiram de certa esfera de apagamento, sinto que isso já produz um efeito significativo. Ao narrar decantam as águas ~ feitas barrentas pela barbárie ~, localizam o corpo estranho implantado arbitrariamente no seu organismo, o expulsa

²²⁸ “Escritoras indígenas refletem sobre literatura e lugar de fala”. Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,escritoras-indigenas-refletem-sobre-literatura-e-lugar-de-fala,70003409190> . Acesso em: 07/05/2022.

e, em decorrência, expandem-se orgulhosamente reflorestando a vida que fora em parte desmatada.

≈

No inverno amazônico (dezembro) de 2021 e no verão amazônico (julho) de 2022, estive com nossas mais velhas (fora a Josefa que já havia falecido) me propondo a ler as histórias contadas por elas e reescritas por mim. Dona Marcolina ouviu ativamente. Confirmou com murmúrios e gesticulações o que escutou. Falou intensamente ao longo da leitura, confirmou seus gestos de vida e interrogou atos que ela precisou se posicionar ao longo do viver, corrigiu equívocos feitos na escrita... Ou seja, ela reviveu fortemente o relato e momentos vividos, agora escritos em um documento oficial.

Raimunda me escutou atentamente, pedia silêncio aos demais para que pudesse ouvir bem sua história, hoje desenhada em letras. Escutou silenciosamente. Na medida em que fui lendo me atentava em olhá-la, em acompanhar como seu corpo estava sendo afetado ou não. O corpo que estava sentado e em estado de atenção, mais inclinado na minha direção, manteve-se assim enquanto lia pra ela. O semblante foi se modificando de mais leve, alegre a sobressaltado, passando por um certo desconforto e um gesto incontido de satisfação por estratégias traçadas inspiradas pela vontade de viver e fazer viver suas crias com dignidade. Ao final, perguntei sobre a versão escrita da história, se gostaria de modificar, acrescentar ou retirar algo. Afirmou rapidamente que gostou, que não gostaria de modificar nada. Perguntei se poderia colocar o nome completo de seu marido, concordou.

A história da Maria foi lida para sua irmã mais nova e três sobrinhas. Conteí como uma história aleatória e pedi para observar se identificavam as personagens. Ouviram atentamente. Ao identificar a tia, a avó e a mãe na história riram meio que desconsertadamente, ela não é fácil de ser lida e ouvida, minha voz embargava hora ou outra. Ao final, a irmã da Maria disse ter gostado de as personagens não terem sido identificadas, ou seja, estarem no anonimato; as sobrinhas concordaram em gestos de corpos e verbalmente. A observação seguinte, iniciada pela irmã em questão e acompanhada pelas sobrinhas, foi a de que acreditam mesmo que o motivo da morte de Maria tenha sido o efeito da facada e a continuidade do uso de bebidas alcoólicas, diferente de certas versões que afirmam ter sido em decorrência de ter contraído o vírus HIV.

Elizabeth, por sua vez, diferente de D. Marcolina, Raimunda e D. Lis~Bela, sabe ler. Convidei-a para ler o texto e o entreguei a ela. Leu pausadamente e em silêncio enquanto eu

fiquei sentada do seu lado. Ao término disse não se lembrar de ter relatado tanta coisa e que já havia até esquecido de alguns pontos que estavam ali. Elizabeth contou e entendeu que poderia esquecer, pois, talvez, ao compartilhar e ensinar suas sabenças sabia que estaria registrado e muitas pessoas poderiam ter acesso. Podendo esquecer, atém-se em construir outras marcas, outras memórias.

Nesse inverno amazônico de 2021, não consegui estar com D. Lis~Bela porque comecei a ter sintomas de Covid-19. Viemos nos encontrar no verão amazônico de 2022, no seu quintal, rodeada de filhas, netas e plantas. Tem sido assim desde que seu companheiro foi morto por complicações decorrentes da Covid-19. Ouviu animada a contação, foi me acompanhando oferecendo mais algumas informações, corrigindo alguns equívocos, contagiando-se com suas belezas relembradas e se deu por satisfeita. Sorria manifestando carinho por sua história e por nosso encontro. Ao final, presenteou-me com suco de maracujá, sementes de diferentes tipos de mamão para plantar no meu quintal e com uma conversa animada sobre a viagem que faria no dia seguinte.

≈

Desde o lugar da escuta, fui me vinculando às nossas mais velhas, localizando-me e me deslocando em meio às histórias de nossas entes, aos modos de existir e forças decorrentes de tecnologias de sobrevivências, que perduram e são heranças vivas de nossas ancestralidades indígenas e africanas (MIRANDA, 2021; SOUZA, 2021). Não ando só, ressignifico agrupamentos feitos em princípio intuitivamente e, mais tarde, quando estava mais voltada para aldeamentos e aquilombamentos. Desse modo, coletivamente, vamos colocando também no papel as memórias historicamente transmitidas oralmente por elas e marcadas por nossas andanças hoje (SOUZA, 2021). É assim mesmo, as histórias que nos envolvem são móveis, vivas como a gente; são como árvores dos manguezais que, a cada enchente e várzea, se deslocam e se põem, temporariamente, em local diferente (idem).

É perceptível como vão transformando a corpa enquanto se dão conta das artimanhas forjadas ao longo do percurso no qual têm a abundância enquanto princípio de vida a sustentá-las em qualquer adversidade. É bonito de ver, é contagiante testemunhar o afastamento que elas conseguem fazer do medo de serem mortas vivenciado de tão perto por nossas avós/bisavós indígenas, sobreviventes de matanças (elas próprias também tiveram experiências de quase morte em decorrência do horror da Ditadura Empresarial Militar). A expansão e o orgulho decorrentes, em parte, desse afastamento, expressados no semblante de cada uma delas ao se

contagiarem com a versão que constroem de suas experiências com recursos que conseguiram criar e lançar mão, são igualmente contagiantes.

Elizabeth dá uma aula imensamente bonita a respeito de dimensões do existir em harmonia com o mato e sobre a importância da continuidade dos saberes construídos para sustentar também a manutenção da vida com certa autonomia; portanto, com beleza ~ pois habitada pela diversidade. A sensação que eu vou tendo é a de que Raimunda, por exemplo, vai se tornando fisicamente maior do que parece ser. Ao se recordar das estratégias criadas para sobre.viver, das inúmeras atividades desenvolvidas por ela e pelo marido e da diversidade de alimentos que existia naquele momento, a tensão evidente na corpa vai se desfazendo e no lugar passa a habitar, sazonalmente, um brilho extasiante. O que presencio é a passagem ao entusiasmo, provocado pelo inotido de se perceber viva, sábia e grande por ter mais que sobrevivido; ou seja, realizar em si que não sucumbiu à dor, criou os filhos garantindo com que estudassem.

No processo de a corpa narrar, de se contagiar com a beleza do viver que está encorpando enquanto conta, nossas anciãs também vão se curando na medida em que esse gesto vai produzindo encantamento, despertando e, ao mesmo tempo, dando sentidos diferentes ao vivido; elas fazem e recolocam em cena as labutas (até mesmo em decorrência do terror) enquanto manifestação da força de viver presente nelas, impondo-se a toda e qualquer força contrária; à barbárie, por exemplo.

No percurso desta escrita, sinto junto com nossas mais velhas a corpa apertar e expandir, apequenar e se alargar com entusiasmo. Sinto medos, a corpa se retrai diante das experiências de terror. Os pontos mais sensíveis em mim são acionados, sentem o perigo à espreita; às vezes choro, por vezes invoco o corpo mais endurecido que não chora, não canta e nem dança, fico angustiada, tenho azias intensas, o nó se instala na garganta, perco cabelo consideravelmente... É difícil identificar o que é perigo real ou apenas a colonialidade atualizando suas forças macabras em mim.nós. À proporção que entramos em contato com elas, produções subjetivas que almejam a morte de parte de nós, também são acionadas. Experiencio na corpa o jogo de forças entre essas que querem a conservação de certo estado (Estado também) e as que buscam se insurgir explodindo com qualquer prática que vise seu assujeitamento, apequenando-a.

De mãos dadas com nossas sabenças ~ incorporadas em nossas anciãs ~, com Cecília e Adriana Rosa (desde diferentes lugares me acolheram e me impulsionaram amorosamente), vou entrando cada vez mais no Araguaia e sentindo tonalidades diversas de temperaturas; a

diversidade de pedras sob meus pés (que ao pisá-las pode doer, mas alivia se pisa com cuidado); as picadas dos peixinhos curumins, o aroma dos pássaros, borboletas, infinidade de espécies que compõem a vegetação ao redor; estar atenta às araias, piranhas e cobras que podem ser invasivas e causar dores e danos consideráveis; vivenciar as nuvens que fazem e se desfazem abaixo do horizonte infinito e que, por vezes, se fazem chuva a molhar aqui e o outro lado do rio... Temperatura, cheiro e gosto de chuva... É extasiante! Na companhia delas e de amigas parceiras de aldeamentos possíveis, vou abrindo a corpa para vivenciar o que vier e não apenas me esquivar por medo do que já causou dor.

Fazendo contato com o que dói, inspira Ida Freire,

Descubro que os ossos guardam a memória da alegria e da dor. Dor que tendões e articulações conhecem bem. Porque dói. Posso dançar com dor e também com a dor em mim. Dor que não é minha dor. Dor compartilhada. A alegria, sim, depois de saber quem é a dor que habita o corpo. Alegria vem da descoberta despida do manto da dor. A Alegria, memória que traz esperança e traz vida à existência (FREIRE, 2014, p. 582).

O encontro com o que vier, através da escrita, inclusive com a dor que pode ser compartilhada, é via necessária para cuidar hidratando os ossos ressequidos causado por ela (a dor) e, assim, liberar afetos que não encontravam canal de expressão, desaprisionar nossa capacidade de imaginar, abrir para belezas que buscaram aniquilar e também desenvolver recursos para poder lidar diferente do que tem podido ser. Vamos, portanto, reescrevendo nossas histórias e as marcas nas nossas corpas.

E quem diria que eu faria essa reparação histórica na academia, inserida em um programa de pós-graduação, portanto, na educação institucional. Essa foi uma aposta feita por nossas mais velhas, ancestrais africanas em diáspora e mais recentemente por pessoas originárias. Isto é, que a gente se apropriasse desse lugar que tanto tem fabricado e embasado conhecimentos a serviço de projetos de extermínios e epistemicídios para dobrá-la, fazendo-a falar a nossa língua, ter as cores da terra (NÚÑEZ, 2021b), do jenipapo, do urucum e dançar ao som de maracás, tambores e mais instrumentos que ecoam os mundos que queremos fazer acontecer. Não acredito que a academia vá genuinamente cantar e dançar envolvida com nossas corpas. Todavia, por este trabalho não ser mais um a cortejar a festa macabra das elites brancas, que se fazem doutores nomeando/rotulando nossos modos de existir e nossas gentes, já tem sua importância.

Historicamente, determinados lugares são espaços nos quais nossas gentes têm experimentado diversos tipos de violências como humilhação e repressão devido às suas

pertenças. Tais práticas incitam a atualização do medo de ser exterminado e a adoção de estratégias primárias de sobrevivência, tais como: vergonha de pertencer, ódio de si e sensação de incapacidade de aprender e produzir conhecimentos. Ocupar espaços escolares e acadêmicos têm sido uma estratégia de poder se desviar de produções diversas de morte e, escrevendo, afirmar o que a gente quer, como convoca Gloria Anzaldúa (2021b), e assim produzir também subjetividades; quais sejam, subjetividades emancipatórias, autodeterminação para se viver inspirada pela filosofia ancestral do Bem-Viver (em harmonia com diversos viventes coabitantes do cosmos). No trabalho que ora nos encaminhamos para um final provisório, acompanhada de produções orais e escrita das nossas, busquei me dirigir nesse sentido, de escrever o que e como quis e produzir certas subjetividades. Já me adiantei no início dessa curva apontando para os efeitos dessa vivência, estou contagiada pelas belezas que pude, como Nhandesy e Ananse, compor artesanalmente.

Desejo que esta tese seja um possível para as pessoas das margens ~ que se nutrem e produzem abundância ~ que anseiam por entrar e trilhar na educação formal (inclusive na academia) um percurso de cura, de encantar ou fortalecer o encantamento via incorporação (afetação) da beleza e forças de suas raízes e veias.

Tensionando a Psicologia

Estamos tecendo essa nossa corpa~terra na academia, especificamente no curso de psicologia. Para isso, foi preciso seguir o movimento de envergar em alguma medida essa senhora de origem europeia, de olhos claros, afeita a homogeneidades, cuja ascendência própria é a medida para determinar uma “normalidade”, o que seria universal (branco, masculino, cis, hétero, sem deficiência...) e se alguma expressão de existir é ou não doença. No entanto, esse modo de operar não é uma particularidade da psicologia. Significa dizer que ela apenas não está desconectada do modo de estar no mundo, projetado e sob interesses civilizadores capitalistas que levou à sua criação.

A engenhoca dominadora que está na sua raiz funciona mais ou menos assim: certo grupo, não racializado, entendendo-se pertencente à categoria considerada normal ~ pois herdeira do que há de mais virtuoso da ‘humanidade’ ~, concebe-se enquanto universal; ou seja, um modelo através do qual passa a medir o que é diferente. Nesse funcionamento não há lugar para a existência de qualquer diversidade, qualquer expressão que não esteja de acordo com a imagem “evoluída” (“civilizada”) que tem de si mesmo.

Aqui, avançamos para mais um ponto importante no que se refere ao funcionamento desse tipo de civilização: o binarismo. Nesse tipo de lógica há apenas dois mundos simplificados e hierarquicamente em oposição. Tem mais: para um povo se afirmar enquanto superior, lançou mão do mecanismo de não apenas se opor, mas negar o diferente objetificando-o enquanto ‘selvagem’. Disso, decorre sua performance padrão, qual seja: de impor relação hierárquica entre colonizador e colonizado; colonizador pensa e ‘nativo’ não tem capacidade cognitiva; se humano é quem pensa, logo pessoas não-brancas não são humanas (NÚÑEZ, 2021a).

A autoimagem da brancura europeia tem a ver com ser bonito, superior, capaz de pensar (inteligente), atraente, confiável, bom... Aquilo que considera da ordem do ‘ruim’ em si (por lhe ser insuportável), projeta naquele que é diferente, pois estaria em contraposição a autoimagem asséptica (perfeita). Nesses termos, o feito ‘outro’ racializado (o branco porque se entende universal, não se percebe pertencendo a uma raça) é, a priori, despido de qualquer qualidade e é transformado em ‘anormal’, ‘selvagem’ (não-humano), violento, excessivamente sexualizado, feio, burro (com incapacidade nata de pensar e aprender)... (NÚÑEZ, 2021b; KILOMBA, 2017).

Ele é jogado para a ‘zona do não-ser’, formulada por Fanon (2008) como sendo o espaço restrito circunscrito pelo branco quando nega toda a complexidade material e subjetiva de certos povos e intenta reduzi-los a condições existenciais como subproduto do empreendimento colonial. Em outras palavras, a zona de não-ser é o espaço maquinado pelo mundo branco ao que é arbitrariamente nomeado enquanto ‘o negro’; ou seja, enquanto aquele que não é branco, desprovido de humanidade e, portanto, reduzido às subjetividades capitalistas que esse mundo considerado universal produz sobre ele.

Essas invenções coloniais contra o diferente (então racializado pelo branco) têm tido grande força para atuar e não podemos perder isso de vista, uma vez que elas invertem lógicas coloniais em benefício do grupo racial beneficiário desse sistema.

Ao dizer que indígenas e negros são perigosos, a branquitude oculta sua própria violência colonial; ao dizer que indígenas e negros são hipersexualizados, obliqua seu longo histórico de estupros como tática de guerra; ao afirmar que indígenas são invasores, invisibiliza sua própria ação de roubo e invasão [...] (NÚÑEZ, 2021a, p. 67).

E onde/como entra a psicologia, qual o seu papel nessa engrenagem de afirmação de identidade branca europeia que constrói zonas de não-ser e intenta apagar seus rastros coloniais/racistas/genocidas/ecocidas?

Ciências como a psicologia foram criadas por certos grupos sociais/raciais e emergem em suas práticas para determinados fins, como fazer borrar vestígios das operações coloniais e os efeitos produzidos, enquanto se desimplicam e se beneficiam com eles. Ela opera uma espécie de “Operação Limpeza” extraoficial, do tipo que o Major Sebastião Curió fez na região do Araguaia quando, ao final da repressão sangrenta à Guerrilha do Araguaia, foi encarregado de chefiar a operação que consistiu em desaparecer com qualquer indício do que ali aconteceu um massacre. Assim, desenterraram e sumiram com ossadas de militantes da guerrilha e de moradores/as locais que tinham sido sequestrados/as, presos/as e executados/as pelas Forças Armadas. Ao final (lembrando que continuamos problematizando práticas psis), deixaram capangas para garantirem que a operação tivesse o resultado esperado: silenciamento. Não por acaso, a psicologia como ciência e profissão (criada em 1962) foi regulamentada no governo do ditador Emílio Médici (especificamente, em 20 de dezembro de 1971), o mais repressor/terrorista do período ditatorial iniciado em 1964, tornando-se, com suas práticas, uma ‘guardiã da ordem’ apoiando/respaldando o Terrorismo de Estado, como bem desenvolve a professora Cecília Coimbra (1995).

Para questionar o papel da psicologia e propor ideias, afirmam Groff, Jesus, Moraes e Rosa (2021), é necessário retirá-la do lugar de um saber natural, neutro e colocar em evidência que toda prática não está alheia a crenças, sentidos e valores da sociedade na qual está inserida. Para desessencializá-la se faz importante questioná-la. Considerando que a colonização não acabou, o quê nas práticas psis persistem dessa política de Estado? Como a psicologia, enquanto ciência e profissão, tem contribuído para sua perpetuação? A serviço de quem, do quê e como tem operado esse saber/poder? Que empreendedorisos capitalistas têm lucrado com suas práticas de adestramento/assujeitamento (RIBEIRO, 2017)? Como ela tem se somado a políticas de regulação de certos corpos enquanto fortalece o Estado capitalista.racista? Quem cria, como são construídos os referenciais e critérios de apreciação e interpretação que embasam avaliações e classificações de determinadas populações (PATTO, 1997; RIBEIRO, 2017)? Nela, quem geralmente interpela e quem é interpelado? Quais corpos estão na mira de seus paradigmas científicos normalizadores? Sobre esses lugares essencializados presentes na área psi, o que dizer de seu papel junto ao sistema que funciona tornando imperceptível, não estranhável seu funcionamento que se dá via negação e inferiorização daquele/a feito/a ‘outro’? A que e a quem serve a perversa construção de categorias de seres onipotentes e daqueles destituídos do que seria considerado necessário para serem concebidos enquanto entes passíveis de existir (e existir nos modos ancestrais)?

O que a Psicologia tem feito quando se depara com versões que foram caladas, quando se depara com a presença significativa de álcool em aldeias, expressando sentimento de vivenciar um ‘sem lugar’, desterramento, solidão... mesmo estando no próprio país (porque o Brasil é todo Pindorama, terra indígena), com um número alarmante de suicídios principalmente entre jovens originários...? Questiona o sistema que, ao considerá-los/las como categoria transitória, despende contra eles/elas todo o tipo de maquinação que visa a morte e a subordinação? O que tem pautado a escuta desde esse lugar de saber/poder, seria (enquanto mão direita do Estado capitalista.racista) o conserto da não adaptação a violências através de medicalização de problemas sociais que não são sequer considerados e questionados? O que pode vir dessa que se propõe a estudar exclusivamente a psique (sem corpo, território, espírito...)?

Ao invés de problematizar condutas que classificam/hierarquizam/patologizam diferenças, que ofuscam/escondem e/ou simplificam contextos históricos que perpetuam desigualdades sociais (de raça, classe, gênero, geográfica...), práticas da/na psicologia, enquanto recurso à serviço do Estado, têm ido na direção de dar ares de cientificidade a ações que visam corrigir e tutelar supostos desviantes (COIMBRA, 1995; CARDOSO e COIMBRA, 2019). Ou seja, peripécias criadas nessa área de conhecimento e de prática têm ido na direção de assegurar vantagens cotidianas do grupo que se beneficiou (e continua se beneficiando) da colonização enquanto constroem verdades eternas sobre dimensões que tentam extirpar de si.

Poderíamos afirmar que a esquizofrenia branca é que dirige toda essa parafernália racista? Que a cisão, isto é, a negação ativa de partes de si (e de mundos que sua racionalidade não alcançam) que consideram ruins, o ódio de si mesmos ~ que é da ordem do insuportável por sentir que não se é tão perfeito/superior assim ~ e o medo de conceber pessoas indígenas e africanas enquanto inteligentes (OLIVEIRA, SANTOS, 2021), é que alimenta práticas violentas direcionadas ao que recebe projeções das dimensões negadas pelo branco (KILOMBA, 2019)?

Nesses termos, desmistificar a psicologia e sua atuação é fundamental para localizar silenciamentos/ocultamentos/deturpações, que visam apagar rastros de violências do processo colonizador e de sua participação em processos civilizatórios (dominação de corpos). Assim sendo, podemos “evidenciar a normalidade, a naturalidade e a neutralidade produzidas pelos sistemas de dominação que definem quem é a autoridade do saber” (GROFF, JESUS, MORAES E ROSA, p. 13) e combater mecanismos presentes nela que são decorrentes da contínua violência colonial.

Tirá-la da neutralidade é, portanto, uma ação ética que facilita identificar poderes em jogo que a tem levado a reproduzir, aprofundar e disseminar violências. Com efeito, podemos traçar enfrentamentos que sejam capazes de produzir desdobramentos efetivos que questionem a colonialidade nessa área de conhecimento e de práticas. Quiçá, com isso, possamos injetar nela desvios capazes de engasgar operações docilizadoras e fazer viralizar funcionamentos mais potencializadores de vínculos.

Desnaturalizando essa prática, mapeando suas contribuições para a manutenção dos efeitos da colonização, como a psicologia, em se cotidiano, pode participar sendo facilitadora de processos contra-coloniais?

Propomos alguns pontos que podem ativar muitos outros para o debate. Na História da Psicologia ensinada por muitas graduações, há deliberadamente um apagamento de histórias e contribuições valiosas de nações originárias e africanas para as ciências no país e no mundo. Isso se configura como um “bloqueio cognitivo e epistemológico” (OLIVEIRA, SANTOS, 2021, p. 252) de sistemas e elites intelectuais da área que, querendo se aproximar de modos europeus e americanos de conhecimento, investem rejeitando e combatendo fortemente saberes e experiências de originários e africanos que possam questionar sua suposta superioridade (idem).

Portanto, é indispensável avaliar e criar ementas e conteúdos com referenciais práticos/teóricos de pessoas originárias e africanas para formação *psi* que problematize seu agir epistemicida, que questione seus silêncios a respeito de problemáticas raciais, o que tem dito e como isso pode estar silenciando pessoas e grupos. Outro, não basta apenas reconhecer que há racismo e que dele decorrem privilégios, é necessário ir além e reconhecer, nas práticas cotidianas, sua contribuição para a perpetuação dos efeitos da colonização; é fundamental que se indague (e nós enquanto profissionais psis nos questionar) sobre como tem se dado essa contribuição cotidiana, rever práticas que a identificam como herdeira e funcional à continuidade da colonização. Ainda, recusamos veementemente a dualização colonial que se afirma negando e buscando destruir a diferença ~ o que acarreta a perpetuação da lógica de contraposição hierárquica entre diversidade de expressão e o modelo branco, natureza e cultura, animal e humano (NÚÑEZ, 2021a).

Na esteira desse último ponto de inflexão podemos demorar um pouco mais para discorrer a respeito de duas chaves. Caso a área em questão recuse o funcionamento binário enquanto único meio de compreender (classificando e subjugando) pessoas e grupos, seu

repertório de práticas tende a passar por um processo de certa transformação. E ‘certa’ não é uma expressão por acaso, pois sabemos que qualquer movimentação nesses espaços se dá dentro de uma série de limitações referentes a eficácia do racismo que sustenta privilégios (simbólicos e concretos) inegociáveis ao longo dos últimos 5 séculos de Brasil.

Contudo, como trabalhamos aqui no campo de proposições (afirmativas), compreendemos que o não funcionamento dualista facilita a existência de escuta ativa e, em decorrência disso, de narrativas que não serão ouvidas apenas segundo orientações de classificação e tutela (primeira chave). Para contra-colonizar é necessário identificar a vigência de forças colonizadoras atuando; colocar em evidência as relações de poder asseguradas por herdeiros ‘positivos’ do racismo que têm ocupado lugares sociais graças a ele (NÚÑEZ, 2021b); nomear que a presente desigualdade social é intrínseca à história de colonização hierarquizadora/racista do país; reconhecer traumas e suas causas; sobretudo conhecer versões daqueles que foram calades, isto é, escutar perspectivas, leituras feitas sobre acontecimentos, interpretações e possibilidades levantadas por populações atingidas acerca de reparações e cura.

Ao invés da defesa de versão única da história geralmente centralizada no humano (branco, masculino, hétero, sem deficiência), a despeito (e explorando) vidas e expressões potentes de diversos entes que habitam o mundo, afirma Núñez (2021b), a psicologia precisa forjar uma escuta afetada por modos de existências potentes/potencializadoras e facilitar para que versões, assim como proposições de resoluções, sejam contadas/qualificadas/conhecidas e confluam de modo a dialogar, questionar e ampliar umas às outras.

Saúde mental, portanto, é uma ficção colonial própria da visão que desconsidera toda a teia complexa/vital que somos e acredita que pode separar o mental de todo a corpa~território. Não aprendemos na formação em psicologia que opressões racistas, etnocidas, de classe, de gênero... produzem adoecimentos do corpo inteiro (parte do cosmos), que não nascemos incapazes de aprender, mas que o racismo pode dificultar o desenvolvimento de uma relação amorosa consigo (que se desdobra em cuidados elementares e mais complexos) e também o processo de aprender e ensinar (ALVES e NÚÑEZ, 2021b).

A escuta, cujas referências são noções tradicionais, também vai levar em consideração que o roubo (e/ou ameaça) de territórios, saque, envenenamentos, estupro de meninas e mulheres, queima de casas de rezas e de escolas têm levado muitas pessoas de nações indígenas a perderem a beleza de viver ao seu modo; que as armas de dominação que proíbem/coíbem pertencer e manifestar culturas vão instalando desequilíbrios na medida em que esses ataques a

modos de vida vão enfraquecendo noções de cuidados que foram ensinados pelos/as mais velhos/as.

E com isso, desenvolvemos a segunda chave que gostaríamos de abordar: para que seja possível acolher, com qualidade, histórias diversas, é imprescindível que estejamos munidas de epistemologias também diversas como referenciais ‘positivos’. A escuta, em psicologia, de situações e pessoas das margens historicamente violentadas e soterradas, precisa ser a partir deles, de modo a compreender entes como coletivo (não como sujeitos-indivíduos unos, formatados, estáticos e a-histórico) e a qualificar suas práticas como cuidados relacionados a contornos feitos a partir de modos singulares de subjetivar-se (MIRANDA, 2021).

No que se refere às nossas escritas nesse ambiente ~ uma escrita cujo corpo que escreve “junta fragmentos dispersos” (idem, p. 82) de certa história cuidadosamente silenciada ~ é um princípio ético~estético~político questionar o saber/prática psi: como é possível ter saúde quando, aldeiado e aquilombado, além de sofrer violências cotidianas citadas acima, vivenciam também efeitos de flexibilizações de licenciamentos ambientais, ameaças de terem seus territórios arrendados, vivenciando desmatamentos/monoculturas/garimpos/pescas predatórias que secam e/ou envenenam as águas com lixos, agrotóxicos e mercúrio, o desaparecimento de animais/peixes/plantas e árvores medicinais e alimentícias... E a fome passar então a ser uma realidade para esses povos: como é possível ter saúde se, na condição de alvos de ações estatais como saúde e educação, rechaçam-lhes da condição de ser originária, por exemplo, e, com isso, lhes negam acessos básicos?

Em políticas ditas públicas destinadas a populações originárias, o Estado considera ser “índio” aquele que se adequa aos seus critérios criados arbitrariamente. Isto é, colocam certas condições para ser considerado “índio” e, assim, acessar as ditas políticas públicas aquilo que historicamente lhes têm sido reprimido e negado, quais sejam: “a) a exigência de habitação em terra indígena; b) a exigência de falar língua indígena; e c) a exigência do fenótipo “cara de índio” e a questão da autodeclaração” (NÚÑEZ, 2021a, p. 69).

Nesse sentido, vale também questionar: como é possível contribuir, enquanto área de promoção de saúde, para o fortalecimento de pessoas e povos se a negação de ser/pertencer e a repressão por justamente classificá-los/as como pessoas não-brancas, operam o paradoxo esquizofrenizante do não-ser (FANON, 2008), do não-lugar, reprimindo possibilidades de vínculos ancestrais e entre pares? Como é possível agir de modo a promover saúde (certa

organização de si no mundo) sem considerar esses mecanismos que investem em enfraquecer e até mesmo aniquilar com as forças de vida, em vias de expansão e criação?

A psicologia que, efetivamente, aposta no trabalho em que a/o psicóloga/o “trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão”²²⁹, ao invés de ocupar a função de Estado para classificar/rotular/controlar/disciplinar corpos; privilegiará uma formação, desde a graduação, comprometida com a promoção da vida livre de quaisquer ações que normalizem violências.

Para isso, é imprescindível que defenda com veemência que nos quadros docentes tenha diversidade de pessoas/pensamento (africanas, originárias, cabocas, ribeirinhas (...), trans/travestis, pessoas com deficiência, mulheres, esquizofrênicas ~ “loucas” ~...), além de presença igualmente plural de estudantes e currículos (com diversas epistemologias) que abordem a multiplicidade de temas e questões referentes às, também, inúmeras vivências potentes que, algumas vezes, são comuns às gentes das margens. Não podemos aceitar mais a existência de relatos de profissionais de diversas áreas que contam não ter estudado na graduação sobre escravidão, racismo e seus efeitos na constituição da sociedade em que vivemos, por exemplo; tendo em vista que grande parte do público das ditas políticas públicas no Brasil é constituída por pessoas originárias e africanas....

No artigo que Cecília Coimbra e eu escrevemos, “Banzeirar: fazendo ribeirinhar certas práticas ditas de cuidado” (2019), já colocávamos que é imprescindível tomar a questão racial como central em qualquer discursão (principalmente no que se refere às políticas voltadas à saúde), pois ela é estruturante da sociedade na qual vivemos. E não basta apenas que a academia, majoritariamente ocupada por pessoas brancas, cite que as populações originárias e pretas faveladas são os principais alvos das políticas estatais de segurança. Afirmamos também no referido artigo que práticas (inclusive de produção de conhecimento acadêmico) que as invisibilizam enquanto produtoras e protagonistas de saberes, são as mesmas que autorizam e promovem a morte física (e também epistêmica) delas.

Por assim dizer, é necessário muito mais que mencionar, citar autores indígenas e negros para corroborar com pensamentos desligados de cotidiano, “não basta reconhecer nossas narrativas, é preciso reconhecer nossas narradoras”, afirmam mulheres indígenas no item 6 do

²²⁹ Item 2 dos Princípios Fundamentais do Código de Ética Profissional da/o Psicóloga/a, 2005.

documento final da “Marcha das Mulheres Indígenas: Território: nosso corpo, nosso espírito” (2019).

Sabemos que a psicologia que se ocupa em estudar processos mentais desterrados do corpo~território~espírito tem sérias limitações para acolher, de modo potente/potencializadora, determinadas pessoas/comunidades. Para que isso aconteça, é necessário borrar (explodirmos, talvez) as fronteiras ‘cartesianas’ na área psi, que separam e hierarquizam dimensões de existência e passam a essencializar e simplificar o que diz de processos complexos que não se reduzem a lugares/partes isoladas.

Algumas psicologias até entendem os tais processos mentais na relação com o social, mas tendem a reduzi-lo ao meio familiar. Esse tipo de pensar/fazer costuma fortalecer uma leitura determinista daquele grupo/pessoa atendida, ou seja, o tipo de interação familiar, as estruturas ou falta delas determinariam o comportamento; por isso, a família precisa ser controlada a fim de que possa ser um ambiente asséptico para a criança.

Algumas entendem os processos mentais tendo relação com o social no que diz respeito ao espaço geográfico no qual a pessoa vive/viveu. As informações colhidas sob, também, uma perspectiva determinista, apontaria para o ambiente como único causador de supostos comportamentos. O diagnóstico, nesse contexto, serve geralmente para criminalizar, fincar estereótipos e/ou justificar certas práticas que visam ajustamento de condutas.

Há, ainda, aquelas que são adeptas de filosofias que acreditam na existência e se propõem a ser e encorajar vias de passagens da diferença, desde que não exista debate racial no caminho (volto à questão: essa oposição teria a ver com o fato de se deparar com os privilégios que esses teóricos/as gozam com a reificação da colonialidade racista?). Esse tipo de prática em psicologia, por exemplo, tende a classificar (sequestrando e deturpando sentidos, portanto, desqualificando) como identitários²³⁰ movimentos de afirmação da diferença que assumem não apenas as belezas de se viver de certos modos, mas também as histórias que dão conta de genocídios/etnocídios, e em busca por reparações históricas. Com isso, que também não deixa

²³⁰ Quando totaliza no conceito de identidade (a busca por resposta única para todas as questões inerentes ao viver) essas ciências (brancas) matam para si toda uma multiplicidade referente a experiências diversas em torno de identidade. Se saímos da discussão europeia sobre movimentos identitários e localizamos movimentos de afirmação de pertencimento/identidade na Abya Ayala, por exemplo, podemos pensar neles (acima de tudo no Brasil) como práticas contracolônizadoras que questionam efeitos da política de Estado (e científica) da ‘Democracia Racial’, em cujo país existiria unicamente a ‘nação brasileira’ vivendo harmoniosamente e sem que nações originárias e africanas (desterradas e dissolvidas na tal nação) pudessem ter terras/territórios e pertencer a modos de vidas ancestrais. A partir de tal leitura, poderemos considerar que identidade, nesse contexto, “não é um monte de cubículozinhos [...] Identidade é um rio – um processo [...] ela precisa fluir, mudar para continuar um rio [...] O conteúdo de um rio flui por entre suas margens” (ANZALDÚA, [1991] 2021c, p. 133).

de ser um diagnóstico (nomeação feita por modos brancos), esvazia para si toda uma complexidade de expressões de existências. Complexidade essa que visa dar sentidos e, no processo de contar, localizar dores e silenciamentos, também entra em contato com artimanhas forjadas que fizeram não se perder totalmente do que realmente faz sentido e que levou nações a não desistir e a se defender a qualquer custo; isto é: a vida enquanto fruição cujo único interesse da/do vivente é o de procura por beleza em todo e qualquer lugar para vivenciá-la intensamente ~ não predatoriamente (KRENAK, 2020; TORRALBA, 2021).

Sabemos que na academia essa realidade de silenciamento colonialista tem se movimentado aos poucos e isso se deve às Políticas de Ação Afirmativa, que possibilitou uma presença mais significativa dessas populações no ‘agro pop’²³¹ acadêmico (DEUS, 2008). Tal presença passou a não apenas ocupar fisicamente os estabelecimentos e sim, também, trazer vivências que, com isso, questionam funcionamentos monocromáticos e monocultores a serviço de certa ordem que prevê garantir privilégios ~ o maior deles é, com seus corpos majoritariamente brancos, decidir sobre quem pode ser considerado gente²³². Desde esse lugar hierárquico sustentado como superior, que lhe dá inclusive o direito natural de acessar universidades/faculdades, administra várias vantagens decorrentes desse mecanismo e, meritocraticamente, narra suas histórias de ‘sucessos’ enquanto afirma que pessoas pretas e indígenas não o fazem porque não têm capacidade, ou não são esforçadas o suficiente.

Isso posto, faz-se urgente a psicologia se engajar e afirmar que ~ tanto nas formações acadêmicas, quanto em suas formações permanentes e, igualmente, nas diversas resoluções que elabora para orientar/formar agentes psis ~ haja uma defesa intransigente das Políticas de Ação Afirmativa (não apenas no meio acadêmico, mas também no mundo do trabalho, etc.) como meio de fazer reparação às populações historicamente saqueadas/mortas. Com isso, ela se somaria efetivamente aos movimentos por promoção de saúde ~ levando em consideração mais princípios de equidade, que de universalização de concepções de saúde.

A reparação social será efetiva quando houver reais condições ~ e em número que condiz com a realidade racial da população brasileira ~ de pessoas de populações africanas e originárias ingressarem na academia (lugar que forma aqueles/as que ocuparão espaços diversos na sociedade), por exemplo, enquanto corpo docente e discente. ‘Ah, mas já temos referências

²³¹ Em referência à frase-chave da campanha publicitária do agronegócio: “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo”.

²³² Aqui referencio Tatiana Nascimento, poeta/tradutora/compositora/doutora em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina, que em seu “Curso Privilégio Branco” (maio/2022) afirmou que o maior privilégio beneficiado por pessoas brancas é o de ser considerado enquanto pessoa/gente.

teóricas de pessoas indígenas e negras na academia’, dirão alguns. Não é suficiente! Primeiro, que isso está se dando apenas porque a política de ações afirmativas possibilitou a entrada dessas pessoas e, com isso, houve um tensionamento por parte dessas que passaram a questionar seu funcionamento racista (OLIVEIRA, SANTOS, 2021); e segundo, só confirma a crença branca de que esses, na ausência por incapacidade cognitiva do ‘outro’, têm habilidade para falar sobre tudo e qualquer coisa que quiser.

Por fim, nós, habitantes das margens, inseridas nos mais diversos espaços de ensino (nas aldeias, quilombos, favelas, nas florestas/matias) sendo participantes de políticas de ações afirmativas, em processos de localizar marcas colonizadoras e civilizadoras em nós e em processos de reflorestamentos da vida, podemos e já estamos protagonizando²³³ a efetiva envergadura dessa ciência esvaziada de vida e produtora de zonas de não pertencimentos, de não-ser. Com vivências de corpo inteiro de nossos modos/saberes enraizados de existir e também marcadas por políticas de Estado que visaram nossa extinção, somos as mais indicadas para dar o tom dos unguentos que precisamos.

Na cosmo-sensação africana, a compreensão e vivência de saúde passa por conceber as pessoas enquanto “corpo-mente-espírito”, unidos e integrados e, nas cosmo-sensações de nações originárias, enquanto terra~território~corpo~espírito (“O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito”, conclamam mulheres de nações indígenas em 2019); ou seja, entes são um todo (terra) que não pode ser separado, muito menos vendido. Desse modo, pela terra.território.corpo.espírito, que nutre espiritualmente os alimentos, mulheres indígenas da Pindorama e da Abya Ayala lutam incessantemente (ARTICULAÇÃO, 2019; TAVARES, 2019); em outras palavras, lutam pela saúde integral de todes es viventes.

Nesse sentido, provocadas por Inara do Nascimento Tavares (2019) ~ mulher Sateré-Mawé, amazonense, antropóloga, professora do curso de Gestão em Saúde Coletiva Indígena, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena (Universidade Federal de Roraima) ~ e pelo documento final elaborado pelas mulheres em sua primeira Marcha das Mulheres Indígenas/2019, destacamos algo que é imprescindível para a saúde integral de entes: a alimentação. Alimentação entendida por Inara Tavares como “um processo de saúde, de construção de nossos corpos, de construção no sentido de incorporar...” porque, nas suas

²³³ ²³³ Coletivamente, inclusive com pessoas brancas que estejam dispostas absolutamente e permanentemente a rever seus privilégios e abrir mão deles.

palavras, nós comemos e o alimento se transforma no nosso corpo, vira corpo²³⁴. E, antes de ser alimento, ele faz parte, é nutrido pela terra que tem espírito. O alimentado, portanto, é nutrido pelo espírito da terra ~ desse modo, ele tem dimensão espiritual ~ e, para nações originárias da Pindorama, nosso corpo é um território e, também, um corpo espírito (TAVARES, 2019). Logo, cuidar da terra, daquela que tem espírito e nutre o alimento, é também promover saúde.

Esse modo de habitar o mundo questiona práticas psís e a nós, profissionais da área em questão, para pensarmos saúde muito além do que estamos habituados a fazer. O alimento também produz saúde ou desequilíbrios vitais, seja pela falta dele (fome), seja por estar envenenado, seja também porque sua origem está vinculada a genocídios. E aqui essa perspectiva política nos convida a questionar a respeito de, se ao nos alimentarmos o que ingerimos é incorporado em/por nós, o que temos incorporado, no que temos nos tornado ao nos alimentar?

Essa questão se desdobra também na importância do interesse por conhecer sobre a origem dos alimentos que têm chegado até nós, se eles têm sangue indígena, sobre manejos que têm sido feitos da terra e das águas e a nos implicar com lutas que defendem maior quantidade e qualidade de alimentos; ou seja, pensar em saúde (ou vida saldável) e promoção de saúde não pode estar desvinculado do ato de se engajar em lutas indígenas pela demarcação/homologação e manutenção de seus territórios, contra o uso de agrotóxico e mineração que poluem e envenenam águas e terras, contra o arrendamento de terras indígenas, contra práticas coloniais que desterritorializam o alimento fazendo sumir processos de cultivo (como), territórios nos quais foram cultivados, corpos que fazem manejos e o tempo próprio de cada fruta (sazonalidade)...

“Nossa comida está sob ameaça”, grita Inara (idem, p. 60), conseqüentemente, nós também estamos. Lutas por territórios, para essa autora, estão relacionadas à defesa constante e ininterrupta de diversidade de alimentos e soberania alimentar para todos entes, indígenas e não-indígenas. O território é mãe, é colo e colo é cura, ensinam mulheres indígenas em Brasília no ano de 2019, e “retomar os territórios é buscar pelo colo que cura” (ibidem, p. 66), ensina

²³⁴ Participação de Inara Tavares na live “História Indígena Hoje”, cujo tema de sua fala foi: “Soberania Alimentar e Povos Indígenas” Live realizada por “De Olho nos Ruralistas”, no facebook, em 24/06/2021. Link: <https://www.facebook.com/deolhonosruralistas/videos/513852526616935> . Acesso em 30/07/2022.

Inara Tavares. Dito de outro modo, não existe saúde sem território e território preservado, não existe vida saudável sem troca amorosa com a terra.

Retomando a questão a respeito da importância de ocupar a área de conhecimento *psi*, assim como todas as áreas de conhecimentos que produzem verdades sobre nós, afirmamos ser vital toma-la de modo que ela não esteja a serviço de operações de limpezas e silenciamentos (ou seja, em função do Estado), mas que defenda noções de cuidado e saúde priorizando cosmosensações acima mencionadas; isto é, é impensável pensar em promoção de saúde sem o comprometimento com lutas pelo direito a terra/território, cuidado com ela, bem como com o alimento e a água que ingerimos. De posse dela podemos, na medida do possível, desvirtuar caminhos que visam adequação e fazê-la espaço facilitador, encorajador e apoiador de movimentos autônomos inspirados por vivências cujo funcionamento/gestão ancestral se dá horizontalmente e coletivamente, pela vida e, conseqüentemente, contra investidas macabras como o ‘Marco Temporal’, ‘PL 490’, PEC 215²³⁵...

Diferente de buscar por “desvios” naqueles feitos ‘outros’, enquanto amazônida das terras araguaínas paraenses ocupando a área de conhecimento *psi*, atendo-me em contribuir minimamente neste rio~tese para o desvio de funções civilizatórias e, nessa seara científica, afirmar nossas experiências enquanto epistemologias principais para fazer imaginar e criar mundos, cuja filosofia do Bem-Viver é a principal inspiração.

Ainda, através de uma escrita com nossas corpas~terras~territórios, portanto, corpas das cores da terra (NÚÑEZ, 2021a) e de sementes, também invisto em afirmar subjetividades que afirmem nossas potências de existência e questionem as máscaras silenciadoras construídas e implantadas violentamente contra nós e em nós. Ao invés de adotar lógicas dualistas nas quais saberes e autores brancos são superiores a tantas expressões de modos de ser e estar no mundo, vou nadando e afastando os lixos com os quais tentaram soterrar nossas belezas. Assim, vamos nos fazendo floresta, em floresta, reflorestadas.

Narrar/contar abre para possibilidades de encontro com nosso território ancestral, ou seja, território que cura, afirma Inara Tavares (2019). Estamos nos referindo a processos de cura diferentes daqueles defendidos por ditames científicos ocidentais que determinam qual o resultado (de adequação/conformação) deveria ser alcançado para ser considerado curado de

²³⁵ A PEC 215/2000 prevê mudar a Constituição ao retirar do Executivo e transferir para o Legislativo/Congresso a decisão final de demarcar e anular demarcações já realizadas de territórios indígenas e quilombolas, além de prever indenizações para invasores instalados nos territórios.

algo. O que viemos nos referindo, neste trabalho, é inspirado nos saberes tradicionais nos quais não há um resultado universal a ser alcançado e sim, no encontro com o chão que muitas vezes foi/é silenciado, nos afetamos de modo como a querida tapuya Ruth Silva Torralba Ribeiro descreve intensamente:

O encontro com o chão: corpos-território que acolhem íntimas sensações e que ressoam intensidades próximas. Um amargo de injustiça no fundo da boca. Um nó na garganta. Um grito querendo sair. Vontade de vingar como a vida vinga novos seres. Necessidade de deixar pelas mortas para trás e não mais esquecer. Desejo de encontrar histórias inscritas na pele, memórias que fluem pelas veias e que saltam do coração. Vontade de coletar memórias. Anseio de curar antigas feridas. Encontrar Flor, Joana, Margarida e Felicidade (RIBEIRO, 2021, p. 87).

Reportamos-nos ao que se desdobra do encontro de forças que nos ferem, muitas vezes sem que saibamos de onde e como atua, e também com as forças que nunca se renderam aos corpos estranhos implantados nos nossos territórios. Assim, localizando essas forças de vida ingovernáveis, encantamos em nós desejos ancestrais de vivenciar o que a terra sonhou para nós: beleza. Ou seja, como sugere o termo ‘processo’, a processualidade da cura consiste na localização do que mingua a força de vida em nós e, com efeito, na abertura de espaços para que as águas das nascentes façam seu curso²³⁶. Não é, portanto, uma ação que tem um fim em si mesmo, mas uma ação contínua no fluxo que se abre a partir do encontro.afetação como nosso chão-território.

Do encontro mencionado logo acima decorre existir, lidar com o que requer a vida, lançando mão de recursos forjados por ancestralidades, ancestrais e por si.nós em percursos de afetações.retomadas. Acontece também o interesse mais genuíno de estar e de escutar mulheres como ‘minhas’ avós, a mãe Elizabeth, tias, D. Marcolina, Biria, Raimunda, D. Lisbela... De estar em contato com o que elas puderam ser, o que não puderam devido a todos os investimentos de mortes contra elas, do quanto me compõem fazendo de mim uma corpa ampliada: uma corpa floresta composta pela existência delas, das histórias e tecnologias herdadas, atualizadas e criadas por elas e também por forças ancestrais e diversidades de vidas habitantes desses mundos nos quais coexistimos. Que ciências podem acolher e encorajar experiências como essas que não afunilam existências, muito pelo contrário, ampliam para multiplicidades de modos de estar no mundo? Arrisco afirmar que, sobretudo, são ciências que advêm e valorizam esses chãos.

²³⁶ No entanto, nem sempre se desencadeia a partir da localização do que causa a dor; pode acontecer por outros caminhos, a partir de outras chaves, como o contato com modos de viver que acionam memórias ancestrais e, assim, impulsiona para aproximações afetivas.

Seria ingênuo pensar que vamos, um dia, acabar com o racismo ou que vamos mudar em definitivo os rumos hegemônicos de práticas em psicologia; no entanto, podemos retirá-la do patamar de ciência neutra, localizar nas suas práticas mecanismos em pleno funcionamento e efeitos do processo de colonialidade, borrar suas fronteiras cartesianas, bem como experiênciar e propor usos desse saber/poder produtor de subjetividades (subalternizadora para umas/uns e senhorial para outros) para fazê-la funcionar de maneira a produzir também subjetividades que tanto disponibilize recursos para processos como “tornar-se negro/a” (SOUZA, 1983), originária, ribeirinha, quebradeira de coco babaçu..., quanto facilite e contribua ativamente com a elaboração de recursos para lidar com a realidade (não mais negada pela psi) do racismo – anti-negro, anti-indígena, anti-ambiental –, do machismo, da misoginia, da lgbtqia+fobia, do preconceito contra pessoas com deficiência...

Desse modo e inspiradas em saberes ancestrais, bem como em questões que populações africanas/pretas e indígenas vêm chamando a atenção há muitas décadas, vamos entortando essa senhora branca civilizadora; ou, sabiamente como águas dos rios fissuram estruturas ou contornam grandes e pequenas rochas para seguir seu curso, contornamo-la produzindo algumas fissuras a ponto de facilitar experiências de cuidados com nossas gentes e, com efeito, criar referências práticas e teóricas que poderão inspirar profissionais interessades em acolher populações de modo a liberar e polinizar suas forças vitais²³⁷.

Intentamos práticas *psis* que comungam com processos de encantar a vida, de abrir para dimensões existenciais e vidas que são indissociadas umas das outras; de oferecer recursos para auxiliar na costura de rastros esfiapados de memórias e corpos estilhaçados pela civilização colonial da barbárie (EVARISTO, 2009²³⁸; PAULINO, 2013²³⁹; SANTOS, 2020). Assim como Adriana Rosa Santos (2020), afetada pela arte de Rosana Paulino, afirmamos que “a sutura-costura [é] incapaz de restaurar a integridade primeira, a integridade que todo corpo tem antes de ser violentado. A costura-sutura emenda como pode, mas tudo permanece ainda fora do eixo”.

²³⁷ Já no final da escrita desta tese, em agosto de 2022, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) lançou o documento “Referências Técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos Povos Indígenas”. Não temos tempo hábil para nos ater a ele no momento, no entanto, sugerimos sua leitura como importante em se tratando de possíveis atuações contracolonizadoras *psis* junto aos povos originários. Link do documento: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/07/crepop_indigenas_web.pdf. Acesso em: 20/09/2022.

²³⁸ Fala feita por Conceição Evaristo no ensejo do I Colóquio de Escritoras Mineiras, acontecido em maio de 2009, na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em 06/06/2022.

²³⁹ Exposição ‘Assentamento’ realizada no Museu de Arte Contemporânea de Americana, entre 07/11/2013 e 07/12/2013.

Narrar, narrar e narrar para recompor o possível do tecido violado, ensina vivencialmente Conceição Evaristo. Essas artimanhas, portanto, não dão conta de restaurar o que fora quebrado (vale lembrar que esse também não é o propósito de processos de cura nas perspectivas originárias e tradicionais), todavia, pode favorecer o reencontro com “o eixo, mesmo que seja outro, inaugurar um chão pra pisar, se aprumar, andar reconhecendo as próprias pernas, sem desejar outro corpo, outra cor, outra pele” (SANTOS, 2020, p. 22), outro modo de existir para se entender enquanto ente/gente que pode continuar a viver.

A psicologia pode contribuir para a ‘costura da memória’ (PAULINO, 2019)²⁴⁰ de modo a que populações originárias, africanas, cabocas... possam costurar uma grande rede com os fragmentos, intuições e ficções do que fora possível ser lembrado, ou pode tomar a linha e costurar a boca, os olhos, os ouvidos, os poros (...), todos os terminais e canais que possam ser vias de expressão de certas populações, ressignificando e elaborando os efeitos decorrentes de ataques sistemáticos praticados por pessoas e modos brancos ao longo de séculos, até hoje.

Há um provérbio africano que diz o seguinte: ‘Até que os leões contem suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça’. Qual dessas práticas estamos implicadas e queremos afirmar cotidianamente em nosso fazer: a que acolhe e encoraja a tecitura de memórias que não foram vencidas (porque seus protagonistas continuam bem vivos/as), ou a que se identifica com a versão dos caçadores e busca ativamente conservar lugares sociais/raciais costurando orifícios para calar/silenciar/exterminar?

Como sinalizamos um pouco atrás, qualquer prática de cuidado eurocentrada, por mais que se distancie de suas verdades e queira se aproximar de conhecimentos de nações tradicionais, nela haverá sempre uma régua gerenciada pelo sistema racista.capitalista que negociará até certo ponto seus privilégios. Seus mecanismos de dominação por meio de hierarquizações genocidas, etnocidas e epistemicidas estarão sempre operando.

Defendemos aqui uma ciência que não seja de estudo unicamente da psique como instancia desprovida de um corpo que é político-social-histórico, mas uma ciência ancestral que se atenha em encorajar encontros~afetações com a corpa~território~espírito (...). Uma ciência, por conseguinte, na qual práticas se dão em função da promoção de existências férteis de vida vinculada a territórios existenciais que têm histórias e devires.

²⁴⁰ Exposição ‘Rosana Paulino: A Costura da Memória’ realizada no Museu de Arte do Rio, entre 13/04/2019 e 29/09/2019.

Desse modo, dentro e, principalmente, fora desse lugar de saber/poder, é vital fomentarmos tempos e espaços para vivenciar o mato e todes seus viventes para contação de histórias, cantar/tocar/dançar, colher/cozinhar/comer juntas... pois, é "preciso sempre cantar e dançar pra mandar pra longe os espíritos ruins", nos ensina Trudruá Dorrico (2019, p. 95); mandar para longe as forças que produzem e se servem da barbárie, do medo e da tristeza para dominar.

No forjar dessas experiências abrimos o tempo da *psi* para experiênciar conhecer, relacionar-se com o mundo numa dimensão que, de acordo com Ruth Torralba (Ribeiro), sustenta-se numa relação bem distinta à “normalização e disciplinarização” do mundo do trabalho capitalista, racional e individualista do sistema de crenças do ‘homem’ moderno. Esse conhecimento experiencial se dá “pelo corpo, pela dança, pelo sonho, não o corpo sozinho, isolado, imóvel, mas o corpo em coletivo, em abertura, em transe, numa experiência transcorporal intensiva que conecta os corpos e os multiplanos da vida” (RIBEIRO, 2021, p. 96) e “abrem os portais para a experimentação do substrato encantado da corporeidade que se funda numa concepção da natureza em que não há separação entre matéria e espírito, corpo e natura, nem entre os reinos da vida que partilham o colo da mãe Terra” (idem). Ou seja, estamos aqui divagando sobre um tipo de fazer psicologia que se amplia para ser capaz de polinizar entes e memórias numa dança cósmica (Krenak, 2020), de entrar em contado com a dimensão de sermos crias da terra e carne do planeta, como nos lembra vivamente Ruth Torralba (2021); de habitarmos e sermos habitadas por uma entidade que pulsa intensamente levando sangue pelos rios (fendas abertas), nutrindo, assim, toda sua imensidão.



Arte da “artista” estilista Aymara e Funi-ô Dayana Molina. Publicado em seu Instagram molina.ela em 07/02/2021)

Para o artista Baniwa, Denilson, que retratou em recente exposição (março de 2022) a íntima relação entre bichos, matas e pessoas, uma vida é interdependente das demais. A ideia da “polinização da memória” trazida por ele é bastante provocadora e nos ajuda a imaginar uma aposta ancestral de cuidado levada à psicologia que tem totalmente a ver com o que Day Molina, Ruth Torralba, Sandra Benites, Inara Tavares, Nêgo Bispo e tantas mais entes geniais trazidas nessa tecitura de tese afirmam nos seus cotidianos: a inseparabilidade entre entes cósmicos.

Portanto, quando nos referimos ao cuidado com pessoas que se entendem enquanto filhotes da terra, isto é, sendo a própria terra, não cabe dissociar do cuidado com a mesma (indissociada do cosmos) e todes os organismos que con.vivem nela. Ainda, a respeito da polinização da memória, penso que este nosso trabalho, em solo *psi*, é uma ente que questiona memórias oficiais, que aciona memórias soterradas que são também memórias de artimanhas de rExistência... Nesse processo, nossas corpas que escrevemos e vivenciamos essa teia são fecundadas por forças vitais que nos fazem uma vívida célula cósmica em estado permanente de transformação. Trata-se de uma escrita que cura, por assim dizer, pois libera as forças vitais de mecanismos que tentam enclausurá-las na tristeza/medo (ao localizar e afastar cruces civilizadoras cravadas em nós) e as recolocam em cena permitindo à corpa sentir as nuances dos movimentos das águas e estar aberta para possibilidades existenciais e criação (SANTOS, RIBEIRO, FERREIRA, 2021). Estamos afirmando, portanto, como a escrita de Adriana Rosa,

Ruth Torralba e Silvana Ferreira, uma tecitura desenhada em palavras que pode ser sopro de ar em meio à destruição colonizadora.



(‘Polinização da Memória’ de Denilson Baniwa. Instalação em sua ‘Exposição Teimosia Amazônica’, acontecida no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica, RJ, entre os dias 19 de março e 23 de abril de 2022. Foto: arquivo pessoal do artista exposto em seu Instagram no dia 23/05/2022)

Aí também está a importância e o risco de nós mesmas narrarmos (vivenciarmos em processo de elaboração de um trabalho que se apresentará sob aspecto de textos os mais diversos possíveis, desenhos em tela, exposição, vestimentas...) histórias de nossas entes: na vivência encarnada das curvas do rio de nossas memórias localizamos nossos chãos. Com isso, retiramos interesses implantados em nós para nos tornamos brancas e afagamos nossos chãos de modo a fertilizar desejos por fruir a vida de modo a contribuir com sua potência; ou seja, compondo a dança cósmica da coexistência de forças em transformação.

Decorre também desse processo deixarmos ~ documentados ~ rastros de nossos percursos enquanto produtoras de conhecimento, não ocupando função de subalternização (sobre quem se fala). Agentes colonizadores investiram (e continuam investindo) na educação/catequização/evangelização/civilização como meio privilegiado de nos desterrar de nossas terras e de nossos territórios objetivos e subjetivos (línguas, conhecimentos ligados a costumes, relação com a espiritualidade...). Todavia, em certo momento, nossas/os mais

velhas/os apostaram na inserção da educação formal como arma de sobrevivência. Assim, nós de gerações seguintes a tomamos e, por meio dela, fazendo-a falar nossas línguas, vingamos ribeirinhas, cabocas, originárias, pretas... Ou seja, afirmamos espaços possíveis nos quais também nos territorializamos. Nesse sentido, tomamos e tensionamos a psicologia para se somar aos esforços de contra-colonização.

A essa altura da escrita, já bem no finalzinho, pergunto-me se o que estamos propondo, inspirada em práticas já em curso, pode ser confundido com reformar o saber/poder da psicologia. Não estamos aqui tentando defender seus pilares. Grandes pilares *psi* ~ estruturantes e individualizadores ~ são mecanismos que se contrapõem a modos de existir cujo paradigma prático-filosófico é a Mãe~terra. No entanto, buscamos estar vinculadas a práticas forjadas por nossas ancestrais que buscaram apostar também na educação formal a fim de “fazer o papel falar” com os ensinamentos originários e africanos, citando novamente a Guarani Valdelice Veron (2018).

Dito de outro modo, podemos afirmar que o que pretendemos é, de dentro da memória da máquina, depositar vírus que produzam defeitos no funcionamento da máquina produtora de identidade (branca). Ela, em estado de defeito, e nós, infiltradas na mesma, queremos problematizar ações que têm funcionado como recursos para o fortalecimento da colonialidade (base de genocídios/epistemicídios). Pensamos, ainda, afetar essas práticas *psi* de modo que a escuta, feita de corpa inteira (perceber afetivamente), de sofrimentos, de movimentos no sentido de lidar com eles e o acompanhamento de intuições e práticas ancestrais/coletivas de curas pautadas em paradigmas como o do Bem-Viver, se dê de modo ético.

A partir dessa última provocação, vale ressaltar que práticas contra-colonizadoras em psicologia, quando solicitadas, fortalecem/encorajam processos de afirmação de existir a partir de saberes inerentes ao viver de cada nação. Essas práticas apoiam movimentos iniciados por povos negros e originários de modo a sensibilizar a comunidade envolvente acerca de reivindicações feitas, abrangência do racismo e dos efeitos dele atuando em nós... Isto é, apostamos que a *psicologia* seja um auxiliar do ‘valor da fertilidade’ *në rope* que perambula espalhando fertilidade na terra de modo a facilitar germinações, nascimentos e frutificações (KOPENAWA, 2015).

≈

Pauso essa escrevivência nos tempos em que tenho 41 anos, a mesma idade que minha tia, da primeira narrativa, tinha quando faleceu. Esse me parece ser um marco significativo de

passagem para nós. Considero trágico o desfecho final de sua existência. É difícil sobreviver quando sua vida não é qualificada o suficiente para ser considerada suficientemente humana para poder viver com dignidade. Contudo, no curto tempo (ao mesmo tempo imensurável de experiências) de sua existência, ela pode escapar de muitas mortes e afirmar a diferença o máximo possível. Se estou hoje por aqui, podendo afirmar também diferenças, inclusive cursando um doutorado, é porque ela abriu muitas portas, assim como a avó Donila que também aprendeu a ler com aproximadamente 40 anos de idade.

≈

*"Não é no papel que você cria, mas no seu interior,
nas vísceras e nos tecidos vivos — chamo isto de escrita
orgânica".*

(Glória Anzaldúa, [1981] 2021b, p. 59)

Bom, para pausar um pouco essa viagem que percorremos em curvas e entre curvas do rio de nossas memórias, gostaria de retomar acerca dos efeitos dessa escrita em mim. A exemplo da querida professora Luiza Oliveira (2020), que ocupa a academia e nela pesquisa e escreve enquanto mulher negra oriunda de Madureira/RJ, faço como uma mulher amazônida (com pertencas notadamente indígenas ~ embora tendo perdido minha origem étnica ~, e africanas) das águas do Araguaia paraense. Me inspiram e acentuam essa escrevivência a vivência primeira de ter sido gerada e criada na terra, em fronteiras, nas roças do interiorzão do Pará, às margens do Araguaia e de tantos igarapés, de ter sido alimentada por babaçu/bacaba (e por uma imensa diversidade de frutos regionais)/arroz/feijão/farinha de puba/peixes/carne de caça...; e, mais tarde, separada fisicamente de meus territórios nortistas, a construção cotidiana de territórios também respiráveis para mim no sudeste brasileiro.

Portanto, esse gesto de escrever tem a marca das margens/fronteiras do interior do Norte ~ que tanto querem desqualificar/silenciar para ser mero recurso natural ao projeto de des/envolvimento colonialista brasileiro. É um trabalho com cheiros e cores (do Selvagem) da terra, águas e matas, que por várias vezes foram/são banhadas de sangue ~ obras inconfundíveis projetadas por modos “civilizados” e “superiores”.

O encontro entre nações originárias e africanas, que busco fazer neste trabalho, não poderia ser diferente, se dá desde o que o quilombola Nêgo Bispo nos inspira através de seus

ensinamentos advindos do cotidiano na lida com a terra: o de confluência, onde nações originárias com pessoas africanas em fuga da escravização as acolheram, trocaram saberes e apoiaram ensinando-as a viver nas matas da Pindorama. Das margens do rio (Araguaia) que nasce na tripla fronteira entre três estados brasileiros, que conflui com o Rio Tocantins também numa tríplice fronteira, desde esses ricos territórios, enquanto ente e alimentada por saberes/epistemologias forjadas na labuta no meio da floresta amazônica, é que esse unguento é feito.

Compartilho com a história das mais velhas da querida Ruth Torralba (RIBEIRO, 2021) a necessidade de migrar do estado do Maranhão para o sudeste brasileiro como estratégia de sobreviver a vários atentados contra seu/nosso existir autônomo e potente. Minha condição enquanto mulher esteve, desde criança, em evidência enquanto um rele corpo a ser explorado predatoriamente por homens e pelo trabalho doméstico. Saí a primeira vez de nossa pequenina cidade aos 14 anos de idade para trabalhar como empregada doméstica e babá na cidade de Marabá/PA. A patroa solicitou à minha avó materna meus serviços de empregada. Fracassei vertiginosamente (ainda bem)! Com essa experiência, aprendi que cedo precisaria sair para ‘trabalhar fora’, que nossa ‘melhoria de condições’ se daria pelo trabalho e/ou pelos estudos. Mediado novamente por minha avó, após ser ‘devolvida’ para ela e minha mãe, trabalhei no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Palestina do Pará até concluir o curso de Magistério (então Ensino Médio).

Antes mesmo do fortuito fracasso como doméstica e babá, entendia que tinha ‘vocação’ para ser freira; então, tão logo terminei o Magistério, aos 18 anos de idade, fui para o Centro-Oeste brasileiro a fim de me tornar uma ‘religiosa dominicana’. Ali estudei, trabalhei, troquei afetos vitais, conheci algumas localidades e realidades diferentes. Com essa experiência, tomei mais gosto ainda pelos estudos. Transferida para o Rio de Janeiro em 2015, já não vendo mais sentido permanecer naquele meio, saí e decidi me aventurar permanecendo na cidade, tendo as irmãs/freiras como minha maior referência material e afetiva ali.

Como já narrei no início dessa curva, vivi uns ‘bons bocados’ na cidade do Rio de Janeiro. Não passei fome, porque algumas dessas irmãs~amigas estavam sempre me amparando. Mas, devido às inúmeras dificuldades experimentadas naquele momento, rememorei e vivenciei outras sensações de vulnerabilidade. Achei que fosse estilhaçar por inteiro. E foi nessa corda bamba, no sentir o corpo quase em decomposição é que fui lançando braços e mãos e me agarrando em possibilidades que sentia nem ter forças para sustentar. Super envergonhada sussurrava pedindo licença para entrar/acessar, algumas vezes não fui ouvida.

Uma pessoa [geralmente branca] ouvia meu gemido e reforçava meu pedido e, assim, fui chegando; no ora banzeiro, ora remanso das águas, fui aprumando meu esqueleto despedaçado e sedento por terra, ar, água, alimentos...

Ao chegar na não sonhada por mim pós-graduação, fez-se tormenta nas minhas entranhas. Sim, não sonhei com a pós-graduação, ela foi um daqueles movimentos vitais de me lançar em possibilidades que embora estivessem à vista, pareciam bem inacessíveis. Aconteceu, fui acordada pelo acontecimento e segurei com todas as minhas forças; estava me afogando, passou por mim uma moita de plantas desgarradas das margens e me segurei nela de modo a acompanhar seu movimento de ser levada pelo fluxo do rio.

Diante do furação racista vivenciado no PPGP/UFF, mais tarde ser considerada clara demais para ser entendida enquanto preta e, por desconhecer minha/s etnias, não ser considerada indígena (indigente filha do estupro de nossas bisavós originárias e africanas), questionei as marcas do poderoso mecanismo de dominação material e subjetivo implantadas no meu corpo: a democracia racial (AMADOR, 2008); cambaleei, cai ao chão e ali mesmo, assim como a mana paraense Danielle Miranda que, numa espécie de “andarilhagem afetiva” fora do Pará, viu-se na urgência de construir “subjetiva e corporalmente” sua própria “racialidade afroamazônica” (MIRANDA, 2018, p. 11), cuidei de me aninhar à terra espalhando e aprofundando minhas raízes. Ribeirinei minha estadia na academia, aldeei-me/aquilombei-me o quanto pude... em processo permanente de reflorestamento!

A escrita que brota de todo esse movimento de expansão da vida é ribeirinhagem amazônica. Percebo agora não ter apenas um corpo de 1,49 cm de altura, ele é imensidão (RIBEIRO, 2013) composto por ancestralidades, diversas matérias, histórias, mulheres, rios, babaçuais, afetos, espírito que ultrapassa toda noção de existir... E contagiada por essas camadas, estou satisfeita com o que consegui desenhar aqui e a minha corpa, que é muito maior do que consigo perceber, está prenhe de ideias, projetos, desejos... Assim, essa escrita está contagiada pelo desejo que foi se sobrepondo (sem que o traçasse a priori) ao longo do percurso: o de encantamento de minha corpa/copa então enraizada na terra, nas águas e com galhos frondosos/vigorosos abertos ao presente e ao futuro.

Depois de Amanhã

Quando as vozes calarem
E a flecha não mais voar
Quando a terra rachada
Os pés não puderem pisar

Nesse dia surgirão novos guerreiros
Nova era se confirmará.

Queremos história
A onça voraz
Na voz do curumim
Extinção jamais!

As árvores então falarão
As pedras também vão falar
Expressando tristeza e pavor.

Sapopemas gritarão por nós
Porque sempre existirã
Aquele que sabe mandar
O outro calar sua voz.

Confio no abraço do parente
Na era dessa curuminzada
Filhos da gente
Que já nascem sabendo o que é dor
Que a terra deve ser cuidada
Com a vida, carinho e amor.

Quando nossa geração se for
Restarão a canção e a poesia
Restará o retrato falado
De quem em vida na resistência lutou.

Restarão o livro que o indígena escreveu
A filmagem de quem entendeu
Que na vida não se vive por viver
A vida não é só aqui
O que fazemos de bom
O mundo precisa sentir.

No dia em que a nossa geração se for
Certo que continuará a alegria
E a menina entenderá a diferença
O respeito à diversidade
Porque a interculturalidade
Se vê nos traços da cunhã e curumim
O resto é invenção que só se lê e não se vê.

No dia em que nossa geração se for
Restarão a pedagogia da aldeia
A psicologia da floresta
Para tratar a dor da alma
Pelo olhar do curumim que falou:

Sou a flecha do amanhã
Sou árvore em pé
Sou rio correndo vivo
Sou a força da mulher
Sou curupira, sou pajé
Virando sucuri na beira do igarapé.

Sou a cultura parindo educação
Com a parteira de côcoras no chão
Segurando sua mão.

Sou a chave que abre a algema
E liberta do preconceito e perversidade
Sou a porta que leva ao saber
Sou a cara da aldeianidade
Sou ponte ligando as ideias da mocidade.

(Mârcia Wayna Kambéba ~ Saberes da Floresta, 2020)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ANCHIETA, José de. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933.

ANDRADE, Vanessa Menezes de. **O Muleke e o Afrobetizar: Sankofa nos dias de destruição**. Tese (Doutorado em Psicologia)-Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

ANGELOU, Maya. **Carta a minha filha**. [2ª. edição] Rio de Janeiro: Agir, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Sobre o processo de escrever borderlands/la frontera. Em: ANZALDÚA, Gloria (tradução: NASCIMENTO, Tatiana). **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021a, p. 151-171.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo. Em: ANZALDÚA, Gloria (tradução: NASCIMENTO, Tatiana). **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021b, p. 43-62.

ANZALDÚA, Gloria. Esqueerzita(r) demais a escrita – loca, escritora y chicana. Em: ANZALDÚA, Gloria (tradução: NASCIMENTO, Tatiana). **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021c, p. 125-149.

ANZALDÚA, Gloria. A nova nação mestiza, um movimento contracultural. Em: ANZALDÚA, Gloria (tradução: NASCIMENTO, Tatiana). **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021d, p. 181-208.

(GUARANI KAIOWÁ) AQUINO, Elda Vasques. **Educação escolar indígena e os processos próprios de aprendizagens: espaços de inter-relação de conhecimentos na infância Guarani/Kaiowá, antes da escola, na Comunidade Indígena de Amambai, Amambai - MS. 2012**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2012.

AQUINO, Sâmia; LATRUBESSE, Edgardo M.; FILHO, Edvard Elias de Souza. Características Hidrológicas e Aspectos morfo-hidráulicos do Rio Araguaia, Brasil. **Revista Brasileira de Geomorfologia**, 7 (1), 99-111, 2005.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”**. 15/08/2019. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>. Acesso em: 30/07/ 2022.

BARRETO, RAQUEL. Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil (introdução). Em: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 12-27.

BASTOS, Maria Helena Camara. A formação de professores para o ensino mútuo no Brasil: O "Curso normal para professores de primeiras letras do Barão de Gérando (1839)". **Revista História da Educação**; Vol 2, No 3, 1998.

BARROS, Surya Aaronovich Pombo de. Discutindo a escolarização da população negra em São Paulo entre o final do século XIX e início do século XX. Em: ROMÃO, J. **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília: SECAD, 2005, p. 79-92.

BATISTA, Iane Maria da Silva. **A natureza nos planos de desenvolvimento da Amazônia (1955-1985)**. Tese (doutorado) –Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

BATISTA, Iane Maria da Silva; MIRANDA, Leila Mourão . Os “Hidronegócios” nos rios da Amazônia. Em: **Dossiê: Rios e Sociedades - Revista Brasileira de História**. 39 (81), Maio-Agosto 2019, p. 117-139.

(GUARANI NHANDEWA) BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandewa. Mulher falando**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

CAMPOS, Leda Maria. Era uma vez uma menina-criança que buscava a brancura e no caminho encontrou uma mulher negritada. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 127 a 139.

CARDOSO, Áurea Alves; COIMBRA, Cecília Maria Bouças. Banzeirar: fazendo ribeirinhar certas práticas ditas de cuidado. **Fractal: revista de psicologia**, v. 31, p. 185-194, 2019.

CARDOSO, Áurea Alves. **Um rio de memórias, experiências e vivências: guerrilha do Araguaia**. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

CARDOSO, Áurea Alves. **Gtm: Movimento Social De Resistência e Enfrentamento ao Estado Agente De Violências**. Monografia, Centro de Educação e Humanidades, Instituto de Psicologia, Curso De Especialização em Psicologia Jurídica, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CHAGAS, Andrey Rodrigues. Tibira: ancestral das bichas – fendas para fazer emergir histórias amazônicas. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 157 a 172.

CHIZIANE, Paulina. **Eu, mulher... Por uma nova visão do mundo**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças; MONTEIRO, Ana. Problematizando a Experiência Clínicopolítica da Equipe Clínico-Grupal Tortura Nunca Mais. Em: **Transversos: Revista de História**. Rio de Janeiro, n. 12, abr. 2018, p. 91-109.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. Comissão Nacional da Verdade: acordos, limites e enfrentamentos. **Instituto de Defensores de Direitos Humanos**. Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 2013. Disponível em <http://ddh.org.br/comissao-nacional-da-verdade-acordos-limites-e-enfrentamentos/>.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. **Guardiães da Ordem. Uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”**. Rio de Janeiro: Oficina do autor, 1995.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças; MONTEIRO, Ana; MENDONÇA FILHO, Manoel. (2006). O Estado Democrático de Direito e Políticas Públicas: estatal é necessariamente público? Em: **Psicologia & Sociedade/ Associação Brasileira de Psicologia Social**. Vol.18, nº 2, março/agosto 2006, 07-12.

CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador). **Políticas para el Plan de Gobierno Nacional**. El mandato de la CONAIE. Quito: CONAIE, 2003.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília, 2005.

COMUNIDADES INY KARAJÁ. **Iny Tkylysinamy Rybèna: arte iny karajá: patrimônio cultural do Brasil / Comunidades Iny Karajá**; organização, Nei Clara de Lima e Rosani Moreira Leitão. Goiânia: IPHAN-GO, 2019.

COSTA, Marcilene Silva da. Epistemologias na Amazônia: decantar falas de fora do circuito. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 59 a 80.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. V.3.

DEUS, Zélia Amador de. Prefácio. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 9 a 12.

DEUS, Zélia Amador de. **Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, 2008.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA (DHA). 1927. **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)**. Buenos Aires, Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, Tomo XIX.

(MACUXI) DORRICO, [Julie] Trudruá. **Eu sou macuxi e outras histórias**. Nova Lima: Editora Caos e Letras, 2019.

EVARISTO, Conceição. Meu Rosário. Em: **Cadernos negros 15**. São Paulo: Quilombhoje, 1992.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vivêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. Prefácio “Em legítima defesa”. Em: CARNEIRO, S.. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

EVARISTO, Conceição. Convocação à ternura. Prefácio do livro de ANGELOU, Maya. **Carta a minha filha**. [2ª. edição] Rio de Janeiro: Agir, 2019, p. 9 a 14.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI. **O ponto zero da revolução**. São Paulo: Elefante, 2019.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. Casar sim, mas não para sempre: o matrimônio cristão e a dinâmica cultural indígena nas reduções do Paraguai. Em: **Revista História Unisinos**. 12(3):248-261, Setembro/Dezembro 2008. © 2008 by Unisinos – doi: 10.4013/htu.20083.05 . Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5434/2670> .

FILHO, Romualdo Pessoa Campos. **Araguaia: depois da Guerrilha uma outra guerra A Luta pela terra no Sul do Pará, impregnada pela Ideologia da Segurança Nacional (1975-2000)**. Tese. Instituto De Estudos Socioambientais, Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal De Goiás. Goiânia, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. Sobre a História da sexualidade. Em: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si Como Prática da Liberdade. Em: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Col. Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II, O Uso dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREIRE, Ida Mara. Tecelãs da existência. Em: **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, vol. 22, nº 2, 2014, p. 565 a 584.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967/2015.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Democracia racial? Nada disso! Em: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, [1981]2018a, p. 109-111.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. Em: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, [1981]2018b, p. 34-53.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra, essa quilombola. Em: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, [1981]2018c, p. 112-118.

GROFF, Apoliana Regina Groff; JESUS, Deane Barbosa de; MORAES, Marta Corrêa de; ROSA, Rogério Machado. PSICOLOGIA E INTERSECCIONALIDADE: UMA INTRODUÇÃO. Em: GROFF, Apoliana Regina Groff; JESUS, Deane Barbosa de; MORAES, Marta Corrêa de; ROSA, Rogério Machado (Orgs.). **Formação Continuada: Psicologia Escolar e Educacional na Contemporaneidade**. Florianópolis : Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, 2021, p. 10 a 14.

GRUPO TORTURA NUNCA MAIS/RJ. **20 Anos da Medalha Chico Mendes de Resistência: memórias e lutas**. Rio de Janeiro, Abaquar, 2009.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. - **Micropolítica: cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir – A educação como prática de liberdade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

KABENGELE, Daniela do Carmo. As inflexões do termo pardo na trajetória de Antonio Ferreira Cesarino (Campinas, século XIX). Em: **Teoria e Cultura**. Juiz de Fora, v. 4, n. 1 e 2, jan./dez. 2009, p. 101 a 112.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Saberes da Floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber ancestral**. 2ª. Ed. – São Paulo: U'KA, 2021.

KUMARUARA, Luana. Mulheres indígenas do Baixo Tapajós: militância e suas políticas de (re)existência. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 111 a 125.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação, episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. Prefácio: A invasão do “novo mundo”. Em: VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala! Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas**. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021, p. 17-20.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

(BANIWA) LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

(BANIWA) LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

MALHEIROS, Rogério Guimarães; ROCHA, Genylton Odilon Rêgo da. A Província do Grão-Pará em um período de aceleradas transformações (1840 A 1870). Em: **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 6, n. 1, jan.-jun., 2013, p. 120-144.

MALVEZZI, Roberto. Hidronegócio. Em: CALDART, Roseli; PEREIRA, Isabel B.; FIRGOTTO, Gaudêncio (org.). **Dicionário de educação do campo**. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2012. p. 397-404.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

MATOS, Francinaldo; SHIRAIISHI, Joaquim; RAMOS, Vitória; e MIQCB. **Acesso à terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu**. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2015.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. Em: **Afrocentricidade uma Abordagem Epistemológica Inovadora**. Coleção Sankofa, vol. 4. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MENDES, Melissa Rosa Teixeira. Maria Firmina dos Reis: mulher e escritora oitocentista. **RevIU** - <https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/IMEA-UNILA> Vol. 2, Num. 1, 2014, p. 39-48.

MIRANDA, Danielle Santos de. O vínculo como produção de uma ético-política ancestral. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 81 a 91.

MIRANDA, Danielle Santos de. **Subjetivação Afroamazônica**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2018.

MONTOYA, Antônio Ruiz. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985 [1639].

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 15/01/2023.

MUNDURUKU, Daniel; WAPICHANA, Cristino. **Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. Currículo da cidade: povos indígenas: orientações pedagógicas**. – São Paulo : SME / COPED, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu avô Apolinário um mergulho no rio da (minha) memória**. 2 ed. São Paulo: Studio Nobel, 2009.

NASCIMENTO, Tatiana. **Lundu**. 2ª Ed. . Brasília: Padê Editorial, 2018.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias de destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

(GUARANI) NÚÑEZ, Geni. Descolonização do Pensamento Psicológico. Em: **Revista Plural / N° 2 | 2019 | 1º semestre do Conselho Regional de Psicologia N° 12, Santa Catarina**.

(GUARANI) NÚÑEZ, Geni. Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena. Em: **Revista Teoria & Cultura (CEFET/RJ)**, Rio de Janeiro, Edição especial, 2021a, p. 65-73.

(GUARANI) NÚÑEZ, Geni; ALVES Gieri. Psicologia e Relações Étnico-Raciais. Em: GROFF, Apoliana Regina Groff; JESUS, Deane Barbosa de; MORAES, Marta Corrêa de; ROSA, Rogério Machado (Orgs.). **Formação Continuada: Psicologia Escolar e Educacional na Contemporaneidade**. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, 2021b, p. 49-59.

OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de. A busca da oralidade: o encontro com mulheres negras. Em: SANTOS, Abrahão de Oliveira (org.). **Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas**. Niterói: Eduff, 2020, p. 49-55.

OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de; SANTOS, Abrahão de Oliveira. O bloqueio epistemológico no Brasil e a psicologia. Em: **ESPAÇO ACADÊMICO**, v. 20, p. 250-260, 2021.

OLIVEIRA, Éric de Belém. Dialéticas da percepção. Tornar-se sujeito!. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 37 a 55.

OYEWÙMI, Oyèrónké. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogotá: editorial en la frontera, 2017.

PARÁ, Governo da Província do. **O Tocantins e o Anapú. Relatório do Secretario da Província. Pará**. Typographia de Frederico Rhossard, 1864. Disponível: www.crl.edu/areastudies/LAMP/index.htm .

PATTO, M. H. S. **Para uma Crítica da Razão Psicométrica**. Psicol. USP, São Paulo, v. 8, n. 1, 1997.

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. O rio em si: não sou o outro do outro. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 189 a 199.

PEREIRA, Erika Carolina. **Os curumins da terra brasílica: a educação da criança no século XVI e a pedagogia jesuítica**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

PEREIRA, Airton dos Reis. COLONIZAÇÃO E CONFLITOS NA TRANSAMAZÔNICA EM TEMPOS DA DITADURA CIVIL-MILITAR BRASILEIRA. Em: MONTENEGRO, Antonio Torres; NETO, Regina Beatriz Guimarães. **Apresentação. CLIO – Revista de pesquisa histórica**, Recife, v.31, n.2, jul / dez, 2013.

PESSANHA, Lavínia Davis Rangel. **Transgênicos, recursos genéticos e segurança alimentar: uma análise da judicialização do conflito sobre a liberação da soja rr no Brasil**. Trabalho apresentado no XXIX Encontro Anual da ANPOCS 25 a 29 de outubro de 2005, Caxambu, MG. GT 02 – Conflitos sociais e meio ambiente. Disponível em: <https://www.agrolink.com.br/downloads/110619.pdf> . Acesso em 15/03/2021.

POTIGUARA, Eliane. **O pássaro encantado**. São Paulo: jujuba, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, Edgardo (Ed.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. p. 1-27.

RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía. en colaboración. Em: **Revista colombiana de antropología, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia**. vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 197-229.

RIBEIRO, Ruth Silva Torralba. *Iwi pitang*, chão vermelho: sanar o corpo-terra. Em: FAGUNDES, Igor (org.). **Viral – Dança & Outras Disseminações**. Guaratinguetá, SP: Penalux, 2021. P. 87-102.

RIBEIRO, Ruth Silva Torralba.. Um Corpo Imensidão. Em: **VI Seminário da faculdade de Dança Angel Vianna, 2013**. Rio de Janeiro, Faculdade de Dança Angel Vianna, 2013. v. 1. p. 1-8.

RIBEIRO, Paula de Melo. **Empreendedorismo social e capitalização da vida: narrativas sobre a gestão da criminalidade e fagulhas de resistência**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Somos da Terra. Em: **Revista Piseagrama**. Edição 12, Posse. Belo Horizonte, 2020. Texto disponível em: <https://piseagrama.org/somos-da-terra/> . Acesso em 24/07/2021.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: Modos e Significações**. 2 ed. Brasília: INCT/UNB, 2015.

SANTOS, Adriana Rosa Cruz; RIBEIRO, Ruth Silva Torralba; FERREIRA, Silvana Rocco. Viralizando Lygia Clark: sopros para contagiar de encanto a experiência do cuidado. Em: **Revista Saúde Debate. Rio de Janeiro, FIOCRUZ**, V. 45, N. Especial 1, p. 124-136, Out. 2021.

SANTOS, Adriana Rosa Cruz. Ensaio de um corpo em estado de experiência: a poética da substância do ato. **MNEMOSINE (RIO DE JANEIRO)**, v. 16, p. 11-31, 2020.

SENA, José. Caboka dissidente: rastros, texturas, encruzilhadas amazônidas. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 173 a 187.

SILVA, Elis Teles Caetano. **Por uma ética feminista comunitária do cuidado a partir do corpo chão**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2021.

SILVA, Elis Teles Caetano. **A lógica do cuidado por um corpo articulado: interferências entre dança e intervenção na política pública de assistência social**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2015.

SILVA, Joziane Ferreira da. A solidão da mulher sábia – infância e memória na Transamazônica. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 141 a 154.

SILVA, Geraldo; ARAÚJO, Márcia. Da interdição Escolar às Ações educacionais de Sucesso: escolas dos Movimentos Negros e Escolas Profissionais técnicas e Tecnológicas. Em: **História da Educação do Negro e Outras Histórias**: Jeruse Romão (org.). Brasília: SECAD, 2005.

SILVA, Golbery do Couto. **Geopolítica do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria J. Olympio, 1967. (Coleção Documentos Brasileiros, 126).

SOUZA, Luana Fontel. Escrituras do Mangue: memórias e parimentos de lembrar. Em: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). **Perspectivas Afroindígenas da Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021, p. 95 a 109.

SOUZA, Luana Fontel. **Mães na Universidade: Performances Discursivas Interseccionais na Graduação**. Dissertação (Mestrado em Interdisciplinar Linguística Aplicada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascendência social**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1983.

SUCHANEK, Márcia Gomes de Oliveira. Povos Indígenas no Brasil: de Escravos à Tutelados. Uma Difícil Reconquista da Liberdade. Em: **Confluências**, Vol. 12, n. 1. Niterói: PPGSD-UFF, outubro de 2012, p. 240-274.

TAVARES, Inara do Nascimento. Terra, água e sementes: Do corpo território das mulheres indígenas a uma concepção de soberania alimentar. Em: **Mulheres e soberania alimentar: sementes de mundos possíveis**. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Públicas Alternativas para o Cone Sul, 2019, p. 57-65.

TAVARES, Inara do Nascimento. A pandemia de Covid-19 e os povos indígenas: estratégias de resistência. Em: **Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva** / Coletivo Vozes Indígenas na Saúde Coletiva. São Paulo: Hucitec, 2022.

TUBINO, Fidel. La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. Em: **Encuentro continental de educadores agustinos**, Lima (Peru), enero 24-28, 2005. Disponível em: <https://oala.villanova.edu/congresos/educacion/lima-ponen-02.html> . Acesso em: 14/01/2023.

VERON, Valdelice. **Tekombo'e Kunhakoty : modo de viver da mulher Kaiowa**. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, 2019.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala! Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas**. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

(Pirá-tapuya wha'ikhana) WAIKHON, Rosi. Yawareté Açu, O Jabuti e a Onça-pintada. Em: MAURÍCIO, N. (org). **Nós, uma Antologia de Literatura Indígena**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 49-53.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de) colonialidad: perspectivas críticas e políticas. Em: **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/visaoglobal/article/view/3412/1511> . Acesso em 14/01/2023.

Filmes

ARAGUAIA. Direção de Dagmar Talga. Produção Executiva: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, Conferência Interprovincial Dominicana da América Latina e Caribe – CIDALC, CPT-TO, Núcleo de Agroecologia e Educação do Campo – GWATÁ , Universidade Estadual de Goiás – UEG, Frades Dominicanos Aragominas – PA. Realização: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil e Essá Filmes. Goiânia, 2015, 40', Cor.

500 almas. Direção de Joel Pizzini. Corumbá-MS: Pólofilme, 2005,90', Cor.

PALESTINA do Norte: o Araguaia passa por aqui. Direção de Dácia Ibiapina da Silva. Produção: Asa Cinema e Vídeo; Fábrica de Fantasias Luminosas; Ronaldo Duque e Associados. Brasília, 1998, 13', Cor.

Krenak - Vivos na Natureza Morta. Direção: Andrea Pilar Marranquel. Produção: Matilha Conteúdo & Imagem, Criola Filmes e In Midia Digital. Brasil, 2017.

ANEXO

Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”

Brasília – DF, 09 a 14 de agosto 2019

Se fere a nossa existência, seremos resistência

Nós, 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do nosso 1o Fórum e 1a Marcha das Mulheres Indígenas, queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. E para que nossas vozes ecoem em todo o mundo, reafirmamos nossas manifestações.

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência.

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios.

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como

arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuimos para sustentar a vida na Terra.

A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistiram às violências coloniais que nos obrigaram ao uso da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso.

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram antes de nós. É saber lutar da

nossa forma para potencializar a prática de nossa espiritualidade, e afastar tudo o que atenta contra as nossas existências.

Por tudo isso, e a partir das redes que tecemos nesse encontro, nós dizemos ao mundo que iremos lutar incansavelmente para:

- 1.** Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida;
- 2.** Assegurar nosso direito à posse plena de nossos territórios, defendendo-os e exigindo do estado brasileiro que proíba a exploração mineratória, que nos envenena com mercúrio e outras substâncias tóxicas, o arrendamento e a cobiça do agronegócio e as invasões ilegais que roubam os nossos recursos naturais e os utilizam apenas para gerar lucro, sem se preocupar com a manutenção da vida no planeta;
- 3.** Garantir o direito irrestrito ao atendimento diferenciado à saúde a nossos povos, com a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI). Lutamos e seguiremos lutando pelos serviços públicos oferecidos pelo SUS e pela manutenção e qualificação contínua da Política Nacional de Atendimento à Saúde a nossos povos, seja em nossos territórios, ou em contextos urbanos.

Não aceitamos a privatização, a municipalização ou estadualização do atendimento à saúde dos nossos povos.

Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que passem pela compreensão das especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. Não basta termos uma indígena à frente do órgão. É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas parteiras e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais. Conforme nossas ciências indígenas, a saúde não provém da somente da prescrição de princípios ativos, e a cura é resultado de interações subjetivas, emocionais, culturais, e fundamentalmente espirituais.

- 4.** Reivindicar ao Supremo Tribunal Federal (STF), que não permita, nem legitime nenhuma reinterpretação retrógrada e restritiva do direito originário às nossas terras tradicionais. Esperamos que, no julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, relacionado ao caso da Terra Indígena Ibirama Laklanõ, do povo Xokleng, considerado de Repercussão Geral, o STF reafirme a interpretação da Constituição brasileira de acordo com a tese do Indigenato (Direito

Originário) e que exclua, em definitivo, qualquer possibilidade de acolhida da tese do Fato Indígena (Marco Temporal);

5. Exigir que todo o Poder Judiciário que, no âmbito da igualdade de todos perante a lei, faça valer nosso direito à diferença e, portanto, o nosso direito de acesso à justiça. Garantir uma sociedade justa e democrática significa assegurar o direito à diversidade, também previsto na Constituição. Exigimos o respeito aos tratados internacionais assinados pelo Brasil, que incluem, entre outros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas;

6. Promover o aumento da representatividade das mulheres indígenas nos espaços políticos, dentro e fora das aldeias, e em todos os ambientes que sejam importantes para a implementação dos nossos direitos. Não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão;

7. Combater a discriminação dos indígenas nos espaços de decisão, especialmente das mulheres, que são vítimas não apenas do racismo, mas também do machismo;

8. Defender o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos, e nutrida pelo espírito da mãe terra;

9. Assegurar o direito a uma educação diferenciada para nossas crianças e jovens, que seja de qualidade e que respeite nossas línguas e valorize nossas tradições. Exigimos a implementação das 25 propostas da segunda Conferência Nacional e dos territórios etnoeducacionais, a recomposição das condições e espaços institucionais, a exemplo da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena na estrutura administrativa do Ministério da Educação para assegurar a nossa incidência na formulação da política de educação escolar indígena e no atendimento das nossas demandas que envolvem, por exemplo, a melhoria da infraestrutura das escolas indígenas, a formação e contratação dos professores indígenas, a elaboração de material didático diferenciado;

10. Garantir uma política pública indigenista que contribua efetivamente para a promoção, o fomento, e a garantia de nossos direitos, que planeje, implemente e monitore de forma participativa, dialogada com nossas organizações, ações que considerem nossas diversidades e as pautas prioritárias do Movimento Indígena;

11. Reafirmar a necessidade de uma legislação específica que combata a violência contra a mulher indígena, culturalmente orientada à realidade dos nossos povos. As políticas públicas

precisam ser pautadas nas especificidades, diversidades, e contexto social de cada povo, respeitando nossos conceitos de família, educação, fases da vida, trabalho e pobreza.

12. Dar prosseguimento ao empoderamento das mulheres indígenas por meio da informação, formação e sensibilização dos nossos direitos, garantindo o pleno acesso das mulheres indígenas à educação formal (ensino básico, médio, universitário) de modo a promover e valorizar também os conhecimentos indígenas das mulheres;

13. Fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais;

14. Combater de forma irreduzível e inegociável, posicionamentos racistas e anti-indígenas. Exigimos o fim da violência, da criminalização e discriminação contra os nossos povos e lideranças, praticadas inclusive por agentes públicos, assegurando a punição dos responsáveis, a reparação dos danos causados e comprometimento das instâncias de governo na proteção das nossas vidas.

Por fim, reafirmamos o nosso compromisso de fortalecer as alianças com mulheres de todos os setores da sociedade no Brasil e no mundo, do campo e da cidade, da floresta e das águas, que também são atacadas em seus direitos e formas de existência.

Temos a responsabilidade de plantar, transmitir, transcender, e compartilhar nossos conhecimentos, assim como fizeram nossas ancestrais, e todos os que nos antecederam, contribuindo para que fortaleçamos, juntas e em pé de igualdade com os homens, que por nós foram gerados, nosso poder de luta, de decisão, de representação, e de cuidado para com nossos territórios.

Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra.

Brasília (DF), 14 de agosto de 2019.