



Luiza de Nazaré Mastop-Lima

**Povos indígenas e agricultores familiares: a luta pela construção da identidade e da diversidade no Território Sudeste Paraense**

Tese de Doutorado

Belém, Pará

2015



Luiza de Nazaré Mastop-Lima

**Povos indígenas e agricultores familiares: a luta pela construção da identidade e da diversidade no Território Sudeste Paraense**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará.  
Orientadoras: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Jane Felipe Beltrão e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Denise Pahl Schaan.

Belém, Pará  
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFPA

---

Mastop-Lima, Luiza de Nazaré, 1975-

Povos indígenas e agricultores familiares: a luta  
pela construção da identidade e da diversidade no  
território sudeste paraense / Luiza de Nazaré  
Mastop-Lima. - 2015.

Orientadora: Jane Felipe Beltrão;

Coorientadora: Denise Pahl Schaan.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do  
Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia,  
Belém, 2015.

1. Grupos sociais. 2. Agricultura familiar  
Pará, sudeste. 3. Índios Aikewára. 4.  
Trabalhadores rurais. I. Título.

CDD 22. ed. 305

---

Luiza de Nazaré Mastop-Lima

**Povos indígenas e agricultores familiares: a luta pela construção da identidade e da diversidade no Território Sudeste Paraense**

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 16/10/2015.

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Thereza Cristina Cardoso Menezes - CPDA/UFRRJ  
(examinadora externa)

Prof. Dr. Gutemberg Armando Diniz Guerra - NCADR/UFPA  
(examinador externo)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lívia de Freitas Navegantes Alves - NCADR/UFPA  
(examinadora externa)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cristina Donza Cancela - PPGA/UFPA  
(examinadora interna)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Denise Pahl Schaan - PPGA/UFPA  
(coorientadora)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jane Felipe Beltrão - PPGA/UFPA  
(orientadora)

Prof. Dr. John Cunha Comerford - PPGAS/UFRRJ  
(examinador suplente)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rosa Elizabeth Acevedo Marin - PPGA/UFPA  
(examinadora suplente)

Belém, Pará  
2015

## Agradecimentos

E por falar em construção de identidade e diversidade, muitas e diversas foram as pessoas e as instituições que contribuíram para a construção de minha identidade pessoal, profissional e acadêmica. Meus agradecimentos:

A Moysés Jefferson Ferreira Dias e Lucas Mastop Dias, pelo apoio e compreensão quanto às minhas ausências enquanto esposa e mãe.

À minha mãe, Maria José Mastop de Lima, e aos meus irmãos, Manoel Pereira de Lima Júnior, Carlos Henrique Mastop de Lima e Henrique Carlos Mastop de Lima, pela ajuda e torcida para a realização do trabalho.

Ao meu pai, Manoel Pereira de Lima (na memória), que ficaria feliz em compartilhar mais este momento conosco.

Aos amigos de vida e de trabalho que os anos na academia me presentearam, de quem recebi ajuda e com quem pude discutir ideias e seguir conselhos para a construção da tese: Verena da Rosa Watrin; Osmarina Gato Barbosa; Lívia Navegantes Alves; Francilene Parente; Marcilene Costa; Rosani Fernandes; Edimar Fernandes; Eliana Teles.

Aos *Aikewára* com quem interagi/interajo a partir da universidade e para além dela.

Aos agricultores do Belo Horizonte, com quem aprendi outros saberes, aqueles que não se aprendem na escola.

Às minhas orientadoras, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jane Felipe Beltrão e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Denise Pahl Schaan, de quem recebi todo apoio para aprender a trilhar novos caminhos pelo conhecimento antropológico.

Às instituições que possibilitaram a realização do trabalho: Universidade Federal do Pará, através do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação; Fundação Amazônia Paraense (FAPESPA), que financiou minha bolsa de doutorado; Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (FAPESPA), que investiu em minha capacitação enquanto docente.

Povos indígenas e agricultores familiares: a luta pela construção da identidade e da diversidade no Território Sudeste Paraense

## Resumo

Trata-se do estudo de processos de construção de identidade de povos indígenas e agricultores familiares, em particular do povo indígena *Aikewára* e dos agricultores do Projeto de Assentamento Belo Horizonte, que visam à garantia do lugar da diversidade em um território construído via políticas públicas universalizantes, e a partir do qual precisam interagir com agentes e agências governamentais e não-governamentais, para a garantia do direito à diferença. Discute-se: (1) as estratégias adotadas por esses grupos para manterem suas fronteiras enquanto grupos socialmente diferenciados; (2) as influências que o Estado e agentes de desenvolvimento exercem sobre esses grupos para a construção de suas identidades; (3) as possibilidades e os limites que ações públicas e privadas voltadas para o desenvolvimento dos grupos sociais pesquisados apresentam quanto à contemplação da diversidade na região. A perspectiva do etnodesenvolvimento é tomada no estudo como importante ferramenta para conhecimento e análise desses processos, uma vez que a diversidade no Território Sudeste Paraense é resultado da luta desses povos e comunidades, é feita por eles e para eles.

Palavras-chave: Identidade; território; políticas públicas; *Aikewára*; agricultores do PA Belo Horizonte

The Indians and family farmers – the struggle to build the identity and diversity on the Southeast of Pará Territory.

## Abstract

This research work is about the construction processes of identity of Indian people and family farmers, especially those ones in the *Aikewára* Indian people and farmers from the Belo Horizonte Settlement Project, that aim to guarantee diversity in a place built by global public policies, from which they need to interact with agents and governmental and non-governmental agencies in order to assure the right to the difference. The following issues are discussed: 1) the strategies used by these groups to maintain the boundary that limits themselves as a socially differentiated group. 2) The influences that the government and development agents have on these groups while they are forming their own identity. 3) The possibilities and limits that public and private actions directed to development of researched social groups show concerning to the achievement of diversity at the region. The ethnic development perspective is used as an important tool to understand and analyze these processes, as the diversity seen at Southeast of Pará is the result of the struggle of these people and communities; it is made by and for them.

Keywords: Identity, territory, public policies, *Aikewára*, farmer from PA Belo Horizonte

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Localização das áreas de estudo	11
Figura 2. Casas de alvenaria construídas pela COHAB e entregues ao povo <i>Aikewára</i> em 2010.	17
Figura 3. Casa de palha construída por detrás da casa de alvenaria. Em cada casa mora uma família.	18
Figura 4. Casa de reunião ao centro do pátio da aldeia.	19
Figura 5. Futebol no pátio da aldeia ao final da tarde.	20
Figura 6. Sala de aula da escola Sawarapy Suruí, localizada na aldeia Sororó.	21
Figura 7. Área central da escola Sawarapy Suruí.	21
Figura 8. Bloco com quatro salas de aula da escola Sawarapy Suruí.	22
Figura 9. Posto de Saúde da Aldeia Sororó.	23
Figura 10. a) <i>Ogg'eté</i> , com um elemento moderno que é a porta de madeira; b) interior da <i>ogg'eté</i> , também com elementos modernos como a lâmpada e os fios elétricos; objetos da cultura material <i>Aikewára</i> em exposição: c) trançado, d) plumária e e) tecidos. Fotografia (a) de Luciene Gomes, 2005.	25
Figura 11. Açudes usados ara tomar banho e lavar roupas.	31
Figura 12. Projeto de Assentamento Belo Horizonte I e II; contígua ao PA encontra-se a Área Indígena Sororó.	33
Figura 13. Projeto de Assentamento Belo Horizonte, Núcleo I.	34
Figura 14. Vista da vicinal São José	34
Figura 15. a) Paisagem predominante no PA BH: pasto e babaçu; b) imagem de um dos lotes do assentamento, com predominância de pasto e ao fundo uma de “bola de mata” ou área de reserva.	35
Figura 16. Condições de trafegabilidade das vicinais do PA Belo Horizonte	37
Figura 17. Casas do PA Belo Horizonte. Na imagem da direita pode-se perceber a antiga casa em madeira ao fundo da casa de alvenaria.	38
Figura 18. Território Sudeste Paraense.	66
Figura 19. Projetos de Assentamento e Terras Indígenas no Território Sudeste Paraense.	68

## LISTA DE ABREVIATURAS

AIPA	Associação Indígena do Povo <i>Aikewára</i>
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
APABH	Associação de Pequenos Agricultores do PA Belo Horizonte I e II
APITO	Associação dos Povos Indígenas do Tocantins
BIRD	Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento
BSM	Plano Brasil Sem Miséria
CADAL	Centro de Documentación de América Latina de México
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior
CAT	Centro Agroambiental do Tocantins
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Estudos
CEPLAC	Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira
CIRAD	Centre de Coopération Internationale em Recherche Agronomique pour le Développement
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COHAB	Companhia de Habitação do Pará
COOCAT	Cooperativa Camponesa do Araguaia-Tocantins
COPSERVIÇOS	Cooperativa de Prestação de Serviços
CUT	Central Única dos Trabalhadores
CVDR	Companhia Vale do Rio Doce
DNIT	Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
DSEI	Distrito de Saúde Indígena
DTI	Bolsa de Desenvolvimento Tecnológico Industrial
EFA	Escola Família Agrícola
EJA	Educação de Jovens e Adultos
ELETROBRÁS	Centrais Elétricas do Brasil
ELETRONORTE	Centrais Elétricas do Norte do Brasil
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária



FAO	Organização das Nações Unidas para a Agricultura
FATA	Federação dos Trabalhadores na Agricultura
FECAT	Federação das Cooperativas da Agricultura Familiar do Sul do Pará
FETAGRI	Federação dos Trabalhadores na Agricultura
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FINEP	Financiadora de Estudos e Projetos
FNO	Fundo Constitucional do Norte
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GUATOC	Região do Guamá/Tocantins
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFC	International Finance Corporation
IFPA	Instituto Federal do Pará
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LASAT	Laboratório Sócio-agronômico do Tocantins
MAPA	Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NCADR	Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural
NEAF	Núcleo de Estudos sobre a Agricultura Familiar
ONG	Organização Não-Governamental
PA BH	Projeto de Assentamento Belo Horizonte
PAP	Pesquisa-Ação em Parceria
PAPIT	Programa de Políticas Afirmativas para os Povos Indígenas e Populações Tradicionais
PETI	Projeto Estudos sobre Terras Indígenas
PGC	Programa Grande Carajás
PPGA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PROCAMPO	Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo

PROINT	Projeto Integrado
PRONAF	Programa Nacional de Apoio a Agricultura Familiar
PRONERA	Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária
PTDRS	Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável
RADAM	Projeto Radar da Amazônia
SAF	Sistema Agro-Florestal
SDT	Secretaria de Desenvolvimento Territorial do Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA
SEDUC	Secretaria Estadual de Educação
SEEL	Secretaria Estadual de Esporte e Lazer
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
SR	Superintendência Regional
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNESP	Universidade Estadual de São Paulo
URE	Unidade Regional de Educação
VALE	Vale S.A.

## SUMÁRIO

<b>1. Para início de conversa...</b>	1
<b>2. Os sujeitos da pesquisa: indígenas e agricultores - semelhanças que generalizam; diferenças que particularizam</b>	8
<b>2.1. Povo indígena <i>Aikewára</i></b>	15
<b>2.1.1. A aldeia propriamente dita</b>	16
<b>2.1.2. Agricultura</b>	23
<b>2.1.3. Caça</b>	24
<b>2.1.4. Pesca</b>	26
<b>2.1.5. Coleta</b>	27
<b>2.1.6. Projetos Produtivos</b>	29
<b>2.2. Agricultores familiares do Projeto de Assentamento Belo Horizonte (PA BH)</b>	32
<b>3. Os caminhos da pesquisa: referenciais teóricos e metodológicos</b>	45
<b>3.1. Identidade e etnicidade</b>	45
<b>3.2. Espaço social e campo: Território Sudeste do Pará e diversidade</b>	62
<b>3.2.1. Terra, território e processos de territorialização</b>	64
<b>3.2.2. O campo da educação</b>	73
<b>3.2.3. O campo da saúde</b>	82
<b>3.3. Etnodesenvolvimento, autonomia e o campo das ações de desenvolvimento</b>	86
<b>3.3.1. O campo das ações de desenvolvimento</b>	90
<b>4. Identidade, território e situação de etnicidade entre os agricultores do PA Belo Horizonte</b>	108
<b>5. Povo Indígena <i>Aikewára</i>: identidade e resistência</b>	143
<b>6. Povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste do Pará: etnodesenvolvimento, educação e diversidade</b>	167

**7. Para finalizar a conversa...**

200

**8. Referências bibliográficas**

## **1. Para início de conversa...**

Franz Boas (2006[1932]), ao escrever sobre os objetivos da pesquisa antropológica, mostra a Antropologia enquanto ciência que teve origens distintas e que os primeiros registros dela se deram em relação a sociedades diferentes daquelas de onde vinham os pesquisadores. Muitas abordagens antropológicas, em conjunto com outras ciências como a biologia, a psicologia, a geografia e a filosofia, por exemplo, surgiram a partir de incursões ao mundo do outro, em busca de leis gerais para explicar a diversidade cultural: evolucionismo, difusionismo, determinismo biológico, determinismo geográfico. Boas criticou estas abordagens e afirmou que o objetivo da pesquisa antropológica é “compreender os passos pelos quais o homem tornou-se aquilo que é biológica, psicológica e culturalmente.” (2006[1932]: 88). Para tanto, ele defende a necessidade de se estudar os processos históricos que levaram uma sociedade a ser o que é.

Boas (2006[1896]) criticou o método comparativo da antropologia, que defendia a existência de traços fundamentais comuns em todas as sociedades humanas e que buscava compreender as sociedades modernas a partir do estudo de sociedades do passado. Entre as críticas que ele fez ao método comparativo está o fato de que ao se comparar fenômenos culturais similares de várias partes do mundo com o objetivo de descobrir uma história única de desenvolvimento de tais fenômenos isso implicaria em supor que a pesquisa antropológica considera que um mesmo fenômeno etnológico tenha se desenvolvido da mesma maneira em todas as sociedades. Isso, segundo Boas, não poderia ser provado pelo método comparativo, pelo contrário, comprovava sua falha.

Para Boas (2006[1896]), um mesmo fenômeno étnico poderia se desenvolver de maneira diferente em diferentes lugares, ter diferentes causas, mostrando que a mente humana não obedece às mesmas leis em todas as partes do mundo. Boas afirma que “antes de se tecerem comparações mais amplas, é preciso comprovar a comparabilidade do material” (2006[1896]: 32). O autor propunha que a história real de desenvolvimento de determinados costumes deveria ser levada em conta ao se comparar sociedades diferentes, e que o deveria ser comparado seriam os processos de desenvolvimento e não apenas os resultados deles, como se faz no método comparativo. Em outras palavras, era preciso usar de relativismo ao fazer o exercício da comparação na antropologia.

Otávio Velho (1995) fala sobre os cuidados que se deve ter ao usar de relativismo no fazer antropológico. Segundo ele, o relativismo está relacionado com o papel público que a antropologia desenvolve para além do meio acadêmico, por isso o autor se preocupa com o

significado do relativismo para os atores sociais. Há que se ter cuidado, segundo o autor, para que a questão da diversidade de culturas estudadas pela antropologia não seja reduzida “ao estreito círculo dos ‘estilos de vida’” (1995: 178), sob o risco de se contribuir para uma massificação homogeneizadora das culturas estudadas. É preciso “relativizar o relativismo”, visto que a valorização da diversidade é um dos desdobramentos dele.

Roberto Cardoso de Oliveira (2006), no livro *Os caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*, apresenta o ensaio *Da comparação*, publicado em 2000 para homenagear Roberto DaMatta pelos 20 anos da publicação de *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, doravante *CMH*. Neste ensaio, o autor discorre, entre outras coisas, sobre a contribuição de DaMatta com *CMH* para os estudos comparados no Brasil. Segundo Cardoso de Oliveira, o que DaMatta faz em *CMH* não é uma modalidade de comparação que trate da

“... interpretação de situações sociais ou de instituições da cultura através da identidade de sistemas de oposição, tais como os que envolvem as relações natureza/cultura (Lévi-Strauss), individualismo/holismo (Dumont) ou liminaridade/*communitas* (Turner).” (2006: 219)

Tratam-se, ainda de acordo com o autor, de investigações comparativas que têm como característica o exercício da “compreensão do sentido”, que leva em conta a “experiência vivida” do pesquisador nos contextos socioculturais comparados, elucidando e comparando “mundos da vida” com seus “... respectivos e diferentes horizontes semânticos...” (2006: 220). A esta modalidade de estudos comparados, Cardoso de Oliveira denomina *comparação elucidativa*.

Reflico sobre a questão da comparação na antropologia porque tenho como proposta de pesquisa refletir comparativamente sobre os processos históricos de construção de identidade que levaram um povo indígena e um grupo de agricultores familiares que habitam o Território Sudeste Paraense a se constituírem enquanto grupos social e etnicamente diferenciados, contribuindo para a construção da diversidade no referido Território. Neste sentido, procuro refletir sobre o tema a partir de minha experiência de campo enquanto antropóloga entre povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense, comparando a construção da identidade do povo indígena *Aikewára* e dos agricultores familiares do Projeto de Assentamento Belo Horizonte (PA BH), a partir da influência de fatores internos e externos aos grupos.

A análise comparativa que proponho baseia-se na suposição de que há uma tendência, por parte dos agentes externos de desenvolvimento que interagem com os dois grupos, de

homogeneizar suas ações na aldeia e no assentamento, princípio este que pode ser visto ao se comparar povos indígenas entre si e agricultores familiares entre si, mas ainda não registrado, para a região em estudo sob a perspectiva aqui proposta, entre grupos sociais de origens diferentes. Por sua vez, indígenas e agricultores reagem a essa intencionalidade negociando com os agentes externos alternativas de desenvolvimento que possibilitem a manutenção e reprodução cultural de suas particulares visões de mundo, combatendo a massificação homogeneizadora de que nos fala Velho (1995).

No sistema de relações sociais formado por estes diferentes sujeitos, podemos identificar várias mudanças nas identidades e nas formas como elas se expressam. Há na antropologia brasileira e alhures vastos estudos que mostram que as identidades das pessoas e dos grupos não são fixas ou congeladas (Cardoso de Oliveira 1976; Bhabha 1998; Hall 2000; Devalle 2002; Muñoz 2002; Said 2007 [1978]), elas mudam no tempo, influenciadas por fatores externos e internos, tal qual nos mostra Laraia (1989), por exemplo, em relação às culturas.

Se nos voltarmos para as identidades de indígenas e agricultores no Território Sudeste Paraense, não é difícil identificarmos elementos de mudança. Entre os agricultores, por exemplo, podemos identificar designações tais quais: *lavrador; posseiro; pequeno agricultor; camponês; pequeno proprietário; agricultor familiar* (Guerra 2001; Mastop-Lima 2003; Neves 2007). Mais do que formas diversas de identificar um grupo, essas designações correspondem a distintas situações históricas (Pacheco de Oliveira 1988) que implicam em igualmente distintas formas de relações sociais, econômicas e políticas. Além disso, observa-se que a participação das mulheres nos movimentos sociais do campo vem aumentando, participação esta expressa a partir da criação de secretarias de gênero; da atuação de mulheres agricultoras como presidentes de associação; da criação de políticas públicas para mulheres.

Entre os indígenas, testemunhou-se uma série de transformações que levaram/levam, sobretudo, os não-indígenas a colocar em questão a própria “indianidade” desses povos, como por exemplo o fato de os indígenas da região possuírem carros, celulares, andarem com roupas de não-indígenas, entre outras mudanças. Essas mudanças mais visíveis, por assim dizer, foram acompanhadas por mudanças quanto à organização social também dos povos indígenas da região, observando-se o surgimento de lideranças políticas (Luciano 2006) entre eles, como é o caso dos presidentes de associações indígenas, dos agentes indígenas de saúde e dos professores indígenas, para citar algumas delas.

Entre os fatores externos que influenciaram mudanças nos dois grupos de sujeitos sociais em questão tem-se a ação do poder público e de empresas privadas que atuam na região explorando recursos naturais, localizados em terras indígenas e/ou assentamentos de reforma agrária. O Estado exerce um papel importante na construção dessas identidades, muitas vezes até mesmo criando algumas delas. Uma das linhas de atuação do poder público que visa o desenvolvimento regional, sobretudo em relação aos agricultores, trata do fortalecimento da agricultura familiar, incentivando a diversificação dos sistemas de produção, que hora se destaca pela ênfase na pecuária (LASAT/SDT 2006 e 2010). Entre os indígenas, observa-se também mudanças em relação ao sistema de produção, uma vez que a pecuária é uma das atividades introduzidas nos grupos seja pela ação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), seja pela ação de empresas privadas, além da mecanização das roças, sobretudo incentivadas por empresas de assistência técnica que adotam linha de trabalho não agroecológica.

Em relação a essas ações e políticas voltadas para o desenvolvimento regional, verifica-se que as mesmas se concebidas de maneira diferenciada para os dois grupos sociais, são implementadas de maneira homogênea entre eles. Elas são, num primeiro momento, efetivadas para manter e incentivar a diversidade regional, em termos políticos, econômicos, sociais e culturais. No entanto, na implementação delas o que se tem observado é a tendência a homogeneizar os grupos sociais que constroem a região.

Este cenário, no entanto, nos coloca um problema, porque se por um lado indígenas e agricultores constituem-se em povos e comunidades diferenciadas e apresentam formas diferentes de construir suas identidades, assim como diferentes são as ferramentas teóricas utilizadas para analisá-las, por outro lado, quando se trata da efetivação de políticas e ações de desenvolvimento na região essas particularidades parecem não ser levadas em conta e esses grupos, na prática, estão sujeitos a processos de intervenção por vezes muito próximos, do ponto de vista da atuação do Estado e do capital privado, por vezes bem distantes do ponto de vista da dinâmica de negociações e articulações por parte dos sujeitos sociais protagonistas desses processos. O que nos traz o problema de como analisar os processos de construção de identidade em contextos multiculturais, diversos, plurais.

Uma possível solução para o problema é estudar os processos pelos quais grupos sociais em relação/interação constroem identidades coletivas e específicas na oposição entre *nós* e *eles*; em outras palavras, seria estudar os grupos sociais em relação sob a perspectiva da



etnicidade, tal como entendida por Barth, como um processo de interação social em que grupos socialmente diferenciados mantêm suas fronteiras (Poutignat e Streiff-Fenart 1998).

Em se tratando da região Sudeste do Pará, no entanto, não se pode dizer que este exercício ainda não tenha sido ensaiado, pois ao estudar a ocupação da região Laraia e DaMatta (1967) acenavam para a necessidade de pensá-la enquanto uma região construída pela interação de diferentes sujeitos sociais. A questão da construção da identidade numa região plural do ponto de vista socioeconômico, político e cultural estava anunciada, precisa agora ser analisada a fim de se entender os diferentes processos de interação entre os grupos sociais, se perceber, do ponto de vista desses grupos, como se dá a construção de um território plural, e desta forma contribuir para o debate acerca do desenvolvimento regional e do reconhecimento e valorização da diversidade.

Ao longo da história de construção da região verifica-se que o movimento social do campo e os movimentos indígenas (Luciano 2006) têm atuado de forma a lutar contra a homogeneização e pela garantia de direitos, a partir dos quais possam viver suas identidades, produzir e reproduzir seus modos de vida. Neste contexto, coloca-se como objetivo da presente proposta, analisar a construção das identidades de índios e agricultores no Território Sudeste Paraense face às transformações internas e externas influenciadas, entre outros aspectos, por ações e políticas de desenvolvimento regional.

Tendo esse cenário em vista, a pesquisa discute: (1) as estratégias adotadas por esses grupos para manterem suas fronteiras enquanto grupos socialmente diferenciados; (2) as influências que o Estado e agentes de desenvolvimento exercem sobre esses grupos para a construção de suas identidades; (3) as possibilidades e os limites que ações públicas e privadas voltadas para o desenvolvimento dos grupos sociais pesquisados apresentam quanto à contemplação da diversidade na região. A perspectiva do etnodesenvolvimento é tomada no estudo como importante ferramenta para conhecimento e análise desses processos, uma vez que a diversidade no Território Sudeste Paraense é resultado da luta desses povos e comunidades, é feita por eles e para eles. A presente tese foi elaborada por agregação de três artigos científicos, sendo composta por: introdução, dois capítulos; três artigos; conclusão e referências.

O primeiro capítulo trata de algumas observações acerca de minha trajetória enquanto pesquisadora entre os dois grupos pesquisados e da apresentação dos sujeitos e dos locais onde desenvolvi a pesquisa. Os sujeitos da pesquisa aparecem ao longo do texto com seus

nomes verdadeiros, não tendo eu optado por nomes fictícios, uma vez que em outros trabalhos apresentados sobre os referidos sujeitos da pesquisa também citei seus nomes verdadeiros.

O segundo capítulo trata dos referenciais teóricos e metodológicos que serviram como base para a análise dos dados coletados, principalmente no que diz respeito a conceitos como espaço social; campo; identidade; etnicidade; terra; território; territorialização; e etnodesenvolvimento. Neste capítulo estão registradas e analisadas as interações entre povos indígenas, agricultores familiares e Estado, quanto aos campos da educação, da saúde e das ações de desenvolvimento, assim como as estratégias adotadas pelos *Aikewára* e pelos agricultores familiares do PA Belo Horizonte para lutar por direitos que possibilitam sua existência enquanto grupos social e etnicamente diferenciados.

O capítulo seguinte traz os três artigos anteriormente citados: dois que refletem sobre a questão da construção da identidade e da etnicidade entre os agricultores familiares do PA Belo Horizonte e o povo indígena *Aikewára* e um onde o foco está nas questões relacionadas à educação e ao etnodesenvolvimento entre povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense.

No primeiro artigo, reflito acerca da saga dos agricultores familiares do Projeto de Assentamento Belo Horizonte “manter” a identidade coletiva e construir um território “de agricultura familiar” no assentamento em que vivem há 30 anos. Para a análise é considerada a trajetória produtiva escolhida pelas famílias assentadas, o auge dos sistemas de produção, seu declínio, assim como a implantação de atividades produtivas alternativas, que retratam a dinâmica de construção da identidade e do território por esses sujeitos sociais. Além disso, reflito sobre como o grupo neste processo de construção se coloca em *situação de etnicidade* para lutar pelo reconhecimento e valorização da diferença frente a políticas públicas universalizantes, na diversidade sociocultural no Território Sudeste Paraense.

No segundo, o objetivo do trabalho é compreender como os *Aikewára* foram se construindo e reconstruindo ao longo dos anos, vencendo inimigos tradicionais, as mazelas trazidas com o contato com a sociedade não-indígena, se apropriando de códigos e estratégias que os auxiliaram na manutenção de sua identidade étnica.

No terceiro, são analisadas experiências de educação diferenciada entre povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense em relação às demandas por educação mais voltada para suas realidades, e como a atuação de movimentos indígenas e de movimentos sociais do campo contribuem para a construção de etnodesenvolvimento naquela região.

Após os artigos, faço, *para finalizar a conversa*, algumas considerações acerca de aspectos da construção da identidade e da diversidade no Território Sudeste Paraense enquanto espaço social, e como os sujeitos da pesquisa interagem nos diferentes campos de disputa por direitos, principalmente com o Estado, visando à manutenção de suas identidades e territórios.

## **2. Os sujeitos da pesquisa: indígenas e agricultores - semelhanças que generalizam; diferenças que particularizam**

Faço neste item do texto uma descrição do povo indígena *Aikewára* e dos agricultores familiares do Projeto de Assentamento Belo Horizonte, a fim de destacar questões tomadas como relevantes para os dois grupos sociais acerca de suas identidades e da mobilização dos mesmos para construí-las e reconstruí-las. Antes, porém, de passar às descrições propriamente ditas, faço um breve relato sobre minha trajetória enquanto pesquisadora entre os sujeitos desta pesquisa.

Os dados aqui apresentados foram coletados a partir de diferentes momentos de minha trajetória profissional em que estive desenvolvendo algum tipo de trabalho com eles, seja de pesquisa, seja de extensão. No caso dos trabalhos realizados com o povo *Aikewára*, vários foram os momentos de entrada na aldeia, assim como diferentes os papéis que eu desempenhava em cada momento e isso certamente influenciou a relação estabelecida com eles e o que me foi dado a conhecer ou não daquilo que eu estava pesquisando. Quanto aos agricultores do PA Belo Horizonte, as entradas em campo apesar de serem por diferentes motivos, se estabeleceram a partir de uma relação mais no nível institucional, exceto a entrada em campo para a pesquisa do doutorado, que se deu marcadamente no nível mais individual, embora eu estivesse ligada a instituições de ensino e pesquisa.

A primeira entrada em campo *Aikewára* teve início em julho de 2000, por ocasião de minha pesquisa para o mestrado (Mastop-Lima 2002). À ocasião, para eles eu entrava na aldeia por intermédio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Marabá, sobretudo sendo recomendada pelo administrador regional, e era a estudante de antropologia que queria saber sobre os mitos deles.

Como eu estava com 27 anos de idade e era solteira, coisa que algumas mulheres *Aikewára* fizeram questão de saber assim que lá cheguei, elas logo quiseram resolver esta anomalia, do ponto de vista deles, pois na visão deles eu era uma pessoa digna de dó, um problema. Depois de várias tentativas de me arranjar maridos não-indígenas, eles acabaram me “dando por marido” um dos jovens que estava em treinamento para se tornar liderança política. Mas isso só aconteceu porque foi este jovem quem me conduziu floresta adentro quando cheguei à aldeia, até o lugar onde estavam os mais velhos, que eram os principais interlocutores da pesquisa do mestrado, pois eles eram os narradores por excelência dos mitos.

Este fato polêmico me rendeu um lugar social no grupo, ainda que casamentos com não-indígenas não fosse algo aceito, e também muita preocupação, tanto em relação aos não-indígenas que viviam na aldeia, os funcionários da FUNAI e os próprios *Aikewára*, que pareciam acreditar na “brincadeira”. O fato é que ter concordado fazer parte desta brincadeira me aproximou do povo e, como eu era estudante, eles não precisavam se preocupar muito comigo; eu era mais uma estudante que foi conhecer a cultura deles. Neste período, permaneci três meses consecutivos com eles na aldeia, saindo de lá apenas quando os acompanhava às cidades próximas para resolver algum problema, fazer compras ou mesmo para jogar futebol. Os *Aikewára* foram muito receptivos comigo e muito me ensinaram sobre sua cultura (Mastop-Lima 2002).

Depois de haver *tibungado*<sup>1</sup> naquele universo e defendido a dissertação de mestrado, em outubro do mesmo ano submeti minha candidatura a uma bolsa de Desenvolvimento Tecnológico e Industrial (DTI) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), para trabalhar no projeto *Consolidação da Agricultura Familiar na Fronteira Agrícola*, financiado pelo CNPq,<sup>2</sup> com sede em Marabá. Apesar de eu ter que mudar o campo inicial de pesquisa, esta representava uma oportunidade de trabalho para uma recém-formada antropóloga, e era também uma forma de ficar mais perto dos *Aikewára*, pois eu tinha planos de continuar pesquisando entre eles e realizar projetos de extensão na aldeia, que foi algo cobrado pela liderança tradicional do povo no período em que estive em campo.

Como a bolsa era para trabalhar com agricultores familiares, a fim de não me distanciar muito do que eu pesquisava, sugeri como plano de trabalho pesquisar a questão da identidade entre os agricultores. O trabalho de pesquisa a partir da bolsa era para ser desenvolvido com agricultores familiares da região Sudeste do Pará. Quatro localidades foram escolhidas para o desenvolvimento das atividades do projeto: o Projeto de Assentamento Lastância; o Projeto de Assentamento Benfica, ambos no município de Itupiranga; a área conhecida como Consulta, localizada no Projeto de Assentamento Veneza e o Projeto de Assentamento Belo Horizonte,

---

<sup>1</sup> Palavra que aprendi com os *Aikewára* na época do mestrado. O termo era usado para expressar toda a alegria e prazer, principalmente das crianças, ao ir para o açude brincar, tomar banho e acompanhar as mães que iam lavar roupas. Ouvi a palavra pela primeira vez ao ver uma das mulheres *Aikewára* acalentar uma criança, dizendo-lhe que logo, logo iam ao açude para *tibungar* muito. A reação da criança foi de imediata alegria. Usei a palavra também para expressar minha alegria e prazer ao mergulhar no universo dos *Aikewára* (Mastop-Lima 2002).

<sup>2</sup> O projeto foi coordenado pela Prof.<sup>a</sup> M. Sc. Myriam Cyntia Cesar de Oliveira e desenvolvido pelo Laboratório Sócio-Agrônomo do Tocantins (LASAT), do Núcleo de Estudos sobre Agriculturas Familiares (NEAF), da Universidade Federal do Pará (UFPA). Cf.: Oliveira et al. (2003).

no município de São Domingos do Araguaia, sendo este último distante da Área Indígena Sororó cerca de 7km (Figura 1).

Ao desenvolver das atividades da bolsa, pude perceber que, salvaguardando as particularidades, a pesquisa sobre a construção da identidade entre os agricultores mostrou-me proximidades em relação aos dois campos de pesquisa, principalmente quanto às atividades que visavam ao desenvolvimento, à mobilização e organização política para fazer valer direitos relativos à educação, à saúde e às atividades produtivas, por exemplo. A experiência vivida entre os *Aikewára* em muito me ajudou no trabalho com os agricultores, uma vez que para a realização do projeto anteriormente citado entender o ponto de vista dos agricultores acerca das ações desenvolvidas em suas localidades era ponto fundamental para o andamento da pesquisa.

Entre as coisas que chamaram a atenção pela proximidade estavam as ações extensionistas voltadas para o desenvolvimento econômico de assentamentos e aldeias na região sudeste do Pará. Os projetos produtivos, como são chamados tanto no âmbito da FUNAI quanto no âmbito das empresas que prestam assistência e assessoria técnica aos assentados da região, eram executados com metodologia muito semelhante, diferenciados apenas pelo fato de que entre os povos indígenas procurava-se “manter” os produtos tradicionalmente consumidos pelos grupos, ainda que mudando a lógica nativa de produção. Além disso, na perspectiva dos movimentos indígenas e dos movimentos de trabalhadores rurais, as lutas por direito à educação diferenciada, que contemplasse as realidades dos sujeitos eram algo comum entre eles, conforme discuto no terceiro artigo que integra a tese.

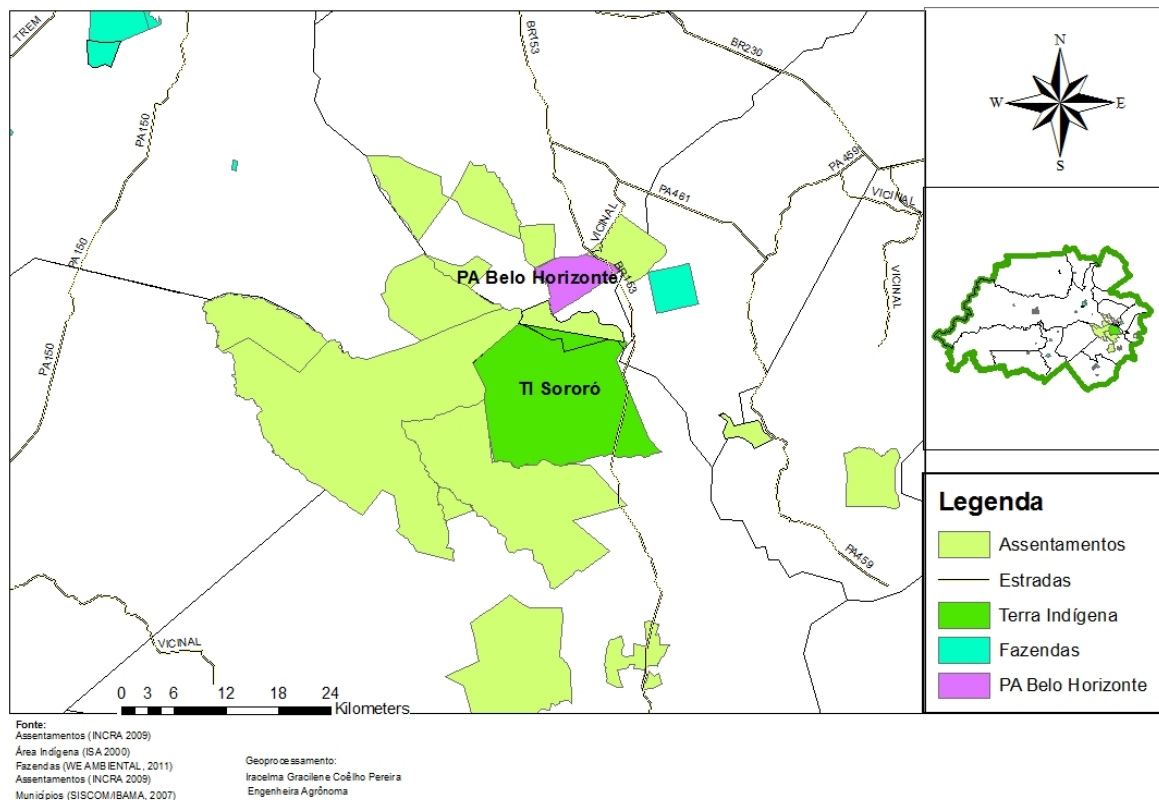


Figura 1. Localização das áreas de estudo.

Após o término da bolsa, inseri-me no *Campus* da Universidade Federal do Pará (UFPA) em Marabá como professora substituta, tendo sido aprovada depois de um ano como professor efetivo para atuar no mesmo *Campus*. Durante a pesquisa do mestrado, ainda como estudante, as lideranças *Aikewára* sempre marcaram a necessidade de haver algum retorno para a aldeia, alguma contrapartida para o povo por parte dos pesquisadores que por lá trabalhavam. Uma das demandas apresentadas a mim era em relação à escola, pois eles queriam que eu contribuísse de alguma forma para o trabalho deles na escola da aldeia. Ao assumir o cargo de docente na universidade, minha relação com o povo *Aikewára* assumia também outro patamar: agora eu não era mais aluna, mas um profissional vinculado a uma instituição de ensino superior. A cobrança deles em relação ao que poderia contribuir para a aldeia aumentou. Foi a partir daí que minha atuação na aldeia também mudou, pois passei a realizar atividades não apenas de pesquisa, mas também de extensão.

Entre os anos de 2004 e 2005 compartilhei a coordenação do Projeto Integrado (PROINT) *Etnoconhecimento Suruí: a fauna no universo Aikewára*, juntamente com o Prof. Dr. Luis Junior Costa Saraiva. A pesquisa desenvolvida possibilitou a organização de

informações sobre a avifauna e a mitologia do povo que pôde ser trabalhada pelos professores indígenas e não-indígenas na escola da aldeia. Parte deste material foi publicada em 2009 e 2010 (Mastop-Lima e Beltrão 2009b e 2010). A publicação deste material, de certa maneira, deixou-me em credibilidade com eles.

Por outro lado, o avançar das pesquisas com os agricultores me distanciou um pouco da aldeia, pois minhas idas à aldeia eram menos frequentes. Mas não perdi o contato com eles, pois ia vez por outra à aldeia para visita-los e também recebia-os em minha casa em Marabá ou mesmo na casa de meus familiares em Belém, quando iam a tratamento de saúde, por exemplo. Nos encontros, uma frase era sempre repetida: “É, Luiza, tu esqueceu nós... Num fica mais lá na aldeia.” Mesmo com minhas longas explicações e pedidos de desculpas, esta frase jamais deixou de ser pronunciada em nossos encontros.

A volta à aldeia “para ficar” algum tempo lá só se deu com a pesquisa de doutorado. E durante o tempo em que estive fora algumas coisas mudaram na aldeia e na relação do povo com os de fora: a liderança tradicional havia mudado, o irmão do antigo cacique havia assumido a liderança, segundo ele, porque Mairá estava muito cansado, com problemas de saúde e havia muito trabalho e muita coisa para resolver.

Nesta época, por volta do início de 2009, estive na aldeia para pedir autorização para eles para fazer a pesquisa de doutorado. Eu precisava disso para elaborar um projeto de pesquisa e apresenta-lo à universidade para concorrer a uma vaga para o doutorado. Fiquei surpresa com a forma como eles procederam, pois como já haviam passado outros pesquisadores depois de mim por lá, eles estavam mais exigentes em termos do comprometimento dos pesquisadores com os problemas deles. A crítica que faziam era que os pesquisadores, e eles generalizavam, iam para lá “fazia as pesquisa, ganhava dinheiro com elas e não deixava nada pro povo”. E Mairá, o cacique, reiterava: “Agora nós sabe usar internet, sabe tudo que tão falando a nosso respeito, nós num fica sem saber mais não...” Mas, como disse antes, as publicações, que estavam no prelo, haviam me deixado em credibilidade com o povo. E isso pesou para a decisão deles de me deixar continuar pesquisando entre eles.

Nos diferentes períodos que estive na aldeia durante a pesquisa para o doutorado, agora como docente liberada de minhas atividades acadêmicas para formação, novamente estudante e bolsista da Fundação Amazônia Paraense (FAPESPA), outras mudanças em termos da organização política dos *Aikewára* aconteceram: a volta à liderança tradicional do cacique Mairá, pois o povo estava insatisfeito com a liderança do irmão dele; a constituição de



conselho formado pelas lideranças políticas, que era responsável por tomar decisões juntamente com o cacique; a acusação de que os pesquisadores que por lá passaram só queriam ganhar dinheiro às custas deles. Mairá me explicou que este conselho foi criado pelo fato de as lideranças políticas participarem mais de fóruns e cursos fora da aldeia e por este motivo tinham mais condição de opinar e decidir sobre determinados assuntos do que ele, que ficava mais na aldeia e na relação com a FUNAI, principalmente. Isto, de certa maneira, influenciou minha pesquisa, pois agora que já estava estabelecido que eu estava no doutorado, era preciso consulta-los novamente acerca do que eu queria pesquisar.

Lembro que quando estive na aldeia para dar início à pesquisa propriamente dita, eles me deixaram uns dois dias sem resposta alguma, até que, em reunião com as lideranças tradicional e políticas e com os demais *Aikewára*, foi-me dada resposta positiva. Senti que os anos afastada do povo me trouxeram prejuízos quanto ao relacionamento com eles. E não apenas isso: os diferentes papéis que desempenhei nas entradas na aldeia influenciaram o relacionamento com as lideranças tradicional e políticas. Penso que dos problemas que enfrentei para dar início à pesquisa, nenhum deu mais trabalho do que conversar com eles acerca da acusação que os pesquisadores só queriam ganhar dinheiro com os trabalhos que desenvolviam a partir das pesquisas na aldeia. De fato eles enfrentaram alguns problemas neste sentido, mas a questão era fazer um exercício de relativização junto com eles. Tive de fazer algumas falas mais gerais, nas reuniões em que poucos *Aikewára* participavam junto com as lideranças, mas o que mais resultou foi investir tempo no diálogo de família em família. Não fiz esta conversa com todas as famílias, mas foquei naquelas que seriam minhas interlocutoras na pesquisa.

Vencidos estes obstáculos, concentrei minhas pesquisas para o doutorado na aldeia entre os anos de 2011 e 2014, sendo o trabalho de campo para a tese realizado num período de seis meses: fevereiro e março de 2011 e 2012; março de 2013 e abril de 2014. No entanto, parte dos dados aqui apresentados não se restringe a este período, pois uso dados coletados também durante os três meses de trabalho de campo para o mestrado, em 2001, e os que coletei entre os anos de 2004 e 2005, quando compartilhei a coordenação do projeto de ensino e extensão anteriormente citado, enquanto estive professora substituta na então UFPA em Marabá.

Com os agricultores familiares do projeto de assentamento Belo Horizonte, a relação que estabeleci com eles era diferente em alguns aspectos. Minha entrada no assentamento desde o início teve um caráter mais institucional, por assim dizer. Isso de dava pelo fato de

que desde 1989 havia um grupo de pesquisadores de diferentes instituições de pesquisa, nacionais e francesas, que vinham desenvolvendo ações entre eles. Tratavam-se dos pesquisadores que integravam o Laboratório Socio-agronômico do Tocantins (LASAT).

Meu trabalho entre os agricultores era mais no sentido de estranhar o familiar, como nos diz Velho (1978). Apesar de eu ter sido criada na cidade, a língua, os alimentos consumidos, as roupas usadas, me traziam a ideia de familiaridade em relação a eles. O exercício de estranhamento do familiar, no entanto, foi me mostrando a particularidade deles principalmente em comparação a outros agricultores familiares da região e alhures e, claro, em relação aos *Aikewára*.

A escolha de pesquisar a questão da construção da identidade e da diversidade entre os agricultores do PA Belo Horizonte deveu-se também ao fato de o assentamento estar localizado cerca de 14km da aldeia Sororó, onde moram os *Aikewára*. Isso me despertou a curiosidade em saber se havia relação mais próxima entre os índios e os agricultores, uma vez que durante a estada na aldeia vi alguns agricultores do entorno da aldeia indo até lá e acompanhei uma das famílias uma vez até a casa de uma família não-índigena que cuidava de uma fazenda próxima à aldeia. A outra questão é que de certa forma a proximidade entre os dois campos de pesquisa reduzia os custos em relação ao trabalho de campo, assim como o tempo que precisava ficar fora da aldeia ou do assentamento se fosse necessário. Eu não precisaria voltar para Marabá, o que significava sair da aldeia ou do assentamento em um dia e retornar no outro, para fazer novo rancho para levar ou para a aldeia ou para o assentamento, dependendo de que lugar eu estivesse primeiro; reproduzi o que aprendi com os *Aikewára* e busquei em São Domingos do Araguaia o que eu precisava para o trabalho de campo.

Entre os agricultores assentados, o desafio que eu enfrentava era o de mostrar que minha forma de trabalhar enquanto antropóloga era diferente da maneira como os agrônomos trabalhavam, pois a maioria dos pesquisadores que trabalharam no assentamento era de agrônomos. Apesar de a relação entre os agricultores e os pesquisadores agrônomos ser de proximidade, eu queria fugir das polêmicas saber científico *versus* saberes dos agricultores, tão comuns em locais onde se faz extensão rural. Ainda alguns de meus colegas pesquisadores agrônomos adotassem uma abordagem participativa e procuravam considerar os saberes dos agricultores, aqui e ali essas polêmicas apareciam. Ao longo da pesquisa, entre o preparo de um bolo de macaxeira, de pão de queijo, de pamonha, ajudando as mulheres nas reuniões de

matula, ou mesmo nas perguntas que fazia para alguns agricultores, essa particularidade foi sendo construída.

O início de meu trabalho com os agricultores do PA Belo Horizonte foi em 2003, para participar do anteriormente referido projeto financiado pelo CNPq. Após o término da bolsa e como professora substituta na UFPA, entre os anos de 2004 e 2005, orientei o trabalho de conclusão de curso de alguns estudantes das Ciências Sociais e da Agronomia que desenvolveram pesquisas no assentamento. Minhas idas ao assentamento de 2005 até 2007 giraram principalmente em torno de orientação de trabalho de graduandos, nesta época como docente do quadro efetivo da UFPA. Para a pesquisa de doutorado, em que fiz entrevistas semiestruturadas com pessoas-chave no assentamento, realizei trabalho de campo entre os anos de 2009 e 2013, entre os meses de maio e junho de 2009 e de 2011, e fevereiro e março de 2013, totalizando um período de seis meses de trabalho de campo. Os dados aqui apresentados, no entanto, não se restringem apenas a este período, mas foram sendo coletados e organizados ao longo desses períodos de contato com os agricultores do PA, como é o caso dos dados acerca do histórico de uso da terra e da organização política deles, por exemplo. Feito essas observações, passo à descrição dos dois grupos sociais aqui pesquisados.

## **2.1. Povo Indígena *Aikewára***

O povo indígena *Aikewára* é também conhecido como Suruí ou Suruí do Pará. O nome *Aikewára* é autodenominação do povo e significa “nós, a gente”; Suruí é denominação atribuída ao povo a partir do contato com a sociedade não-indígena, nos anos 1950 (Laraia e DaMatta 1967; Ricardo 1985). Os *Aikewára* habitam a Área Indígena Sororó, na aldeia de mesmo nome, localizada nos municípios de Marabá, São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia. A Área Indígena Sororó está localizada a cerca de 100 km da cidade de Marabá, 50 km da cidade de São Domingos do Araguaia e 50 km da cidade de São Geraldo do Araguaia. Em 2000, quando iniciei a pesquisa para o mestrado com eles, os membros do povo eram em número de 237, conforme o censo realizado por mim; em 2011, ao realizar outro censo na aldeia, o número de membros havia crescido para 320.

Na história do povo, os dados demográficos são algo de muito valor para eles, pois os *Aikewára* estiveram ameaçados de extinção desde o contato, chegando a serem em número de 40 pessoas no início da década de 1960 (Laraia 1963; Ricardo 1985). Mairá, a liderança

tradicional do povo, ou o cacique, como ele próprio e os demais *Aikewára* o apresentam, me disse que o “povo tem que crescer, ter muito *Aikewára*, pra não se acabá o povo.” Além da quantidade de pessoas, outra preocupação do cacique é em relação à manutenção das tradições do povo. Falar a língua nativa e ensiná-la no dia-a-dia por meio da tradição oral e na escola; narrar mitos; histórias do contato; realizar rituais; caçar, pescar; produzir cultura material, são alguns aspectos da cultura *Aikewára* mantidos, atualizados e recriados pelo povo (Mastop-Lima 2002). Como eu já conhecia o povo, por conta da pesquisa para o mestrado, em minha estada na aldeia para a pesquisa do doutorado não pude fugir das comparações entre um período e outro, e o que saltou aos olhos de imediato foram as mudanças ocorridas desde então, como mostro a seguir.

### **2.1.1. A aldeia propriamente dita**

As 320 pessoas que compõem o povo *Aikewára* organizam-se em 30 casas de alvenaria (Figura 2) dispostas em formato retangular e entregues ao povo em 2010, pela Companhia de Habitação do Pará (COHAB); com luz elétrica, instalada na aldeia a partir do Programa Luz para Todos,<sup>3</sup> e sem água encanada, apesar de haver toda tubulação nas casas necessária para isso. Essas casas são fruto da mobilização política dos *Aikewára* perante o Estado, que reivindicaram desde 1998, a construção delas como parte da indenização pelos danos causados com a abertura da BR-153 (Beltrão 1998b). O número de casas, no entanto, é defasado em relação à necessidade do povo, uma vez que demoraram 12 anos para serem construídas.

As casas, no entanto, não foram suficientes para o número de famílias que habitam a aldeia, sendo comum encontrarmos mais de uma família por casa, ou mesmo construções em palha como complemento das casas de alvenaria (Figura 3). Além de pequenas, as casas também são quentes durante o dia e a noite, dependendo da época do ano. Na distribuição das casas entre as famílias, Mairá, o cacique do povo, abriu mão de ter uma delas para poder atender outra família. Penso que isso não se deu apenas pelo caráter de Mairá, mas também como forma de evitar críticas como de uma pessoa do povo, que me disse que as famílias reclamavam “porque tudo que vinha pra aldeia era primeiro pra família do cacique”. Este

---

<sup>3</sup> Programa criado pelo governo federal em 2003 com o objetivo de “... acabar com a exclusão elétrica no país”, levando energia elétrica para famílias que habitam o meio rural. Disponível em: <http://luzparatodos.mme.gov.br/luzparatodos/asp/>. Acesso em 15 de julho de 2013.

aliás, não é um comentário exclusivo na aldeia, mas também em outras no Território Sudeste Paraense e principalmente em relação a elementos da sociedade não-indígena que adentraram nas aldeias: dinheiro; casas em alvenaria; carros; entre outras coisas.



Figura 2. Casas de alvenaria construídas pela COHAB e entregues ao povo *Aikewára* em 2010.

Como disse anteriormente, a aldeia que encontrei em 2011 tem um formato retangular, a volta a este formato foi algo que chamou muito a atenção, pois eu ainda tinha em mente a aldeia circular, composta por casas de palha e/ou taipa que conheci entre os anos 2000 e 2007, pelo menos, quando ainda cheguei a visitar a aldeia, mas sem pretensões de pesquisa. O fato me lembrou uma antiga conversa com Mairá, que me falou que eles não queriam que a cultura se perdesse, e que queriam fazer as coisas como “os véios ensinam, dizem como era a aldeia”.

Além disso, a mudança também me reportou ao que alguns mais velhos me relataram durante a pesquisa para o mestrado. Tradicionalmente, segundo descrições dos mais velhos da aldeia, todas as famílias moravam numa grande casa retangular onde o espaço das famílias extensas era demarcado pela posição das redes de dormir. À medida que eles foram tendo

contato com os não-indígenas e a população foi aumentando, este padrão de moradia mudou e foram construídas casas retangulares menores, mas ainda habitadas por famílias extensas, dispostas de forma retangular umas em relação às outras.



Figura 3. Casa de palha construída por detrás da casa de alvenaria. Em cada casa mora uma família.

O padrão de moradia mudou ainda uma vez, quando as famílias começaram a construir casas como as dos regionais não-indígenas e à medida que os filhos iam casando, novas casas iam sendo construídas, próximas à casa dos pais do marido, adotando assim um padrão de residência patrilocal (Schusky 1973; Augé 1978). Este padrão, inclusive, foi verificado à hora da distribuição das famílias pelas novas casas. O que não foi possível se feito por conta da quantidade insuficiente de casas, foi resolvido por eles com construção de casas de madeira e palha próximas ou contíguas às casas de alvenaria.

Dando continuidade à descrição da aldeia propriamente dita, ao centro do retângulo de casas, ou seja o pátio da aldeia, fica uma casa sem paredes (Figura 4), usada pelos *Aikewára* para reuniões formais e informais entre eles. É lá também onde ocorrem as reuniões com os

não-indígenas que vão à aldeia por algum motivo. Além disso, é também neste espaço que funciona um campo de futebol com as traves demarcando a área do campo (Figura 5).

Observei é que na área da nova aldeia funcionam pelo menos dois orelhões, sendo um perto do posto de saúde e um perto da casa do cacique. As antenas parabólicas ainda compõem o cenário da aldeia (Figura 3), geralmente ao lado das casas de alvenaria. Nas casas, mais aparelhos eletrônicos foram adquiridos. As geladeiras são eletrodoméstico indispensável, com a chegada da energia elétrica, e dividem lugar com aparelhos de televisão, DVDs e aparelhos de som. Os “radinhos de pilha” e lanternas continuam sendo requisitados durante a noite. Muitos dos *Aikewára* costumam dormir ao som deles.



Figura 4. Casa de reunião ao centro do pátio da aldeia.



Figura 5. Futebol no pátio da aldeia ao final da tarde.

Ao lado da área em que fica a aldeia propriamente dita, no sentido do poente, uma nova escola estava em construção em 2011, com o projeto de haverem quatro salas de aulas, dispostas de forma circular, com uma área livre ao centro. A melhoria da educação escolar na aldeia era algo que escutava desde 2000, quando estive à primeira vez entre os *Aikewára*. A discussão girava em torno de se ter na aldeia uma escola que atendesse de modo mais específico às necessidades do povo, tanto do ponto de vista físico quanto do ponto de vista pedagógico, sendo mais integrada à dinâmica cultural deles. O prédio da escola não atendia de forma satisfatória a eles, pois as salas de aula, que eram apenas duas, eram quentes e pouco iluminadas. Outra questão é que a responsabilidade pela oferta do ensino na aldeia mudava de município para município. Em 2000, a escola era vinculada à Secretaria Municipal de Educação de São Domingos do Araguaia; em 2004, as lideranças *Aikewára* solicitaram mudança da oferta de ensino para a Secretaria Municipal de Educação de São Geraldo do Araguaia; em 2012, a escola passou à responsabilidade da Secretaria Municipal de Educação de Brejo Grande do Araguaia, que se mantém até o momento. Em 2014, em uma de minhas idas a campo, encontrei a escola em funcionamento (Figuras 6; 7 e 8), com professores indígenas dando aulas.





Figura 6. Sala de aula da escola Sawarapy Suruí, localizada na aldeia Sororó.



Figura 7. Área central da escola Sawarapy Suruí.



Figura 8. Bloco com quatro salas de aula da escola Sawarapy Suruí.

Com a construção da nova escola, o problema infraestrutural estava, senão de todo resolvido, amenizado, mas ainda restavam às lideranças tradicional e políticas do povo outros desafios a vencer: projeto político-pedagógico da escola; oferta de ensino médio na aldeia; contratação de professores indígenas. As pessoas que estavam cursando o ensino médio na aldeia ou precisavam se deslocar para escolas de *kamará*<sup>4</sup> ou para outras aldeias da região que oferecem este nível de ensino, como é o caso da Escola *Tatakiti Kyikatêjê*, ou da escola dos *Parkatêjê*.<sup>5</sup> Alguns poucos, ainda, participaram da turma de Magistério Indígena ofertada pela Secretaria de Educação do Estado do Pará (SEDUC), com início em 2009.

Continuando minha caminhada de conhecimento e reconhecimento da aldeia Sororó em 2011, no lado oposto ao que está construída a escola, também me deparei com um prédio novo: o posto de saúde da aldeia (Figura 9). O antigo posto de saúde possuía apenas dois cômodos, sendo um deles usado como alojamento para os profissionais de saúde que atuavam na aldeia; o atual, construído em 2008, está localizado numa área mais afastada do conjunto de casas de alvenaria, à entrada de uma das ruas que dá acesso à aldeia. O posto não é mais

<sup>4</sup> Palavra usada pelos *Aikewára* para se referir ao não-indígenas, significa “branco”.

<sup>5</sup> Escolas indígenas localizadas na Reserva Mãe Maria. A primeira, recebeu destaque nos anos 2000 por desenvolver projetos didáticos na escola integrados à cultura dos *Kyikatêjê*. Sobre o assunto consultar, entre outros Fernandes (2011).

em madeira, como o antigo, mas em alvenaria. Foi ampliada a parte de atendimento às pessoas doentes, assim como a parte que serve de alojamento às técnicas de enfermagem e enfermeiras que trabalham na aldeia. Há dois agentes indígenas de saúde e um agente indígena de saneamento que dão apoio para o trabalho desenvolvido a partir do posto.



Figura 9. Posto de Saúde da Aldeia Sororó.

Uma vez apresentada a aldeia propriamente dita, gostaria de tratar de aspectos da cultura *Aikewára* relativos às atividades produtivas tradicionais e introduzidas com o contato, fundamentais para a sobrevivência física do povo, mas que também envolvem elementos imateriais da cultura como por exemplo organização social; mitologia e saberes.

### 2.1.2. Agricultura

Os *Aikewára*, como dito anteriormente, são um povo tupi e, enquanto tal, de acordo com Laraia (1986), carregam a marca de serem excelentes agricultores. Tradicionalmente, eles fazem uma roça coletiva ou comunitária, e cada família tem sua roça. Entre os produtos cultivados por eles destacam-se: mandioca (*manióg*), milho (*awatí*), fava (*kumaná*), feijão (*kumanarona*), banana (*pahakurona*), cará (branco e roxo), inhame (*koro'onuhú*), macaxeira (*ikatú*) e arroz (*awatíapupisáw*), que foi introduzido na cultura do povo a partir do contato. Laraia (1986) ainda destaca o cultivo de fumo, algodão, urucu e jenipapo. Estes quatro

últimos produtos são mais usados na cultura material deles, na pintura corporal e nos rituais, como é o caso do fumo, a partir do qual os *Aikewára* produzem um cigarro que é fundamental para uso do pajé no principal ritual deles, a Festa do *Karuára* (Mastop-Lima 2002; Matta da Silva, 2007).

O algodão era cultivado por eles para servir como matéria-prima para a fabricação de fios utilizados para tecer suas redes de dormir, as tipoias nas quais as mulheres carregam seus bebês e as saias usadas pelas mulheres nos rituais. Quando estive em julho de 2000 na área ainda vi algodão colhido na casa de um casal, Muretama e Awasaí, este último, pajé. Muretama inclusive fez uma demonstração de como é fabricado o fio de algodão a partir de um fuso com base de pedra. Além da casa de Muretama, outro lugar em que encontrei fusos foi na casa de Arihera, que me explicou que o fuso era usado para fabricar o *Aikewára nimó*, o fio feito pelos *Aikewára*, e que agora eles já não plantam mais algodão e compram o fio “na mão do *kamará*”.

Em relação à fabricação de tecidos pelos *Aikewára*, em 2005 a Secretaria Estadual de Esporte e Lazer do Estado do Pará (SEEL) desenvolveu um projeto, na aldeia anterior a esta que apresento, que visava ao incentivo do esporte, sobretudo os tradicionais e ao estímulo à produção da cultura material pelo povo. No âmbito deste projeto, os *Aikewára* construíram uma *ogg'eté* (“casa de verdade”), onde expunham artefatos produzidos por eles e que expressam parte da cultura material do povo, como os tecidos; os instrumentos musicais; os adornos plumários e os trançados (Figura 10). A casa construída, segundo eles, corresponde à que é descrita pelos mais velhos ao referirem o padrão mais antigo de residência dos *Aikewára*.

### 2.1.3. Caça

A caça é uma atividade masculina e pode ser feita individual ou coletivamente. Por vezes as mulheres acompanham seus maridos às caçadas, mas só até determinado ponto; elas os esperam ir atrás dos animais e trazê-los. Os homens caçam coletivamente, geralmente, quando algum deles ao voltar de uma caçada individual vem com a notícia de que avistou uma vara de porcos do mato. No dia seguinte os homens seguem em grupo para caçar os porcos e voltam com cerca de cinco ou sete porcos. Os principais animais caçados pelos *Aikewára* são: porco do mato/porcão (*tasahú*); veado (*misára*); anta (*tapi'ira*); paca

(*karuaruhú*); cotia (*akutí*); macaco (*ka'i*); jabuti (*sautí*); tatu (*tatú*). Além desses, eles também abatem algumas aves como por exemplo araras, tucanos, mutuns, papagaios entre outras, das quais eles se alimentam e aproveitam as penas para fabricar seus artefatos. O produto da caça coletiva é dividido entre os que moram na aldeia. O produto da caça individual é dividido entre os parentes que compõem o grupo residencial, mas o caçador não pode comer o que caçou.

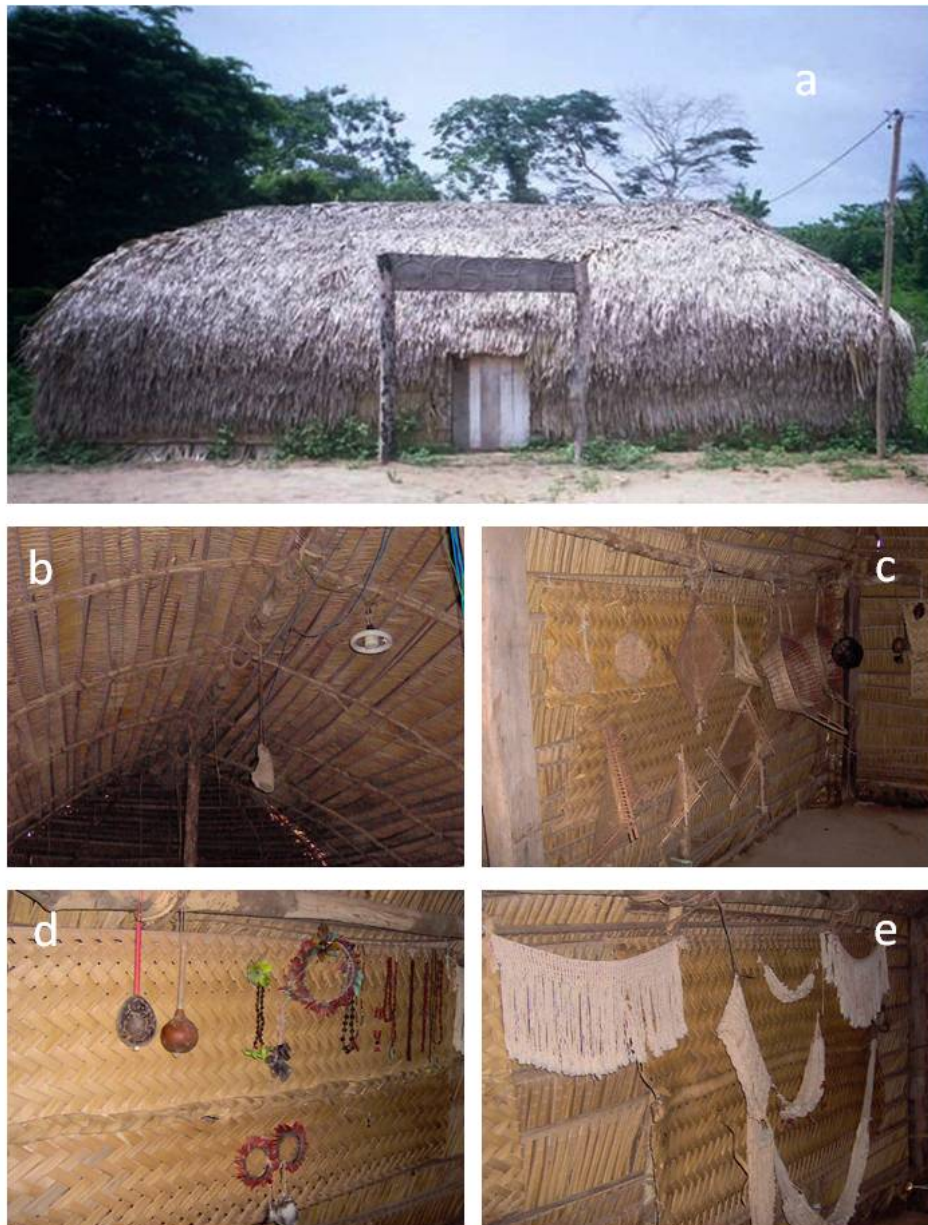


Figura 10. a) *Ogg'eté*, com um elemento moderno que é a porta de madeira; b) interior da *ogg'eté*, também com elementos novos como a lâmpada e os fios elétricos; objetos da cultura material *Aikewára* em exposição: c) trançado, d) plumária e e) tecidos. Fotografia (a) de Luciene Gomes, 2005.

A atividade de caça também está relacionada à organização social do povo em clãs, pois há um clã responsável pela caça coletiva (Laraia e DaMatta 1967; Laraia 1986). Segundo Laraia e DaMatta (1967) e Laraia (1986), os clãs a partir dos quais se organiza socialmente o povo indígena *Aikewára* são: *koaci-arúo* (coati), *saopakania* (gavião), *ywyrá* (pao), *pindawa* (palmeira) *karajá*. Este último clã, de acordo com Laraia e DaMatta (1967), originou-se pelo fato de haver entre os *Aikewára* mulheres raptadas de um grupo por eles denominado “Karajá” e o marido de uma delas tentou recuperá-la, sendo aprisionado pelos *Aikewára*, que lhe deram uma mulher Suruí em troca e não deixaram mais abandonar a tribo, e seus descendentes passaram a fazer parte do clã *karajá*.

Além da organização social, a caça está relacionada com a mitologia *Aikewára*, onde assim é relatada a origem da caça por Arihêra Suruí:

“Era uma vez a festa lá no céu, *jacuhú*, jacamim e outros bichos ouviram a festa lá no céu e queriam ir lá. Naquele tempo o céu era baixinho. Macaco, porcão, jacu, jacamim e guariba pensaram: “- Como é que nós fazemos? Nós queríamos ir lá no céu para cantar lá.” Neste tempo, os bichos eram gente. “- Não, bora flechar para nós irmos até lá.”, disse *Jacuhú*. *Jacuhú* e jacamim pegaram a flecha e começaram a jogar lá no céu. Eles não acertaram, então, *jacuhú* pensou no *tatuhú* e mandou jacamim ir atrás dele. *Tatuhú* estava dormindo e a mulher dele falou assim: “Ei, *tatuhú*, jacamim, *jacuhú* e *tapi'ira* vieram chamar você porque eles querem dançar lá no céu, que tá cantando bonito para eles lá.” Aí *tatuhú* acordou, ficou sentado primeiro, conversando com eles e depois disse: “- Então, tá bom, vamos.” Aí *tatuhú* pegou a flecha e acertou no céu.

Aí jacamin tentou de novo, queria acertar, mas ele não acertou; nem ele, nem mutum, nem *jacuhú*, nem *tapi'ira*, nem poraquê, nem arraia, só *tatuhú* mesmo que acertou.

*Tatuhú* viu a flecha lá em cima no céu e jogou outra, acertou a ponta atrás da outra, esticou de novo a corda do arco e acertou de novo, e de novo até as flechas chegarem até o chão.

Quando as flechas chegaram ao chão, *jacuhú*, macaco, caititu, veado, cutia, paca, macaco, macaco tiú começaram a subir para o céu para dançar na festa.

Era muito bicho mesmo, mas naquele tempo os bichos eram gente.

Aí, quando *tapi'ira* subiu, porque é muito pesada, a ponta da primeira flecha arrancou do céu e todos os bichos que estavam subindo caíram. Macaco veio e se pendurou no galho, caititu ficou no chão mesmo, porcão também ficou no chão, poraquê caiu dentro d'água, arraia também e jacaré também. Todos eles quando caíram viraram bicho, não eram mais gente.” (Mastop-Lima e Beltrão 2009)

#### 2.1.4. Pesca

Algo que precisa ser levado em consideração em relação à atividade de pesca realizada pelos *Aikewára* é que a maioria dos recursos hídricos do território tradicional do povo ficou fora da área das terras demarcadas. Além disso, deve-se registrar que os poucos recursos hídricos restantes sofreram danos com a abertura e o asfaltamento da BR 153, que corta a

Área Indígena Sororó em 11km de sua extensão, no trecho que liga as cidades de São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia (Mastop-Lima 2002).

Durante a pesquisa para o mestrado, tive a oportunidade de participar de uma pescaria com os *Aikewára* no outro lado da reserva que é cortada pela BR-153, no Cupú. O Cupú é um castanhal próximo ao grotão chamado Água Fria e uma das rotas de pesca para eles. Observei que a caminho do grotão, na mata, os *Aikewára* pararam para quebrar coco babaçu e tirar as larvas que se criam dentro dos frutos, os *gongos* ou os *inatá howg* – na língua nativa - que são utilizados como iscas na pescaria com anzol.

Outro tipo de técnica utilizada por eles para pescar é com timbó, um cipó encontrado na mata. Para a pescaria com timbó, a certa altura do curso da grota em que se vai colocar o timbó, é feita uma barreira com palmeiras de coco babaçu para que os peixes que forem envenenados com o timbó não possam ir “morrer longe.” O timbó é cortado em pedaços de aproximadamente meio metro de comprimento e amarrado em pequenos feixes, que são levados para a beira da grota, onde são sovados com um pedaço de madeira à guisa de uma borduna ou um porrete. Ao se bater no feixe o cipó vai descascando e liberando uma substância. Depois de bater no feixe, eles o lavam nas águas da grota, produzindo espuma, que vai se espalhando pela água e matando os peixes. Eles me explicaram que os peixes morrem porque o “veneno” afeta o oxigênio da água, asfixiando os peixes, que têm de emergir para tentar respirar, sendo nesse momento capturados. Os peixes são consumidos na mata mesmo pelas famílias.

#### **2.1.5. Coleta**

As frutas são alimentos muito apreciados pelos *Aikewára*. Entre as que são encontradas na floresta as preferidas são: cupuaçu, manga, banana, bacaba e açaí. À época dessas frutas é comum os pais mobilizarem seus filhos para a coleta delas na mata. Além das frutas, os *Aikewára* também coletavam mel, em 2000, para consumo *in natura*, preparo de xaropes e comercialização. Além do mel o outro produto comercializado pelos *Aikewára* é a castanha-do-pará.

A coleta de castanha-do-pará entre os *Aikewára* começa por volta do mês de dezembro e vai até o mês de março, e por vezes até o mês de abril, dependendo da safra. Cada família da aldeia tem um castanhal na mata. E à medida que os filhos homens vão casando, eles adquirem o direito de coletar castanha no castanhal de sua família de origem; as filhas casadas

coletam castanha junto com seus maridos no castanhal da família de origem deles. Para a coleta da castanha os *Aikewára* passam de cinco a dez dias no mato, em casas feitas por eles próximas às colocações de castanha, como também são chamados os castanhais.

O tempo de permanência deles no mato depende da quantidade de alimentos levados para suprir as necessidades das famílias que para lá se deslocam. Em geral, as casas são uma armação em madeira, amarradas com cipó e cobertas de palha de coco babaçu, sem paredes; lá ficam algumas panelas, pratos, copos e colheres, guardados em sacos de sarrapilheira, à espera de uso.

Os *Aikewára* costumam levar para os dias que passam no mato café, açúcar, bolacha de água e sal, arroz, óleo - que eles chamam de *gordura* - e farinha. A farinha é um alimento muito apreciado por eles e uma das principais bases de sua alimentação. A quantidade de farinha que se leva interfere no tempo de permanência no mato, visto que à medida que o tempo decorre, os alimentos vão ficando escassos e a farinha passa a ser o principal acompanhamento ao que caçam e pescam.

A castanha é coletada principalmente com o fim de comercialização, mas também é consumida por eles durante o período que permanecem no mato. Ela é transportada para a aldeia em animais de carga, em pequenos tratores ou no carro da comunidade. Os sacos de castanha que chegam à aldeia ficam guardados nas casas das famílias que foram coletá-la. A comercialização da castanha por vezes é feita na própria aldeia, quando os compradores vão até lá; mas na maioria das vezes, os *Aikewára* carregam os sacos de castanha no caminhão da aldeia e os levam para vender em São Domingos do Araguaia ou Marabá, onde há compradores já conhecidos deles.

O dinheiro arrecadado com a venda da castanha é usado para comprar alimentos que eles não produzem e também para outras despesas como roupas, calçados, ou mesmo a parcela de algum eletrodoméstico.

As atividades produtivas tradicionais *Aikewára* sofreram grande impacto com a abertura da BR 153, como já mencionado, gerando períodos de escassez na aldeia. Além disso, o fato de a aldeia ser cercada de fazendas e assentamentos rurais por todos os lados, também prejudicou estas atividades, visto que a grande quantidade de queimadas nas fazendas e assentamentos é um risco constante para a fauna e a flora da Área Indígena Sororó.



Exemplo disso foi o incêndio ocorrido na Área Indígena Sororó em 1996, quando da ampliação e asfaltamento da BR-153. Uma das consequências foi a morte de centenas de jabutis, alimento muito apreciado por eles. A partir de um acordo estabelecido entre as lideranças do povo *Aikewára* e do povo Gavião/*Parkatêjê*, caçadores *Aikewára* puderam deslocar-se para a Reserva Indígena Mãe Maria, capturar jabutis e soltá-los em suas matas para se reproduzir (Beltrão 1998b).

A exploração de castanha-do-pará representou o principal elemento pelo qual as terras dos *Aikewára* foram invadidas na década de 40 do século passado. A invasão das terras e exploração da castanha acarretou consequências drásticas ao povo, que testemunhou mortes de integrantes do grupo, emboscadas e incêndios de suas aldeias (Laraia e DaMatta 1967).

#### **2.1.6. Projetos produtivos**

Como dito anteriormente, a abertura, ampliação e asfaltamento da BR 153, assim como o fato de Área Indígena Sororó estar cercada por fazendas e assentamentos rurais trouxeram muitos prejuízos ao povo *Aikewára* quanto às suas atividades produtivas tradicionais, provocando escassez de alimentos, o que também se refletiu na saúde deles, com problemas de desnutrição infantil, verminoses e parasitoses, por exemplo.

Estas condições levaram à aldeia, inicialmente por intermédio da FUNAI e da VALE,<sup>6</sup> alguns projetos produtivos que visavam ao apoio ao desenvolvimento econômico do povo (Laraia e Santilli 1997). Desta forma, foram implantados na aldeia projetos tais como avicultura, piscicultura e apicultura. Além disso, houve investimento no aumento da roça comunitária (Mastop-Lima 2002). Após a criação da Associação Indígena do Povo *Aikewára* (AIPA), a VALE repassava os recursos diretamente para a associação para o gerenciamento dos *Aikewára*; recursos estes que também eram utilizados por eles para a compra de remédios.

---

<sup>6</sup> Antiga Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), inicialmente empresa estatal, privatizada em 1997. A VALE firmou convênio inicialmente com a FUNAI para repassar recursos para as aldeias, investindo em educação, saúde e atividades produtivas, e, à medida que as associações indígenas iam sendo criadas, pois os povos indígenas reivindicavam maior autonomia na aplicação dos recursos repassados pela VALE, a empresa começou a fazer repasses direto para as associações. O convênio estabelecido com os *Aikewára* foi determinado para um período de cinco anos (1998-2003), pelo fato de que a empresa entende que os *Aikewára* não estão na área de atuação direta dela, conforme ouvi dos próprios *Aikewára*, de funcionários da FUNAI e de um funcionário da VALE.

A criação da AIPA se deu pelo fato dos *Aikewára* desejarem exercer a gerência dos recursos destinados à aldeia; ter autonomia para decidir como aplicar os recursos. Uma estratégia adota pelas lideranças do povo *Aikewára* para criar a associação foi conhecer a experiência de outros povos indígenas na região que já trabalhavam com associações próprias.

A implantação de projetos produtivos na aldeia levou também à aldeia, instalações e equipamentos como os da Casa da Farinha e da Casa do Mel. A Casa da Farinha era muito utilizada pelos *Aikewára*, mesmo depois que os técnicos não-indígenas responsáveis pelos projetos se retiraram da aldeia. Alguns jovens *Aikewára* à época receberam capacitação técnica para trabalhar nos projetos. No entanto, projetos como avicultura e piscicultura, por exemplo, não tiveram continuidade por uma série de motivos: falta de recursos do povo para comprar o material necessário à manutenção dos projetos; concorrência das atividades dos projetos com outras atividades na aldeia, como a escola, por exemplo; descontinuidade na formação técnica dos *Aikewára* responsáveis pelos projetos.

Em 2011, andando pela área onde foram construídas as estruturas e instalados os equipamentos para os projetos produtivos, vi que a casa de farinha parecia abandonada. A Casa do Mel, que era o espaço onde os *Aikewára* davam tratamento ao mel coletado nas caixas de abelha que foram instaladas na mata da Área Indígena Sororó enquanto um dos projetos produtivos que visavam ao apoio ao desenvolvimento econômico do povo, ainda existe, mas está inativa, pois, segundo os *Aikewára*, não há mais mel na mata, por conta das inúmeras queimadas, que afugentaram as abelhas. Os tanques para piscicultura foram transformados em grandes açudes (Figura 11), usados atualmente para lavar roupa e tomar banho; antigamente foram utilizados durante o projeto desenvolvido pela SEEL para a prática e competição de canoagem entre os *Aikewára*, modalidade esportiva que jamais ouvi relato entre eles de ter sido praticada um dia nem pela geração mais nova, nem pela mais velha ao referir as tradições deles e dos antepassados. Do viveiro de mudas que observei em 2002, algumas das espécies foram plantadas na área indígena, mas este foi outro projeto desativado, restando dele apenas parte da estrutura montada para armazenar as mudas.

A criação de galinhas em granja também foi desativada. As galinhas criadas por eles, às vezes com algumas aves da floresta, como o mutum castanheiro, ficam no quintal das casas ou perambulam pelo pátio da aldeia. Embora pareça aos nossos olhos que estes projetos fracassaram, as lideranças tradicionais e políticas do povo enfatizam a necessidade de haver projetos produtivos na aldeia, pois avaliam como positivos os resultados dos projetos

enquanto eles funcionaram, uma vez que serviram ao fim de diminuir a escassez de alimentos na aldeia. E com o aumento da população, esta é uma prática que eles já conhecem como sendo uma possível solução para suprir as necessidades alimentares do povo.

Além disso, alimentos tradicionalmente consumidos por eles, como é o caso do jabuti, estão mais raros na mata e algumas mulheres criaram certa resistência a consumir jabuti, depois que viram um jabuti comendo um cadáver que foi desovado na aldeia. Na falta dos projetos, o povo *Aikewára* lança mão de direitos como as aposentadorias dos mais velhos e os programas do governo como o Bolsa Escola, posterior Bolsa Família<sup>7</sup>, que lhes possibilita de certa forma o acesso a bens e produtos que eles aprenderam a necessitar com o contato.



Figura 11. Açudes usados para tomar banho e lavar roupas.

---

<sup>7</sup> O programa Bolsa Escola foi criado em 2001 e em 2004 passou a integrar o programa Bolsa Família, que é um programa do governo federal pela Lei 10.836/04 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/04, e faz parte do Plano Brasil Sem Miséria (BSM). Os municípios devem registrar as famílias de baixa renda no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, a fim de que se proceda a seleção das mesmas como beneficiárias do programa Bolsa Família. Mais informações, conferir: <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/>

## 2.2. Agricultores familiares do Projeto de Assentamento Belo Horizonte (PA BH)

O Projeto de Assentamento Belo Horizonte (PA BH) está localizado a cerca de 80 km de Marabá e a cerca de 30 km da sede do município de São Domingos do Araguaia, onde ocupa uma área de 54.200 km<sup>2</sup>. O PA BH também está distante 07 km da entrada da Área Indígena Sororó, onde moram os *Aikewára*. O assentamento foi criado em 1999, é uma das áreas de atuação da Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAGRI) e do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de São Domingos do Araguaia.

O PA Belo Horizonte é formado por dois núcleos: o Belo Horizonte I e o Belo Horizonte II (Figura 12). O Belo Horizonte I é o núcleo mais antigo e é delimitado pela vicinal São José e pela Vicinal dos Baianos; nestas duas vicinais moram as famílias que estão na área desde sua ocupação, em 1985. As famílias que estão no Belo Horizonte II além de mais recentes no PA, estão em menor número. A pesquisa por mim realizada limitou-se às famílias do núcleo do Belo Horizonte I (Figura 13), em virtude da maior concentração delas e as mais antigas estarem nesta área. Além do que, é onde mora a antiga e a atual presidente da associação deles, onde se localiza a igreja frequentada por algumas famílias, as atividades de cooperação entre eles acontecem neste núcleo com maior frequência que no outro.

À entrada do assentamento há uma vicinal, a vicinal São José, margeada por duas fazendas. A estrada de chão batido e irregular leva a casas à beira dela, ocupadas por famílias que migraram para a região, em sua maioria do nordeste do Brasil, sendo que algumas famílias migraram do atual estado de Tocantins, nos idos dos anos 1980.

À primeira vez que estive no assentamento, em 2003, em caminhada pelas estradas de chão que atravessam o assentamento, vi que na paisagem os pastos são predominantes. Este foi meu primeiro exercício de estranhamento, pois eu imaginava que um assentamento era um lugar cheio de roças e com muita mata. Mas pouco se vê área de mata nos lotes, quando se encontra, são as chamadas “bolas de mata”, que não são derrubadas tanto por serem áreas de reserva, seja pela obrigação da lei, seja por planejamento dos agricultores quanto ao projeto que construíram e que querem construir para os lotes e, conseqüentemente para o sustento das famílias (Figura 14).

A pastagem, embora predominante, não é homogênea e se apresenta em diferentes condições nos lotes dos agricultores; há lugares em que as variedades de capim plantadas parecem estar “mais vivas” que em outros, o que se dá, segundo alguns agricultores, pelo fato de que há muito capim morrendo; a plantação do capim em muitos lugares do pasto é

“falhada”; o veneno que jogam nos pastos não dá conta das pragas, sobretudo da conhecida como “cigarrinha” (Figura 15). Isso se reflete, entre outros fatores, na baixa qualidade do rebanho bovino dos agricultores.

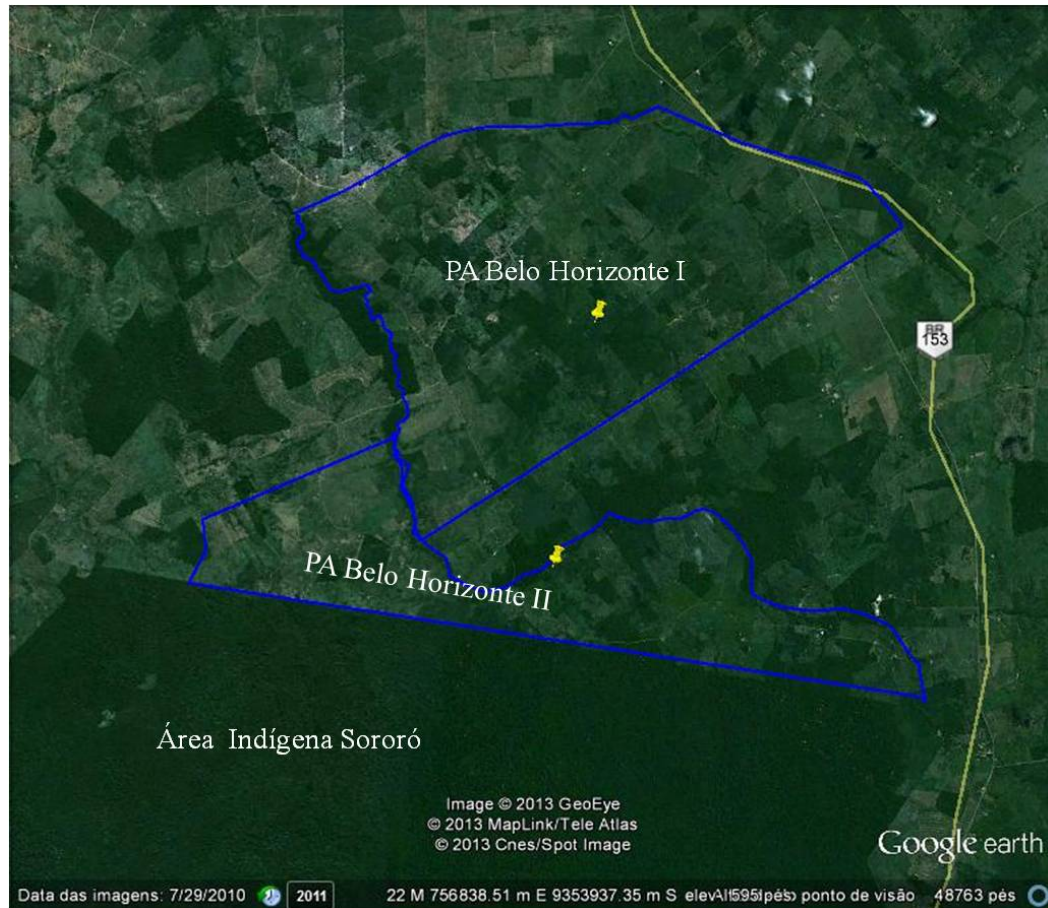


Figura 12. Projeto de Assentamento Belo Horizonte I e II; contígua ao PA encontra-se a Área Indígena Sororó.

O Belo Horizonte, no entanto, nem sempre foi projeto de assentamento seus moradores nem sempre se autodenominaram agricultores familiares. A história de ocupação da área remonta aos anos de 1950, 60 e 70, em que a região como um todo estava sendo ocupada sob a política governamental de “integrar para não entregar”, sendo que nos anos de 1960 e 1970, a abertura de grandes rodovias no Brasil intensificou o movimento migratório para a região (Hébette 2004).

À época dos anos 1950, a área do atual projeto de assentamento era um aforamento em que castanheiros viviam da coleta e venda da castanha-do-pará. Com a disputa pelos recursos naturais da região por empresas madeireiras e a continuidade do fluxo migratório para a área, em 1985 chegaram famílias de posseiros na região, vindas, sobretudo, de São Geraldo do

Araguaia, Maranhão e do antigo estado de Goiás e atual Tocantins, de onde vem a família de seu Vital (Silva 1996). A área do Belo Horizonte só passou a ser projeto de assentamento em 1999, anteriormente informado, como resultado de luta do movimento social de trabalhadores rurais no Brasil e na região, que teve início em meados dos anos 1980, quando aconteceu a criação de assentamentos rurais em todos os estados brasileiros (Bergamasco 1997).

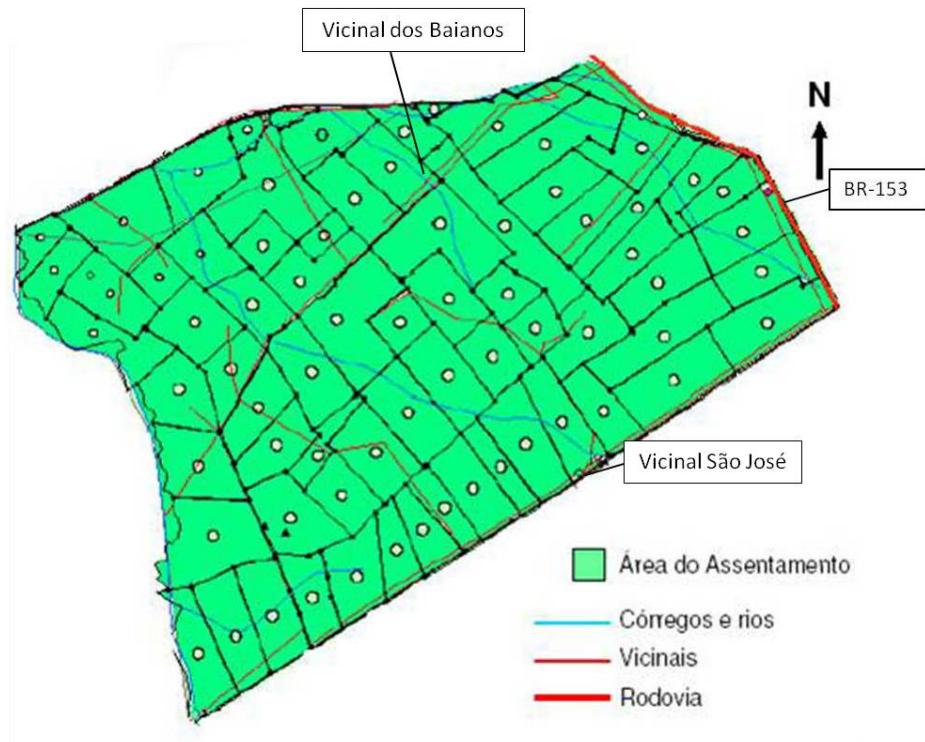


Figura 13. Projeto de Assentamento Belo Horizonte, Núcleo I.



Figura 14. Vista da Vicinal São José. Fotos do acervo do projeto *Promover inovações para o fortalecimento da agricultura familiar nos assentamentos do Sudeste do Pará* (2009).

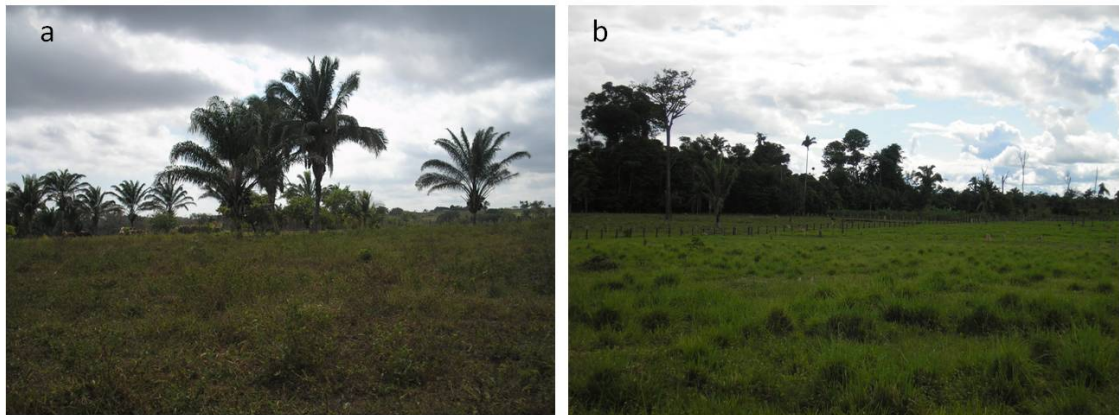


Figura 15. a) Paisagem predominante no PA BH: pasto e babaçu; b) imagem de um dos lotes do assentamento, com predominância de pasto e ao fundo uma de “bola de mata” ou área de reserva. Fotos do acervo do projeto *Promover inovações para o fortalecimento da agricultura familiar nos assentamentos do Sudeste do Pará* (2009).

Quando perguntei aos agricultores entrevistados acerca da história do Belo Horizonte até ser criado o assentamento, algo se destacou nos relatos: os diferentes focos de investimento das atividades econômicas. Foi assim que foram me contando sobre: o “tempo da castanha”; o “tempo da madeira”; o “tempo do crédito”; o “tempo do enfraquecimento da pecuária”.

O acesso ao assentamento em geral é feito pela vicinal São José, e não por acaso, a primeira casa de agricultores que se encontra é a casa do Sr. Vital,<sup>8</sup> um dos mais antigos moradores do lugar. Ele foi para a região junto com as 40 famílias que para lá migraram, apoiadas pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais de São João do Araguaia, na década de 80 do século XX. A casa dele costuma ser ponto de parada para quem vai trabalhar no assentamento seja para atualizar informações gerais acerca das famílias e do que ocorre no assentamento, seja para se hospedar.

O Sr. Vital conta que quando chegou ao Pará comprou 2 lotes de 8 alqueires na área do atual PA Belo Horizonte, com o dinheiro da venda do lote que tinha no Tocantins. Seu Vital assim descreve a terra à época que chegou: “era toda mata, aqui era um castanhal. Eu contei

<sup>8</sup> Seu Vital é maranhense, mas migrou para a região vindo do atual estado do Tocantins, tem 74 anos, era viúvo e vive atualmente com uma senhora que morava em Belém, capital do estado do Pará. Do primeiro casamento seu Vital tem um filho e duas filhas, que moram com suas famílias no PA Belo Horizonte. Ele é referência para quem fazer pesquisa ou extensão no assentamento, além de ser referência para os demais agricultores por sua experiência de vida e pelos conhecimentos tradicionais, sobretudo no que diz respeito ao trato com a roça.

26 castanheira aqui no meu lote na época, elas produzia bem, dava pra tirar muita castanha. O dono da época tirava muita castanha da mata”.

O “tempo da castanha”, como eles dizem no assentamento, não correspondia necessariamente ao auge do extrativismo da castanha na economia local, pois, segundo meus interlocutores, quando as primeiras famílias chegaram nessas terras, a atividade madeireira estava iniciando.

No “tempo da madeira”, entre os anos de 1987 e 1992, segundo Silva (1996), a extração realizada pela empresa IMPAR na área foi um acontecimento que contribuiu para a modificação da paisagem e atração de novas famílias para o local. A atuação da empresa na região propiciou, de acordo com o autor, a divulgação entre os funcionários da mesma que no local havia “... terras boas, baratas e sem sinal de pistoleiros...” (1996: 10).

Algo que me chamou a atenção nas entrevistas realizadas é que não ouvi relatos de nenhum dos entrevistados acerca de eles mesmos estarem envolvidos com a extração e comercialização da madeira no assentamento. Quando algum deles falava em derrubar madeira, logo em seguida falava para o que a usavam: construção de curral, cercas, casas.

Seu Vital relatou que neste tempo as estradas como hoje as conhecemos não existiam, haviam apenas “arrastões”<sup>9</sup> na área, em péssimo estado de trafegabilidade, sobretudo na época mais chuvosa do ano. Isso se refletia em prejuízo aos agricultores, que perdiam a maior parte do que produziam, como conta o Sr. Vital:

“a gente perdia tudo o que produzia, porque não tinha como tirar daqui, o jeito era a gente vender tudo baratinho, pros tropeiros [donos de “tropas”, ou seja, um conjunto de animais de carga – jumentos e burros], porque só eles é que dava pra tirar o arroz daqui de dentro, no lombo do animal, porque não entrava carro, o jeito era vender o arroz tudo barato”. (Sr. Vital, agricultor, 74 anos)

Passados 25 anos desde a chegada de Seu Vital na área onde hoje é o assentamento, as condições da estrada mudaram, mas muito ainda precisa para a melhoria delas, pois apesar de atualmente haver estradas propriamente ditas no PA, onde pessoas, animais e carros podem trafegar, os agricultores ainda enfrentam problemas quanto às condições de trafegabilidade das vicinais do PA. As condições de trafegabilidade pelas vicinais do assentamento nem sempre são boas ou seguras, pois há trechos das estradas em que há pontes sobre pequenos córregos que são feitas de troncos de árvores que cedem com o peso dos carros, caminhões e

---

<sup>9</sup> Arrastões eram aberturas feitas na floresta por madeireiros.



mentos que trafegam pelo local e com as intempéries do tempo. Além disso, por conta do relevo irregular, é comum encontrarmos trechos das estradas “cortados” pela ação das águas da chuva intensa durante o período do verão amazônico, como se pode ver na figura 16. Em 2006 foram abertas mais duas vicinais no PA Belo Horizonte, com recursos da prefeitura de São Domingos do Araguaia, e como resultado da atuação da associação do assentamento e do STTR de São Domingos do Araguaia.



Figura 16. Condições de trafegabilidade das vicinais do PA Belo Horizonte. Acervo do projeto *Promover inovações para o fortalecimento da agricultura familiar nos assentamentos do Sudeste do Pará/2009*.

A casa de Seu Vital é um lugar aconchegante e informa um padrão entre os agricultores que moram no assentamento: à frente da casa há uma área sombreada, onde as pessoas costumam se reunir para conversar ao final da tarde ou à noite após o jantar; há árvores frutíferas perto da casa; as casas são construídas perto de locais que tenham água. Há variações neste padrão, mas em geral é o que se encontra nas casas no assentamento. O assentamento ainda não possui energia elétrica e as atividades diárias seguem o relógio solar: levantar-se quando o sol nasce e finalizar atividades quando o sol se põe.

A maioria das casas dos agricultores no assentamento é em madeira, e foi construída a partir do crédito habitação, fornecido pelo INCRA,<sup>10</sup> quando da criação do PA. Em 2009,

---

<sup>10</sup> Recurso liberado pelo INCRA, por ocasião da criação dos projetos de assentamento, para que as famílias que constam na relação de beneficiários do órgão, que têm direito ao fomento, possam construir casas em seus lotes agrícolas. Em projetos de assentamento que possuem vilas, em geral, as famílias optam por construir as casas de alvenaria nas vilas e nos lotes propriamente ditos, elas constroem casas em madeira. Nesses casos, as famílias se movimentam entre lotes e vila, principalmente por conta de as escolas dos assentamentos ficarem próximas às vilas. Mas isso também varia de assentamento para assentamento, principalmente os assentamentos frutos da luta do Movimento dos Sem Terra (MST), que costumam ter “desenhos” específicos.

segundo informações do técnico de um projeto desenvolvido no assentamento,<sup>11</sup> e confirmadas pela então presidente da associação, os agricultores receberam novo recurso do INCRA para ampliação das casas; quem as havia construído em madeira, optou por reconstruí-las em alvenaria e quem as havia construído em alvenaria aproveitou o recurso para fazer melhorias nelas ou mesmo para ampliá-las, havendo situações em que os dois tipos de construção coexistem (Figura 17).



Figura 17. Casas do PA Belo Horizonte. Na imagem da direita pode-se perceber a antiga casa em madeira ao fundo da casa de alvenaria.

As famílias nas proximidades das casas também costumam criar pequenos animais como galinhas, por exemplo. É comum também encontrarmos próximo às casas árvores frutíferas, que formam a área do sítio. A maioria das casas não possui água encanada, sendo construídos poços para abastecimento de água para beber e cozinhar, principalmente. Para tomar banho ou as famílias o fazem em pequenos córregos em seus lotes ou em lotes de familiares, ou usam a água do poço. Nas casas que foram construídas em madeira, o mais comum é vermos banheiros fora da casa e sem vaso sanitário. Outra área próxima ao banheiro onde se toma banho é destinada às necessidades fisiológicas. Banheiros como parte integrante da casa só se veem nas casas de alvenaria. As famílias que estão reconstruindo suas casas de alvenaria o estão fazendo com banheiro dentro delas.

<sup>11</sup> Trata-se do projeto *Promover inovações para o fortalecimento da agricultura familiar nos assentamentos do Sudeste do Pará*, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), desenvolvido por pesquisadores do Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural (NCADR/UFPA), da Faculdade de Agronomia da UFPA em Marabá, da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e do Centre de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement (CIRAD), por técnicos da Cooperativa de Serviços (COPSERVIÇOS) e por membros da APABH, entre os anos de 2008 e 2010. As ações do projeto foram inicialmente programadas para acontecer no Projeto de Assentamento Agroextrativista Praia Alta e Piranheira, mas por motivos diversos não puderam se desenvolver naquele assentamento.

Em geral, as casas são construídas com dois quartos, uma sala e cozinha, dependendo do tamanho da família. A cozinha é sempre um espaço de muito trânsito, pois além de ser do domínio das mulheres, é parada obrigatória para os homens e jovens que por lá passam para tomar café antes de sair para os trabalhos nos lotes ou fora deles, para fazer as refeições e para mais café e conversa após um dia de trabalho, antes do jantar; não há fogão a gás em todas as casas e é comum encontrarmos fogão à lenha nas casas, mesmo naquelas que possuem fogão a gás.

O fogão a lenha é feito de argila, construído sobre uma espécie de mesa em que parte dela fica destinada ao apoio para a lenha ou mesmo para colocar as panelas; em geral o fogão possui dois orifícios sobre os quais as panelas ficam ao fogo; há casos em que os fogões são construídos próximos a uma parede, o que permite a construção de um apêndice nele como uma chaminé, com dois cortes horizontais onde é colocado, alternadamente, um pedaço de folha de alumínio que serve como um mecanismo de controle do fogo. Esse fogão me chamou muita atenção também pelo fato de apesar de não possuir forno, ser possível até assar bolo nele, algo que aprendi com as mulheres do PA BH, quando estavam fazendo os preparativos para o chá de bebê de uma delas.

Além de ser um espaço de domínio feminino, a cozinha pode virar um espaço da parentela em ocasiões de colheita de milho, por exemplo, onde os parentes se juntam para fazer pamonhas. Nestes casos, homens, mulheres e crianças ajudam a tirar o milho da palha, a lavar as espigas e a ralá-las, mas cabe às mulheres o cozimento das pamonhas ao fogo. Momentos como esses são de descontração e acabam constituindo um evento para a família.

Ainda uma observação quanto ao número de famílias no assentamento, além da família do Sr. Vital, outras 65 famílias moravam no assentamento até o ano de 2004, distribuídas nos dois núcleos do PA. Pesquisas realizadas a partir deste ano pela equipe do Laboratório Sócio-Agrônomo do Tocantins (LASAT)<sup>12</sup> no PA Belo Horizonte mostram variação neste número,

---

<sup>12</sup> O LASAT era um programa da Universidade Federal do Pará (UFPA), mas também uma Organização Não Governamental (ONG); criado em 1989, constituía, juntamente com a Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FATA), o Programa CAT (Centro Agroambiental do Tocantins). O Programa CAT atuou por mais de 10 anos na então região Sudeste do Pará e surgiu como um dos frutos da parceria entre os movimentos sociais do campo e a universidade na luta pela terra e por condições de permanecer nela. Para melhor conhecer a história do CAT, assim como do LASAT e da FATA, consultar, entre outros, Hébette e Navegantes (2000). O LASAT tinha por base de sua equipe pesquisadores docentes da UFPA, atuando na região em projetos de pesquisa, ação e desenvolvimento em diversas atividades: produção de arroz; manejo florestal comunitário; cadeia de produção do leite; recuperação de pastagens; plantio de leguminosas; produção de viveiro de mudas; inovações para a agricultura familiar; formação de agricultores; diagnóstico e elaboração do plano territorial de

chegando a serem contabilizadas em 2011, pela presidente da Associação dos Pequenos Produtores do PA Belo Horizonte I e II (APABH), 34 famílias na localidade, todas membros da associação. As demais famílias venderam seus lotes a fazendeiros da região, o que provocou um movimento de reconcentração fundiária<sup>13</sup> (Silva 2008; Navegantes-Alves 2011).

Após o “tempo da madeira”, o assentamento viveu, segundo meus interlocutores, o “tempo do crédito” e a consequente consolidação da atividade pecuária. A primeira linha de crédito acessada pela maioria dos agricultores foi, de acordo com Silva (1993), o Fundo Constitucional do Norte (FNO-Especial).<sup>14</sup> Isso acarretou em mais modificação na paisagem do assentamento, sendo que a atividade pecuária ganhou força não apenas no local, como na região Sudeste do Pará em geral (De REYNAL *et al.*, 1996). Com a entrada do FNO-Especial a organização sindical foi fortalecida, uma vez que os agricultores para conseguirem o crédito tinham de fazer parte de associações e do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR).

O crédito possibilitou aos agricultores maior investimento em seus lotes, construindo cercas e comprando gado, aumentando o patrimônio familiar. Seu Luciano,<sup>15</sup> por exemplo, relatou que pegou o FNO em 1995 e fez um projeto para financiar gado, cerca, mandioca e cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*). Antes de pegar o crédito, no entanto, ele vinha adotando uma lógica de uso da terra em que a preparava para o plantio do capim. Ele contou que

---

desenvolvimento rural sustentável, entre outras. A equipe, no entanto, suspendeu suas atividades na região em 2010, quando três dos docentes que compunham a equipe voltaram para Belém, local de origem administrativa; duas docentes estavam afastadas para o doutorado e um dos técnicos que integrava a equipe prestou concurso e foi aprovado no Instituto Federal do Pará (IFPA). A suspensão das atividades também se deu pelo fato de que com o crescimento da Faculdade de Agronomia do *Campus* Universitário de Marabá (FICAM/UFPA), que manteve a parceria com os movimentos sociais do campo e algumas das ações desenvolvidas pelo LASAT puderam ser feitas a partir da estrutura da UFPA, diminuindo, assim o volume de recursos e trabalho administrados a partir da ONG. Integrei a equipe do LASAT de 2002 a 2010, quando então me afastei para doutoramento pela UFPA.

<sup>13</sup> O processo de reconcentração fundiária na região sudeste do Pará vem sendo registrado desde 2002, em estudos realizados por pesquisadores da UFPA, como Oliveira et al (2004), entre outros.

<sup>14</sup> Um dos Fundos Constitucionais criados pela Carta Magna de 1988 para financiar programas dos setores produtivos nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Disponível em: <http://www.sudam.gov.br/incentivo-a-investimentos/fundo-constitucional-do-norte-fno>. Acesso em 22 de novembro de 2014.

<sup>15</sup> O Sr. Luciano é baiano, tem 68 anos e foi criado em roça de cacau, onde trabalhava junto com seu pai. Ele chegou ao PA Belo Horizonte em 1985 e é o detentor do conhecimento acerca do plantio do cacau. Ele é casado, tem nove filhos, entre eles, quatro mulheres. As mulheres moram na cidade de São Domingos do Araguaia, localizada cerca de 30 km do PA Belo Horizonte. O filho mais velho do casal mora no Espírito Santo. Os quatro filhos que moram com eles, juntamente com o pai, é que sustentam a casa, principalmente pelo trabalho realizado em outros lotes do assentamento e em assentamentos vizinhos.

preparava uma área da terra para a roça em um ano e deixava esta área sem plantar no ano seguinte, para plantar em outra área. Fazia desta forma até ter usado a mesma área de roça por pelo menos três vezes e depois plantava capim. A última roça que fez em seu lote foi no ano de 2003, ano em que oito agricultores acessaram outra linha de crédito, o PRONAF-A,<sup>16</sup> e quando então acabou a área de capoeira (mata secundária) no lote dele.

O investimento dos agricultores em gado a partir do crédito está inserido em um contexto em que regionalmente a pecuária de corte, e inicialmente menos a de leite, teve grande crescimento na economia local. A expansão da atividade pecuária na região, de acordo com Hébette (2004), fez parte do projeto de colonização do Estado brasileiro, nos anos de 1960 e 1970, em que houve incentivos fiscais para latifundiários que tivessem interesse em praticar pecuária de grande escala na Amazônia. Data deste período também, segundo o mesmo autor, um grande fluxo de migração de lavradores de outras regiões do país que, com a abertura das estradas que ligavam diferentes pontos do Brasil, vieram em busca de terras para a lavoura e para a pecuária (HÉBETTE, 2004).

O sistema técnico utilizado pelas famílias instaladas no Belo Horizonte quanto ao uso da terra seguiu, em sua maioria, o exemplo de seu Luciano, conforme citado anteriormente. Esta lógica de uso da terra, segundo Navegantes-Alves (2011) é característica de regiões de fronteira agrícola, em que se planta para a subsistência e para garantir a posse da terra; plantar capim é uma forma de “amansar”<sup>17</sup> a terra para os agricultores e de aproveitamento do trabalho mais pesado. Ainda segundo a autora, o contexto de pecuarização em que se encontram os agricultores no assentamento, cercados por fazendas de gado de corte é também um fator que influencia a decisão dos agricultores por investirem na pecuária, o que ratifica a tendência da localidade e da região para a especialização nesta atividade (De REYNAL *et al.*, 1996).

---

<sup>16</sup> O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) foi criado em 1996 e é organizado em grupos e linhas, sendo que o Grupo A (PRONAF-A) tem como público alvo os agricultores assentados pelo Programa Nacional de Reforma Agrária (PNRA), beneficiários do Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF) e os reassentados em função da construção de barragens.

<sup>17</sup> Segundo os agricultores do PA Belo Horizonte, a mata que é derrubada para o plantio da roça e depois dá lugar a uma vegetação secundária por eles denominada capoeira, é entendida no imaginário deles como “braba” ou “mato brabo”. A posterior implantação de pastagens é para eles uma forma de dominar este “mato”, de “amansar” a terra.

O Sr. Carlos do Cacau,<sup>18</sup> outro dos agricultores entrevistados, nos contou que quando chegou ao local, em 1988, sua terra, adquirida por compra, era formada apenas por mata secundária, ou *capoeirão* como ele chama. Ele decidiu derrubar 15 alqueires desta vegetação, onde plantou dois alqueires e meio de cacau (*Theobroma cacao* L.) e o restante plantou capim. O plantio de cacau, segundo ele, era para vender e com o dinheiro arrecadado comprar bezerros para iniciar sua criação de gado. Seu José seguiu investindo em cacau e em gado, conseguindo comprar outros lotes no assentamento. O acesso ao (FNO) também possibilitou a intensificação da pecuária em seu lote.

Ainda em relação aos sistemas de produção adotados pelos agricultores do PA Belo Horizonte, Navegantes-Alves (2012) mostra que há agricultores que chegaram ao local do assentamento com o projeto de se especializarem em pecuária, assim como há os que chegaram com plano de investir em pecuária e em cultivos perenes, fazer algo mais diversificado em seu lote.

De acordo com os dados coletados em nossas entrevistas, algumas das famílias do local tentaram investir em cacau também, mas nem todas obtiveram êxito, principalmente porque não sabiam lidar com esta cultura, como é o caso do seu Vital, por exemplo. Seu Carlos, inclusive, disse que “nem tinha visto cacau, não sabia mexer com cacau”. O sucesso da plantação de cacau na terra dele se deve em parte se dá pelo fato de que quem cuida de sua plantação é um dos agricultores do PA Belo Horizonte, o Sr. Luciano, que trouxe com ele a experiência do trabalho com o cacau na terra de seu pai na Bahia. Embora os demais agricultores não tivessem sucesso com o cacau, todos, sem exceção, investiram em gado e no plantio de pastagens. Este maior investimento na atividade pecuária marca outra importante transformação do território do assentamento: a floresta deu lugar aos pastos.

Esta época é também marcada pela criação do assentamento, em 1999, como resultado de luta do movimento social de trabalhadores rurais no Brasil e na região, que teve início em meados dos anos 1980, quando aconteceu a criação de assentamentos rurais em todos os estados brasileiros (BERGAMASCO, 1997).

---

<sup>18</sup> Seu Carlos tem 62 anos, é casado e tem seis filhos. Ele migrou de São Geraldo do Araguaia para o assentamento em 1988, com a esposa e dois de seus filhos, os mais novos. Seus filhos, hoje adultos e com suas famílias, também são moradores do assentamento. Ele é também o dirigente espiritual dos cultos que acontecem no local e a igreja batista do assentamento fica no lote dele.

Navegantes-Alves (2011) mostra que os agricultores começaram seu rebanho, em geral, com gado “na meia”;<sup>19</sup> depois eles fazem o próprio rebanho, pois vão aumentando as áreas de pastagens em seus lotes. No entanto, há um momento, de acordo com a autora, que o espaço no lote acaba, mas o investimento no gado continua, porque os agricultores têm o gado enquanto uma poupança, e a lógica da implantação de pastagens não acompanha a lógica de crescimento do rebanho, o que gera uma crise neste sistema de produção.

O que aconteceu no PA Belo Horizonte, segundo a autora, foi que os dois tipos de sistemas de produção adotados pelos agricultores do assentamento ficaram sujeitos à mesma crise em relação à degradação das pastagens, vivenciada principalmente a partir de 2005 (NAVEGANTES-ALVES, 2012), período marcado pelos agricultores como o “tempo que a pecuária enfraquece”. Os agricultores especializados em gado, de acordo com ela, sofreram mais a crise, e os que tinham um sistema de produção diversificado sofreram menos.

O tempo do “enfraquecimento” da pecuária, como falam os agricultores do assentamento é marcado por eles por meados dos anos 2006, quando então se dá a mobilização dos agricultores, principalmente dos associados, em busca de alternativas para reconstrução do território de forma a realizar atividades agropecuárias diversificadas e sustentáveis ao seu modo de vida (ALVES e MASTOP-LIMA, 2009), sistemas produtivos em que a pecuária não fosse dominante, mas uma atividade integrada às demais.

À época desta mobilização, a presidente da associação era Dona Naíde, filha de Seu Vital.<sup>20</sup> Foi ela quem esteve à frente do diálogo com conhecidos parceiros institucionais deles, como a UFPA e a EMBRAPA, por exemplo, para buscar soluções aos problemas que as famílias do PA estavam enfrentando com as pastagens.

No período em que as pastagens começaram a dar sinais de degradação, o impacto imediato foi sobre a venda de leite no assentamento, segundo os agricultores, pois a produção

---

<sup>19</sup> Segundo Navegantes-Alves (2012, 260), trata-se de um “acordo, geralmente informal, em que proprietários de gado confiam determinado número de cabeças para serem criadas ou engordadas por proprietários ou detentores de terra. Esse tipo de criação é dito “na meia”, pois geralmente o ganho em produção é dividido pela metade entre os contratantes. No caso aqui estudado, é a produção de bezerros que é dividida, mas em sistemas de engorda o rateio do rendimento é referente ao ganho de peso.”

<sup>20</sup> Dona Naíde é casada com o senhor Valdir, chegou ao assentamento em 1987 e tem três filhos. O filho mais novo mora com o casal no assentamento e se divide entre o trabalho no lote da família e diárias que faz em outros lotes do PA. Os filhos mais velhos do casal, um rapaz e uma moça, tiveram que sair do assentamento para a cidade de São Domingos do Araguaia para dar continuidade aos estudos e trabalhar para se manter na cidade e estudando. Dona Naíde passou 10 anos à frente da associação dos agricultores do PA Belo Horizonte e atualmente é vice-presidente da mesma.

foi caindo gradativamente até cessar por completo. Muitas famílias tiveram que vender seu gado, pois não tinham como alimentar as reses e também não tinham mais como sair do assentamento em busca de novas terras, até mesmo porque a condição de assentados lhes proporciona vantagens, como o acesso aos créditos agrícolas, que não poderiam dispor em outras terras.

O caminho percorrido por eles para reverter esta situação era, de certa forma, conhecido: procurar parcerias em instituições de pesquisa e extensão que pudessem ajuda-los a superar as dificuldades. A parceria estabelecida com a Universidade Federal do Pará (UFPA), a partir de um grupo de pesquisadores com diferentes formações e que trabalham com agricultores na região culminou na formalização de um projeto de pesquisa e extensão financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O projeto incluiu a parceria com outras instituições nacionais e internacionais de pesquisa e intervenção no meio rural, além da APABH e do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de São Domingos do Araguaia, município ao qual pertence o PA Belo Horizonte, entre outros parceiros.

Como forma de retomar sistemas produtivos diversificados e superar o “enfraquecimento” da pecuária, eles iniciaram um novo processo de modificação da paisagem, optando por atividades tais como: a) plantio de leguminosas para recuperação das pastagens e do solo; b) adoção de técnicas de manejo das pastagens; c) diversificação das pastagens; d) alimentação alternativa ao gado leiteiro; d) arborização das pastagens; e) formação técnica aos agricultores; f) formação de viveiros de mudas para o plantio de espécies madeireiras nativas da região; g) preparação do solo para plantio de milho, mandioca e arroz, que era a base das roças feitas por eles. Desta forma, desde 2006 o assentamento vem passando por este processo de reconstrução, a partir do que os agricultores entendem e querem enquanto diversificação produtiva e manutenção de um projeto de agricultura familiar. A saga dos agricultores do PA Belo Horizonte em relação às suas terras e ao projeto coletivo de fazer do assentamento um território de agricultura familiar é analisada no primeiro artigo que integra esta tese.



### 3. Os caminhos da pesquisa: referenciais teóricos e metodológicos

#### 3.1. Identidade e etnicidade

Na literatura especializada em identidade sabe-se que diferentes são as leituras acerca da construção de identidade de indígenas e agricultores, pois aqui se trata de pelo menos dois tipos diferentes de identidade: a identidade étnica e a identidade sócio-profissional. Este cuidado deve-se ter ao analisar a construção de identidade de diferentes grupos sociais em uma região multicultural.

Neste sentido, autores como Cardoso de Oliveira (1976) e Barth (2000) são referência para discutir a questão da identidade e da etnicidade, sobretudo quando se está analisando a identidade étnica. Mas é preciso, antes de discutir as especificidades do conceito, entender o que é identidade. Entendo identidade enquanto uma construção social, que se forja na interação com *o outro*, portanto contrastiva e relacional, como nos mostra Cardoso de Oliveira (1976). Identidade étnica será aqui considerada, segundo o mesmo autor, enquanto um caso particular de identidade social, particularidade esta que está relacionada ao conceito de grupos étnicos. De acordo com Barth (2000), grupos étnicos são geralmente entendidos na literatura antropológica como uma população que:

- “1. em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico;
2. compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais;
3. constitui um campo de comunicação e interação;
4. tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem.” (Barth 2000: 27)

O autor faz uma crítica a esta formulação do que sejam grupos étnicos dizendo que esta visão acerca dos grupos étnicos preconcebe os fatores significativos para “... a gênese, a estrutura e a função de tais grupos.” (2000: 28). Para Barth, é mais pertinente vermos o compartilhamento de uma cultura como consequência ou resultado da organização de um grupo étnico, do que tomar esta característica como aspecto definidor dos mesmos. Barth dá como exemplo os Pathan por ele estudados, mostrando que há diversidade entre os sistemas locais dos pathan do norte e os do sul, que respondem de forma diversificada ao meio em que estão inseridos, mas que não por isso deixam de ser enxergar enquanto um grupo étnico. Isso não seria difícil entender se tomássemos como exemplo nós mesmos, os brasileiros, pois vemos diferenças entre nós em relação ao que é ser brasileiro, no entanto, respondemos a uma identidade nacional que, em contextos relacionais, pode assumir característica de identidade

étnica, como por exemplo o de brasileiros de diferentes regiões que moram em outros países. É o que mostra também Cardoso de Oliveira (2000) ao discutir sobre a identidade catalã na Europa.

Quanto à questão da atribuição e da autoatribuição das identidades étnicas, Barth chama a atenção para o fato de que os grupos étnicos não podem ser entendidos enquanto derivados de uma “lista descritiva de características ou diferenças culturais; não se pode prever a partir de princípios primários quais características os atores irão efetivamente enfatizar e tornar organizacionalmente relevantes.” (2000: 32).

A crítica de Barth nos faz refletir sobre o que acontece no Brasil em relação aos povos indígenas, sobretudo os que vivem fora de aldeia, nas cidades ou nas periferias delas. Muitas pessoas, e das mais diversas formações e classes sociais, têm dificuldade em ver os indígenas que moram na cidade enquanto indígenas, enquanto pertencentes a grupos étnicos, como o que acontece entre povos indígenas no nordeste do Brasil, conforme discute Oliveira Filho (1999). Pelo que discutem os autores, não cabe aos que estão de fora do grupo étnico afirmar se um grupo étnico é ou não um grupo por ter ou não ter determinadas características culturais que possam corresponder ao que as pessoas um dia conheceram como a ideia genérica de índio. Trata-se, pelo contrário, de se entender que características o grupo elegeu como significativas para ser identificado e se identificar enquanto grupo.

Esta tendência a ver a realidade de forma estática, por assim dizer, não ocorre apenas em situações em que membros de um grupo étnico estão fora de seus locais de origem, mas também ocorre em relação às mudanças sofridas por um grupo étnico. Em 2001, por ocasião de pesquisa de campo entre os *Aikewára*, fui alertada por alguns funcionários da FUNAI de que os *Aikewára* eram os índios mais “fraquinhos” da região, do ponto de vista cultural e econômico. Fiquei me perguntando o que aquilo queria dizer. Será que isso significava que eles eram menos índios que os demais? O que estavam tentando me informar como “fraquinho”? O que significaria, então, ser “forte” enquanto indígena?

À ocasião, percebi que o contraponto para essa opinião sobre os *Aikewára* eram justamente os *Xikrín* do Cateté<sup>21</sup>, considerados pelos mesmos funcionários como os mais “fortes” da região. Alguns pontos me foram arrolados para fundamentar o argumento: a) os

---

<sup>21</sup> Os *Xikrín* são um povo Jê que habita a região Sudeste do Pará, tendo suas terras localizadas no hoje município de Tucumã. Para conhecer mais sobre os *Xikrín*, conferir, entre outros, Vidal (1992); Cohn (2000); Giannini (2001) e Domingues-Lopes (2002).

*Aikewára*, devido o contato permanente com a sociedade não-indígena, “perderam” ou foram forçados a abandonar muitos de seus costumes e tradições; b) ao contrário dos *Aikewára*, isso era mais difícil de acontecer com os *Xikrín*, pois o acesso à área que habitam é mais difícil e também de lá não se sai com tanta facilidade, o que garantiria a manutenção das tradições *Xikrín*. Cheguei mesmo a ouvir comentário feito por um dos funcionários de que se ele estudasse Antropologia faria um trabalho com os *Xikrín*, pois entre eles poderíamos ver que a cultura estava “viva mesmo”<sup>22</sup>. Os *Aikewára* estariam, dessa forma, “condenados” ao desaparecimento pelo constante contato com sociedade não-indígena e os *Xikrín* estariam “salvos” pelo relativo isolamento dela.

Segundo Barth, o fato de se pensar que um grupo esteja isolado geográfica e socialmente não representa condição necessária para a sustentação da diversidade cultural; assim como o fato de um grupo estar em contato permanente com outros não significa um fator de insustentabilidade da diversidade cultural. A diversidade cultural é mantida porque existem fronteiras entre grupos que constituem sistemas sociais englobantes. Quanto à questão da manutenção da diversidade cultural e da existência de fronteiras entre grupos étnicos em contato, coloca Barth:

“[a] manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes... Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais.” (Barth 2000: 34-35)

As colocações de Barth ajudam a desmitificar ideias preconcebidas acerca dos *Aikewára* e dos *Xikrín* do Cateté e afastam qualquer tentativa de generalizações mais apressadas. Além disso, o alerta dos funcionários da FUNAI informa que a identidade, sobretudo a identidade do “outro”, o diferente a mim, não é pensada de forma dinâmica, mas estanque, congelada, fixa.

Este problema, aliás, não é identificado apenas quando se trata de indígenas e não-indígenas, mas também quando se trata de negros e brancos, por exemplo, ou das identidades em jogo em contextos de globalização. Stuart Hall (2000), ao estudar sobre a identidade cultural na pós-modernidade, apesar de não tratar especificamente sobre povos indígenas,

---

<sup>22</sup> O sentido atribuído pelo funcionário da FUNAI refere-se principalmente aos rituais e aos elementos da cultura material observados mais “comumente” entre os *Xikrín*, em comparação com os *Aikewára*.

trata, entre outras coisas, de como em tempos de globalização paira a ideia de que as sociedades da periferia tidas como “... lugares ‘fechados’ – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’...” (2000: 80). Segundo ele, ao contrário do que se pensava, o que se vê com a globalização é uma “pluralização” de culturas e identidades nacionais. As fronteiras entre os grupos étnicos, de que fala Barth, existem, mas elas não são tão nítidas como muitas pessoas tendem a acreditar, elas são rasuradas, para usar o termo cunhado por Hall.

O que Hall discute ajuda a refletir sobre a questão da identidade étnica dos povos indígenas no Brasil, pois aqui também vivenciamos contextos de relação entre colonizadores e colonizados; sobre as identidades étnicas também se criou a ideia de que iriam desaparecer e, em não desaparecendo, que tudo o que foge da ideia genérica do que é ser indígena, não é mais considerado enquanto tal.

Para Barth “os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar...” (2000: 33),<sup>23</sup> o que me leva a considerar que acontecimentos como, por exemplo, o fato de as mulheres *Aikewára* usarem esmalte nas unhas, batom e sapatos de salto alto, antes de constituírem indícios da perda de tradições pelo grupo, revelam transformações ocorridas nas fronteiras que os distinguem dos membros da sociedade não-indígena. A postura da mulher *Aikewára* ao colocar que o fato de usar esmalte não fazia dela uma *kamarákusó*<sup>24</sup> revela que as fronteiras não são necessariamente coincidentes com os comportamentos manifestos, e nem o fato representa algo socialmente relevante quanto ao ser *Aikewára*. Quanto a isso coloca Barth:

“[a]penas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento [a um grupo étnico], e não as diferenças explícitas e ‘objetivas’ que são geradas por outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A.” (2000: 33)

<sup>23</sup> Entendo traços culturais como características que marcam etnicamente um grupo. Traços culturais podem ser, segundo indica Geertz, “... essenciais à existência humana...” e “... adventícios, periféricos ou ornamentais.” (1989: 50).

<sup>24</sup> Termo nativo para designar mulher branca.

Considerando as ideias de Barth, situações de contato entre diferentes culturas, antes de representar uma ameaça à existência dos grupos, implica na manutenção das fronteiras que os caracterizam como grupos étnicos. Em situações de relações interétnicas há, ainda segundo Barth (2000), um conjunto de regras que dirigem o contato, que prescrevem e proíbem o que é socialmente relevante para a interação entre os grupos. Por meio de prescrições são dirigidas as situações de contato que possibilitam articulação em determinados aspectos da organização social dos grupos em contato; por meio de proibições vedam-se as articulações referentes a outros aspectos sociais, o que possibilitaria o isolamento de partes das culturas e as protegeria de confrontos ou modificações.

Em relação aos *Aikewára* poderíamos pensar como situações de prescrição do contato com a sociedade não-indígena, por exemplo, a comercialização de produtos tradicionalmente coletados, como é o caso da castanha. Outro exemplo seria a própria escola indígena, em que os *Aikewára* têm de aprender códigos de uma sociedade diferente da sua, mas que são necessários para gerir as demandas decorrentes do contato e garantir a existência do grupo, uma vez que ocorreram transformações na vida do povo quanto à alimentação, saúde e vestuário, por exemplo. Das cidades próximas à aldeia os *Aikewára* dependem de produtos industrializados que aprenderam a consumir e a “necessitar”, de óleo diesel para o motor e para o carro da aldeia, de gasolina para as motosserras e negociar demandas como por exemplo a construção de poços artesianos na aldeia junto aos órgãos que atuam na área, como é o caso da FUNAI, da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), da Associação dos Povos Indígenas do Tocantins (APITO), além da Companhia VALE.

Além disso, o fato de possuírem uma associação, a Associação Indígena do Povo *Aikewára* (AIPA), requer treinamento dos *Aikewára* para o bom funcionamento da associação: como preencher a ata das reuniões, o papel do tesoureiro, da secretária, aprender a preencher cheques, aprender computação, contabilidade, entre outras coisas.

Como exemplo de proibição em relação à situação de contato, poderíamos considerar a proibição de casamentos com *kamará*,<sup>25</sup> apesar das uniões ocorridas, pois por mais que tenham ocorrido não deixaram de ser encaradas como situação de confronto e não de articulação. Em outras palavras, o casamento com *kamará* não é algo socialmente desejável na cultura *Aikewára*. Os *Aikewára* distinguem os filhos nascidos de uniões com *kamará*, os

---

<sup>25</sup> Palavra da língua Suruí que designa homem branco.

“misturados,” e os filhos de “índio mesmo,” mas essa distinção parece ser diluída quando o assunto se refere aos costumes e tradições do povo, aspectos da identidade étnica do grupo.

Para os *Aikewára* é importante que os jovens e as crianças saibam falar a língua, caçar, pescar, plantar, fabricar artesanatos que lhes são característicos, pois assim mostram que são *Aikewára*, em oposição aos *kamará* e a outras etnias indígenas. E aí não interessa se o jovem ou a criança é “misturado” ou não, mas interessa que foi socializado(a) na aldeia, que cresceu como um *Aikewára*. A identidade étnica, segundo Barth (2000), como um princípio que implica em restrições referentes aos papéis que os membros de um grupo podem desempenhar é fator comum a todos os grupos étnicos.

Entre os *Aikewára*, pelo que percebo, a questão da identidade étnica é quotidianamente vivida, principalmente em relação à língua, no sentido de que preservar e praticar a língua é um fator de caracterização deles enquanto *Aikewára* e enquanto índios, o que significa que são índios diferentes das demais etnias indígenas e diferentes dos *kamará*. Houve uma situação em que, conversando com os *Aikewára* a respeito de outras etnias indígenas, eles me apontaram os Atikum como não índios, principalmente porque não falam mais sua língua e não possuem terras demarcadas e também porque, como afirmou uma mulher *Aikewára*, “índio não tem cabelo ruim”<sup>26</sup>.

Ainda em relação aos *Aikewára*, a preocupação com a língua e os costumes não se refere apenas àqueles que habitam a aldeia, a preocupação estende-se aos filhos deles que residem fora da aldeia. Na aldeia Sororó há casos de índios que moram em cidades próximas e transitam pela aldeia. Uma das mulheres com que conversei mora em São Domingos do Araguaia - localizado a cerca de 50km da aldeia - e é casada com um *kamará* que trabalhou na área como tropeiro, à época em que eram contratados os “de fora” para trabalhar também na coleta da castanha. Seus filhos são, portanto, “misturados,” mas ela fez questão de dizer e mostrar que lhes ensina a língua e os costumes *Aikewára*.

Percebendo essa preocupação, perguntei a um jovem, à época do mestrado, quem era considerado *Aikewára*, ou melhor, o que caracterizava um *Aikewára*: nascer na aldeia? Crescer na aldeia? Ser filho de um *Aikewára*? A resposta inicial que ele me deu foi que era preciso ser filho de *Aikewára*, homem ou mulher, e nascer na aldeia, não importava se

---

<sup>26</sup> O termo “cabelo ruim” se refere ao cabelo crespo que os Atikum possuem, muito comum entre os negros. É um termo pejorativo e preconceituoso usado por muitas pessoas, sejam elas de que etnia forem, e mesmo os não-indígenas.

“misturado” ou não. A questão do nascimento na aldeia chamou-me a atenção e perguntei-lhe então como ficava o caso de uma criança que nasceu na aldeia e é filha de um casal *Guajajara* que mora na área. Ele me disse que pela lei de branco, a criança deveria ser *Aikewára*, deu-me como exemplo o fato de uma pessoa que nasce no Pará ser considerada paraense, mas que pela lei dos velhos *Aikewára*, isso não era possível, pois a criança não era filha de *Aikewára*. As conversas revelaram que para ser *Aikewára* é preciso ser filho de *Aikewára*, em primeira instância, e saber e praticar os costumes e tradições do grupo, pois esses são valores constitutivos de sua identidade étnica.

Essa concepção, no entanto, também não é fechada e estanque como possa parecer, pois por ocasião da seleção de indígenas para ingressar na UFPA, por meio de reserva de vagas, a partir de 2008, os povos indígenas que participaram do pleito, em particular os *Aikewára*, mostraram como um dos elementos significativos para indicar os candidatos, sobretudo aqueles que não moravam em aldeias, e sim nas cidades, o fato de serem filhos ou de pai ou de mãe *Aikewára* e que, apesar de não viver na aldeia, manter interação com o povo e com os movimentos indígenas. Ao meu ver, este é um exemplo de que as fronteiras étnicas são fronteiras sociais, como diz Barth (2000: 34). É importante para os *Aikewára* que vivem na aldeia manter os elementos citados anteriormente como significativos para a vida deles enquanto grupo étnico, mas a questão da etnicidade para o povo não se limita a eles, ela pode ser e é reconstruída conforme a vida social também muda.

Estamos, neste sentido, diante de processos de etnogêneses, no sentido utilizado por Bartolomé (2006). O autor, ao discutir sobre os processos de etnogêneses na América da Latina, inclusive no Brasil, nos chama a atenção para o fato de que esses processos são múltiplos e diversos. O autor entende a etnogênese como “... processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma *tradição cultural preexistente* ou *construída* que possa sustentar a ação coletiva.” (2006: 43. Itálicos meus.). Embora Barth não esteja tratando de etnogêneses, o diálogo com os demais autores é profícuo no sentido de mostrar mais exemplos e reforçar o que Barth chama a atenção em relação ao fato de que os grupos étnicos são construções sociais que podem se constituir de diferentes e diversas formas. Não se trata, portanto, de enxergar esses grupos de maneira estanque e preconcebida, mas perceber que a construção de identidade de grupo feita por eles na relação com “os de fora” é algo dinâmico, está em movimento e que a etnicidade deles é um processo organizacional.

E em relação aos agricultores do PA BH, podemos considerá-los como um grupo étnico? Antes de responder à questão, gostaria de refletir sobre alguns trabalhos produzidos na literatura especializada acerca do *ser agricultor*.

Em primeiro lugar, é preciso que se diga que o que norteia as reflexões acerca do *agricultor* tem suas origens no debate acerca das sociedades camponesas, do *camponês* e do *campesinato*. Os camponeses, na literatura clássica especializada, aparecem estudados como um grupo genérico que apresenta determinadas características, que os contrasta com outros sujeitos sociais, em geral com os que moram nas cidades. Essas características gerais, e o tipo camponês criado a partir delas, sofreram críticas, entre outras coisas, por se tratarem de estudos de realidades específicas, que não poderiam ser generalizadas para as demais realidades alhures. Eric Wolf (1970), por exemplo, afirma que as sociedades camponesas estão a meio caminho entre as sociedades ditas primitivas e a sociedade industrial.

Wolf se refere aos camponeses como cultivadores que criam gado, contrastando-os aos fazendeiros ou empresários agrícolas, da maneira como eram concebidos nos Estados Unidos à época em que escreve. A principal diferença entre camponeses e fazendeiros seria, para Wolf, o fato de que os camponeses sustentam uma família e os fazendeiros, uma empresa.

O autor afirma que “[o] campesinato sempre existe dentro de um sistema maior.” (1970: 22), em que o aparecimento do Estado marca a “... transição entre cultivadores de alimentos em geral e camponeses” (1970: 26). Para Wolf, só se pode falar em campesinato quando um cultivador está integrado a um Estado, quando fica sujeito a exigências e sanções do poder estatal. Wolf considera que “... o termo ‘camponês’ denota nada mais nada menos que uma relação estrutural assimétrica entre produtores de excedentes e o grupo dominante...” (1970: 24).

Henri Mendras (1978), no entanto, ao estudar sociedades camponesas, dá um caráter mais relativista e menos evolucionista, se comparado a Wolf, à questão. Mendras chamou a atenção para a necessidade de se delimitar e deixar claro de que povo se tratam as pesquisas acerca das sociedades camponesas, por isso ele marcou que a análise por ele feita teve como objeto privilegiado, nas palavras do autor, “... um povo histórico particular, claramente identificável no tempo e no espaço: os camponeses da Europa ocidental, no ano mil ao ano dois mil.” (1978: 12).

Segundo Mendras, a superposição da feudalidade sobre a sociedade agrária e depois da burguesia sobre a sociedade agrária transformou a última em campesinato; com o advento da



sociedade industrial, a coexistência entre sociedade camponesa e sociedade envolvente cessou, cessando também a autonomia das sociedades camponesas em relação à sociedade urbanizada e industrializada, o que ocasionou a transformação do camponês em agricultor ou produtor agrícola, concebido pelo autor como sendo “... ao mesmo tempo, ‘empreiteiro’ e ‘trabalhador’, proprietário de seus meios de produção, mas que não utiliza – ou só em pequena escala – mão-de-obra assalariada.” (1978: 13). O autor mostra que o tipo ideal do que seria uma sociedade camponesa, elaborado a partir de estudos sobre os campesinatos europeus, contribuiu para se compreender outras sociedades que, guardadas as especificidades, poderiam também ser chamadas de camponesas. Em outras palavras, o autor chama a atenção para o fato de que o tipo ideal de camponês não deveria ser generalizado para toda e qualquer sociedade classificada como camponesa, mas que os vários arranjos existentes a partir deste modelo geral precisavam ser analisados também particularmente.

Estudos e críticas como as feitas por Mendras foram importantes, entre outras coisas, por estimular que muitos pesquisadores se dedicassem a estudar os processos de formação do campesinato em seus países, como é o caso, por exemplo, Carlos de Souza Martins (1981), que reflete sobre as origens do campesinato no Brasil. Segundo o autor, o campesinato tradicional no Brasil teve suas origens sociais nas fazendas de café de São Paulo e do Rio de Janeiro do século XIX. Martins destaca três atores sociais que constituíam o campesinato da época: o agregado, o posseiro e o sitiante.<sup>27</sup>

Além desses, Martins nos mostra ainda outros personagens do campesinato, mas agora referindo-se ao contexto da Amazônia Legal do século XX. Além do agregado e do posseiro, Martins destaca as figuras do arrendatário, do parceiro e do “grileiro”. Arrendatário e parceiro são “... pessoas que pagam renda em dinheiro ou espécie ao proprietário em troca do direito de fazer suas lavouras.” (1981: 103). O “grileiro” é “... o homem que se assenhoreia de uma terra que não é sua, sabendo que não tem direito a ela, e através de meios escusos, suborno e falsificação de documentos, obtém finalmente os papéis oficiais que o habilitam a vender a

---

<sup>27</sup> O agregado, segundo Martins, se incumbia das atividades de “... abertura de uma fazenda e implantação do cafezal em troca do direito de plantar entre os cafeeiros gêneros de que necessitasse, como milho, feijão, arroz, algodão.” (1981: 39). A formação de uma fazenda de café demorava até cinco anos, e quando o cafezal estava formado o agregado “... recebia um pequeno pagamento em dinheiro correspondente ao número de cafeeiros formados.” (1981: 39). Ainda segundo o autor, também poderia acontecer de o fazendeiro permitir que o camponês ficasse com parte do café produzido antes da entrega do cafezal formado. Quanto ao posseiro e ao sitiante de que nos fala Martins, o posseiro “... dizia respeito à relação jurídica com a terra, quando o camponês tinha a posse, mas não tinha o domínio...” e o sitiante “... era o pequeno agricultor independente, dono do sítio, um lugar na terra, e não de uma sesmaria.” (1981: 40).

terra a fazendeiros e empresários.” (1981: 104). Martins considera o “grileiro” como um verdadeiro *traficante de terras*.

Ainda em relação ao posseiro, Martins (1981) destaca como uma de suas características marcantes a relação do trabalho com a terra. É pelo trabalho na/da terra que o posseiro produz para o sustento da família e dele obtém excedentes que vende no mercado para a aquisição de remédios, roupas, sal, óleo, ferramentas de trabalho. Na linha de mostrar como a relação de trabalho do lavrador com a terra representa uma forma de saber, de saber-fazer, tem-se o desenvolvimento de estudos como os de Brandão (1984) entre os lavradores de Mossâmedes, em Goiás, e o de Woortmann & Woortmann (1997) entre os sitiantes de Sergipe, para citar alguns exemplos. Algo que destes estudos também se pode notar é que no Brasil o campesinato, por meio dessas diferentes identidades, apresentava em suas origens a marca da diversidade na constituição do meio rural.

Outro estudo de destaque em relação às origens do campesinato no Brasil é o de Maria de Nazaré Baudel Wanderley (1996) que, em seu artigo *Raízes históricas do campesinato brasileiro*, reflete sobre o tema a partir de três objetivos: a) lutas por um espaço produtivo; b) constituição do patrimônio familiar e c) estruturação do lote agrícola como um espaço de trabalho da família (1996: 9).

O estudo de Wanderley traz à tona a discussão acerca da categoria social “agricultor familiar” em oposição ao camponês tradicional que aparece na literatura clássica sobre o assunto. Ela entende a agricultura familiar como sendo “...aquela em que a família, ao mesmo tempo em que é proprietária dos meios de produção, assume o trabalho no estabelecimento produtivo.” (1996: 1). Wanderley trabalha com as hipóteses de que:

- “a) - a agricultura familiar é um conceito genérico, que incorpora uma diversidade de situações específicas particulares;
- b) - ao campesinato corresponde uma destas formas particulares da agricultura familiar, que se constitui enquanto um modo específico de produzir e de viver em sociedade;
- c) - a agricultura familiar que se reproduz nas sociedades modernas deve adaptar-se a um contexto sócio-econômico próprio destas sociedades, que a obriga a realizar modificações importantes em sua forma de produzir e em sua vida social tradicionais;
- d) - estas transformações do chamado agricultor familiar moderno, no entanto, não produzem uma ruptura total e definitiva com as formas “anteriores”, gestando, antes, um agricultor portador de uma tradição camponesa, que lhe permite, precisamente, adaptar-se às novas exigências da sociedade.
- e) - o campesinato brasileiro tem características particulares - em relação ao conceito clássico de camponês - que são o resultado do enfrentamento de situações próprias da História social do País e que servem hoje de fundamento a este “patrimônio sócio-cultural”, com que deve adaptar-se às exigências e condicionamentos da sociedade brasileira moderna.

Wanderley mostra, a partir da leitura de autores como Mendras (1984) e Jollivet (1974), que o sistema policultura-pecuária, tido como o sistema de produção tipicamente camponês muda ao longo do tempo, sobretudo pelas mudanças ocorridas quanto à economia da sociedade global. Este sistema de produção é tomado pela autora como um elemento presente na agricultura familiar, pela diversidade de cultivos e pela criação de pequenos animais, além do rebanho bovino, como é o caso de frangos e porcos, por exemplo. No sistema de produção da agricultura familiar cabe o sistema produtivo policultura-pecuária, por isso ela vê o campesinato como uma das formas de agricultura familiar.

Outro aspecto destacado pela autora em sua análise, diz respeito ao horizonte das gerações em relação à agricultura familiar e ao campesinato. Segundo ela, “o campesinato tem, pois, uma cultura própria, que se refere a uma tradição, inspiradora, entre outras coisas, das regras de parentesco, de herança e das formas de vida local etc.” (1996: 4). A associação entre trabalho e família é, de acordo com a autora, um aspecto fundamental para o camponês, assim como para o agricultor, tomar decisões acerca do futuro do estabelecimento agrícola.

Além disso, outra característica do campesinato analisada pela autora é em relação à autonomia relativa dele. Para Wanderley, a autonomia do campesinato é relativa pelo fato de que há necessidade de o camponês reservar parte de seus recursos para adquirir coisas que ele não produz; o camponês precisa de elementos externos à sua sociedade, ele precisa estabelecer relações de mercado com a sociedade global.

Wanderley mostra, ainda, que os camponeses enquanto tipo ideal, com os cinco traços citados por Mendras (1978), permanecem nas sociedades modernas e eles são concebidos pelos autores que os estudaram como *resíduos* das sociedades tradicionais camponesas. Em relação a isso, um aspecto que chama a atenção no trabalho de Mendras (1978), mantido no trabalho de Wanderley (1996), é que o camponês aparece na literatura especializada sendo dito pelo *outro*, e não por ele mesmo. Não aparecem estudos que tratem, por exemplo, da autodefinição camponesa. Isso fica claro, por exemplo, no texto de Bourdieu (2006), *O camponês e seu corpo*, em que o autor faz uma análise dos padrões de casamento em uma cidade francesa, tomando os bailes que acontecem na cidade como o espaço social frequentado por possíveis futuros casais e pelos que permaneceram na condição de solteiro.

O autor mostra que os bailes são também um lugar de contraste de identidades entre os homens solteiros que moram na zona rural da cidade e os cidadãos e discute como os camponeses ficam em desvantagem aos homens da zona urbana na disputa pelas possíveis futuras esposas, sobretudo pelo fato de serem camponeses. O sistema cultura local opera de

modo às moças em idade de casar serem treinadas para identificar e valorizar os homens da cidade em detrimento aos do campo. A leitura do “jeito camponês” (Bourdieu 2006) é feita pelos citadinos e os camponeses acabam introjetando o que é dito deles.

O autor mostra como a linguagem corporal dos camponeses nos bailes em contraste com as dos homens que moram no meio urbano influencia na tomada de decisão das moças em aceitar dançar e como os camponeses, a partir do seu corpo, tomam consciência de sua condição social. Nas palavras do autor,

“Em tal situação [nos bailes], o camponês é levado a introjetar a imagem que os outros fazem dele, mesmo quando se trata de um mero estereótipo. Passa a perceber seu corpo como corpo cunhado pela impressão social, como corpo *empaysanit*, rude, carregando o traço das atitudes e atividades associadas à vida camponesa. Em consequência, fica embaraçado em relação a seu corpo e em seu corpo. É por apreender seu corpo como corpo de camponês que tem dele uma consciência infeliz. É por apreender seu corpo como corpo rude que toma consciência de ser camponês rústico. Não é exagero presumir que a tomada de consciência de seu corpo é, para o camponês, a ocasião privilegiada da tomada de consciência da condição camponesa. (...) Portanto, a condição econômica e social influi na tendência para o casamento, principalmente por meio da consciência que os homens adquirem dessa situação.” (Bourdieu 2006: 87)

Este é um aspecto importante ao refletirmos sobre a questão da identidade ou mesmo dos grupos étnicos, pelo fato de que em estudos antropológicos contemporâneos que se ocupam do tema, é fundamental considerarmos como o sujeito de nossas pesquisas se pensa, se autodenomina e quer ser visto pelos demais, como vimos em Barth (2000) e Cardoso de Oliveira (1976).

Além disso, outra questão que se destaca pelos estudos apresentados é que estamos diante de situações diversas em termos do ser camponês. As características da História do campesinato no Brasil, por exemplo, revelam, como mostrou Wanderley (1996), uma diversidade de formas de se praticar a agricultura, entendidas a partir do conceito genérico de agricultura familiar. Os vários sujeitos da agricultura familiar, por assim dizer, que surgiram no cenário nacional ao longo dos anos foram de alguma forma sendo também reconhecidos e recriados (e por vezes criados) pelo Estado brasileiro, principalmente a partir de políticas públicas e programas de governo que procuravam cultivar a ideia de que o Estado brasileiro contemplava as minorias sociais do meio rural, como nos mostra Neves (2007), conforme veremos adiante.

Antes de prosseguir com os estudos acerca da identidade camponesa no Brasil, gostaria de fazer neste ponto do trabalho uma reflexão acerca do Estado também ser criador de categorias sociais de identidade. Sobre o tema, Bourdieu (1996), em *Razões Práticas*, é de

fundamental importância, pois reflete, entre outras coisas, como o Estado tem como um de seus poderes principais “... o de produzir e impor (especialmente por meio da escola) as categorias de pensamento que utilizamos espontaneamente a todas as coisas do mundo, e ao próprio Estado.” (1996: 91).

Bourdieu afirma que a influência do Estado é verificada principalmente no domínio da produção simbólica. Segundo o autor, os funcionários do Estado, e as administrações públicas de que são representantes, “... são grandes produtores de ‘problemas sociais’ que a ciência social frequentemente apenas ratifica, retomando-os por sua conta como problemas sociológicos...” (1996: 95). Em outras palavras, o Estado produz problemas e categorias sociais de identidade acerca dos quais ele quer que a sociedade pense, por meio dos quais ele exerce seu poder e este poder é disputado por diferentes segmentos da sociedade. O autor afirma que

“Nas nossas sociedades, o Estado contribui de maneira determinante na produção e reprodução dos instrumentos de construção da realidade social. Enquanto estrutura organizacional e instância reguladora das práticas, ele exerce permanentemente uma ação formadora de disposições duradouras, através de todos os constrangimentos e disciplinas corporais e mentais que impõe, de maneira uniforme, ao conjunto dos agentes. Ou seja, ele impõe e inculca todos os princípios de classificação fundamentais, de acordo com o sexo, a idade, a ‘competência’ etc (...) Através do enquadramento que impõe às práticas, o Estado instaura e inculca formas e categorias de percepção e de pensamento comuns, quadros sociais da percepção, da compreensão ou da memória, estruturas mentais, formas estatais de classificação.” (1996: 116)

É desta forma que o Estado trabalha para manter a aparência de unidade e de universalidade. Bourdieu usa o exemplo da “família” para demonstrar a influência do Estado na concepção de família operante em nossas sociedades. Partindo da definição estatal de família nos Estados Unidos, por exemplo, o autor reflete sobre como esta definição é aceita de forma universal pelos membros da sociedade, como ela apresenta uma variedade de formas vividas nos quotidianos das pessoas e como as pessoas se movimentam na sociedade a fim de formar suas famílias tendo como referência a definição criada pelo Estado. Nas palavras do autor, família é uma *ficção bem fundamentada*. Segundo Bourdieu,

“... a família como categoria social objetiva (estrutura estruturante) e o fundamento da família como categoria social subjetiva (estrutura estruturada), categoria mental que é a base de milhares de representações e de ações (casamentos, por exemplo) que contribuem para reproduzir a categoria social objetiva. Esse é o círculo de reprodução da ordem social. O acordo quase perfeito que se estabelece então entre as categorias subjetivas e as categorias objetivas funda uma experiência do mundo como evidente, *taken for granted*. Nada parece mais natural do que a família: essa construção social arbitrária parece situar-se no pólo do natural e do universal.” (1996: 128)

Acerca da característica do Estado em manter uma aparência de unidade, Michael Herzfeld (2008) reflete, em *Intimidade Cultural: poética social no Estado-nação*, sobre uma

atitude defensiva do Estado em manter uma imagem externa e como isso é algo muitas vezes tomado para si pelos próprios membros de uma sociedade. Para o autor, há um contraste entre a apresentação da cultura nacional para os de fora e a apresentação dos indivíduos dentro da intimidade do espaço nacional, há uma tensão entre a apresentação do eu individual, que ele vai tratar como poética social, e um eu nacional ou coletivo. Para ele, a intimidade cultural trata do

“(...) reconhecimento daqueles aspectos da identidade cultural que são considerados uma fonte de embaraço mas que não obstante fornecem aos iniciados a sua garantia de sociabilidade comum, a familiaridade com as bases de poder que em certa altura podem assegurar aos desfavorecidos uma certa irreverência criativa e no momento seguinte reforçar a eficácia da intimidação. A intimidade cultural pode irromper na vida pública. Pode tomar a forma de demonstrações ostensivas dessas alegadas características nacionais – a informalidade americana, o desembaraço britânico, a astúcia e rapacidade sexual grega, ou a sem-cerimônia israelita, só para nomear algumas – que proporcionam aos cidadãos um sentido de orgulho desafiador face a uma moral mais formal ou oficial, e às vezes também à desaprovação oficial.” (2008:17-18)

A poética social, para o autor, refere-se ao “jogo pelo qual as pessoas tentam transformara vantagem passageira numa condição definitiva neste sentido socialmente abrangente.” (2008: 46). Ou, ainda nas palavras do autor, a poética social é “a análise do essencialismo na vida quotidiana.” (2008: 54). De acordo com Herzfeld, essencializar não é uma exclusividade do Estado. Indivíduos ou mesmo um grupo deles, nesse jogo de diferentes visões da intimidade cultural, também essencializam, uma vez que “toda a actuação social reifica as pessoas em papéis ou identidades culturalmente codificados.”

A característica do Estado em criar identidades, espíritos, de que nos fala Bourdieu (1996) pode ser verificada, por exemplo, em relação à criação da categoria *agricultor familiar*, como veremos no texto de Neves (2007) a seguir. O que Herzfeld (2008) reflete acerca da intimidade cultural e da poética social no estado-nação nos ajuda a entender como, na intimidade cultural brasileira em relação à criação dos Territórios da Cidadania, em particular o Território Sudeste Paraense, acontece o jogo entre o que o Estado concebe e impõe à sociedade nacional como território e o que os movimentos sociais indígenas e do campo entendem como sendo os seus territórios de vivência, existência e atuação; para parafrasear Herzfeld, a atuação desses movimentos sociais é a poética social a partir da qual eles disputam com o Estado que também aquilo pelo que eles lutam seja reconhecido e contemplado pelo Estado. Esse jogo pode ser melhor percebido a partir dos artigos que compõem esta tese, apresentados nos capítulos seguintes. Por hora, voltemos à questão da identidade camponesa no Brasil.

Cerca de 10 anos após a publicação do artigo de Wanderley, Delma Pessanha Neves (2007) publica um artigo em que reflete sobre a questão da diversidade de situações enquadradas institucionalmente sob as designações de agricultura e agricultor familiar.

Em seu artigo *Agricultura familiar: quantos ancoradouros!* (2007), Neves procura entender o processo político de construção da categoria socioprofissional *agricultor familiar*, assim como dos quadros institucionais correspondentes aos diferentes significados atribuídos ao termo, que se expressam, entre outras coisas, nas políticas públicas voltadas para os agricultores familiares. Neves analisa os significados de termos como *family farmer*; *agricultor de subsistência* ou *baixa renda*; *camponeses*; *sitiantes*; *pequeno produtor* e *pequeno proprietário*; *colono*; *meeiro*; *parceiro*; *arrendatário*; *posseiro* e *agricultor familiar*.

Sobre o termo *family farm* ou *family farmer*, a autora afirma corresponder a um uso restrito, espacialmente contextualizado, para se referir ao modo de interdependência entre a agricultura e a indústria, não sendo termos incorporados por pesquisadores brasileiros em suas análises. Entre os pesquisadores brasileiros, este tipo de produtor foi reconhecido como agricultor integrado ou tecnificado, sobretudo na década de 80 do século passado (2007: 7).

As demais classificações, exceto a de agricultor familiar, tomam por base, segundo a autora, a renda, a relação com o mercado, as formas de apropriação da terra, os modos de produzir e o trabalho neles envolvidos, o que “... demonstra a preocupação com a diversidade de modos de existência e o irreconhecimento de uma categoria genérica de designação.” (2007: 8).

De acordo com Neves, o termo agricultura familiar é inicialmente consagrado nos campos acadêmicos americano e europeu, principalmente a partir das críticas feitas ao “modelo de interdependência entre agricultura e indústria” (2007: 9). A autora mostra que no Brasil o termo foi apropriado tanto pelos pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento quanto pela representação política dos trabalhadores rurais. Os critérios classificatórios aqui passavam pela questão da busca de enquadramento profissional, acesso a créditos e assistência técnica, uma forma de, nas palavras da autora, “... assegurar legitimidade à construção de categoria socioeconômica dotada de direitos.” (2007: 9).

A autora mostra que no processo de construção do termo *agricultura familiar* enquanto categoria delimitada conceitual e empiricamente, constrói-se também o *agricultor familiar*

enquanto sujeito de direitos, sobretudo quando da criação do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF). Nas palavras de Neves:

“...no Brasil, o termo agricultura familiar corresponde então à convergência de esforços de certos intelectuais, políticos e sindicalistas articulados pelos dirigentes da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, mediante apoio de instituições internacionais, mais especialmente a Organização das Nações Unidas para a Agricultura (FAO) e o Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD). Consagra-se para dar visibilidade ao projeto de valorização de agricultores e trabalhadores rurais sob condições precárias de afiliação ao mercado e de reprodução social, diante de efeitos de interdependência entre agricultura e indústria e do processo de concentração da propriedade dos meios de produção no setor agropecuário.” (2007: 15)

A consagração do termo agricultura familiar, no entanto, de acordo com a autora, impôs ao mesmo significados amplos e heterogeneidade de uso que para serem entendidos precisam o ser conforme as relações estabelecidas entre os sujeitos envolvidos no processo de uso do termo. Segundo ela, é por este motivo que ao PRONAF são incluídas como beneficiárias do programa categorias diversas de sujeitos que fazem uso do trabalho familiar no meio rural, tais como *extrativistas, pescadores, silvicultores, ribeirinhos e remanescentes de quilombos*.

A autora mostra que o termo *agricultura familiar* torna-se ambíguo, no sentido de que para alguns dos agentes produtivos chamados de *agricultores familiares*, as ações são de cunho social, para outros, de cunho econômico, o que acaba ganhando eficácia política, uma vez que “... na maior parte das vezes, os traços constitutivos dos agentes produtivos rubricados como *agricultores familiares* não se encontram na agricultura nem na família, mas no projeto político de uma categoria socioeconômica.” (Neves 2007: 17. Itálico da autora). Por isso, a autora defende que “... *agricultor familiar* é categoria sócio-profissional e jamais pode ser compreendida como estado, pois que não tem sentido em si mesma, salvo se acolhem as reificações que lhe dão estatuto de termo de mobilização política.” (2007: 18. Itálico da autora).

Para Neves, estas diferentes formas de inclusão de agentes produtivos sob a denominação de agricultura familiar e de agricultores familiares reafirmam a dimensão da mobilização política da categoria, de fundamental importância para a construção da identidade dos diferentes sujeitos ancorados nesta categoria, que lutam por cidadania que atenda suas necessidades específicas, tanto econômica quanto politicamente.

O termo *agricultura familiar*, alerta a autora, para efeitos de definição geral que seja conceitualmente universalizável pode ser entendido como correspondendo a “...formas de organização da produção em que a família é ao mesmo tempo proprietária dos meios de



produção e executora das atividades produtivas.” (2007: 45-46), mas ainda assim precisa explicitar os conteúdos de situações e condições de inserção nas diversas formações socioeconômicas. Se forem usados enquanto significados que correspondem à empiria, os termos *agricultura familiar* e *agricultor familiar* precisam ser analisados de acordo com cada caso.

Os estudos aqui citados deixam explícito que camponês, pequeno produtor, agregado, meeiro, agricultor familiar, entre tantas outras categorias analisadas, não foram construídas em termos de autodefinição, o camponês ou qualquer outra categoria a ele relacionada foi dito sendo de tal ou tal forma pelo *outro*, seja Estado, seja algum pesquisador, e não dito quem ele é por ele mesmo. No entanto, se a discussão não gira em torno de saber como se dá a definição de grupos sociais que de alguma forma se reproduzem socialmente a partir do meio rural, a análise de Neves me auxilia no sentido de pensar, a partir de minha experiência empírica com os agricultores do PA Belo Horizonte, qual o significado que o termo *agricultor familiar* assume para eles. Atualmente, por exemplo, eles fazem questão de marcar em seu discurso que são agricultores familiares, destacando alguns elementos: 1) possuem um estabelecimento agrícola que mantêm a partir do trabalho familiar; 2) se mobilizam politicamente a partir da associação deles para buscar alternativas que possam reverter o atual quadro produtivo em que a pecuária, que era a atividade predominante nos lotes, não mais se apresenta como um projeto sustentável e 3) procuram maneiras de restabelecer sistemas produtivos diversificados, pois assim entendem que deve ser os sistemas de produção de um agricultor familiar.

Ainda que entre eles haja diferentes situações econômicas ou de força de trabalho familiar disponível, e que haja iniciativas particulares do ponto de vista produtivo, a dimensão coletiva das transformações técnicas por um lugar de agricultura familiar se dá pela mobilização e organização política deles enquanto um grupo, conforme discuto no primeiro artigo da tese a seguir.

Não se trata aqui de classificar os agricultores do PA Belo Horizonte, de atribuir a eles uma identidade genérica, como em geral se tem feito a partir do que mostra a literatura especializada, mas de perceber, do ponto de vista deles, o que os faz um grupo, de agricultores familiares sim, mas com identidade que gira em torno de interesses coletivos que os torna também específicos e diferentes em relação aos demais agricultores familiares e aos demais sujeitos sociais com os quais estão em constante relação/interação.

Não estamos diante de um estudo clássico de construção de identidade, no sentido de um grupo social se autodenomina de tal forma, e quer ser visto pelos demais e pelo Estado enquanto tal. Mas certamente estamos diante de processos de construção de identidade em que um determinado grupo social que teve uma identidade a ele atribuída por outrem lança mão desta identidade para buscar condições que lhe permitam continuar enquanto um grupo socialmente diferenciado. Pelo exposto, penso que este processo em muito se aproxima à questão da etnicidade. Mas como pensar etnicidade a partir de grupos que não se dizem e não querem serem ditos como étnicos, como é o caso dos agricultores do PA Belo Horizonte? Penso que se trata de analisar como os agricultores do PA Belo Horizonte evidenciam *situações de etnicidade*, que os diferenciam dos fazendeiros, dos povos indígenas, de grandes produtores agrícolas, dos demais agricultores que estão classificados sob a identidade genérica de agricultores familiares.

Entendo por *situação de etnicidade*, portanto, toda situação que, inserida em um processo de construção de identidade, é vivenciada por um grupo socialmente diferenciado, que não se vê e nem é visto como um grupo étnico, organizado politicamente, e que integra um grupo maior sob a mesma identidade sociocultural, de forma a reivindicar a valorização e o reconhecimento daquilo que o particulariza em relação ao grupo maior e que é evidenciado na interação com o Estado, com seus pares e com o *outro*. A situação de etnicidade não é vivenciada por esses grupos como um fim em si, mas como um meio e uma estratégia de luta para fazer valer seus direitos à diferença e alcançar seus interesses enquanto grupo. Ela não é usada pelo grupo como forma de necessariamente delimitar fronteiras e buscar independência do grupo maior, mas de ratificar a interdependência em relação à identidade genérica ao qual é classificado e partir da qual o grupo pode se manter enquanto grupo.

### **3.2. Espaço social e campo: Território Sudeste do Pará e diversidade**

O Território Sudeste Paraense é um território criado pelo Estado brasileiro em 2008, no âmbito do programa Territórios da Cidadania<sup>28</sup>. Ele é aqui tomado como o espaço social (Bourdieu 1989) de observação e análise no qual lanço um olhar sobre a construção da

---

<sup>28</sup> Uma primeira versão deste programa foi criada em 2003 pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), sob a denominação de Programa dos Territórios Rurais. O objetivo deste programa era promover o desenvolvimento rural sustentável no Brasil; o programa Territórios da Cidadania manteve o mesmo objetivo.

identidade do povo indígena *Aikewára* e dos agricultores familiares do PA Belo Horizonte a partir dos campos da educação, da saúde e dos projetos produtivos. Mas antes de adentrar na discussão propriamente dita a respeito desses campos, cabe explicitar as noções de espaço social e campo formuladas por Bourdieu.

A noção de espaço social formulada por Bourdieu (1989) refere-se a um espaço em que

“os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas *posições relativas* neste espaço. Cada um deles está acantonado numa posição ou numa classe precisa de posições vizinhas, quer dizer, numa região determinada do espaço, e não se pode ocupar realmente duas regiões opostas do espaço - mesmo que tal seja concebível. Na medida em que as propriedades tidas em consideração para se construir este espaço são propriedades actuantes, ele pode ser descrito também como campo de forças, quer dizer, como um conjunto de relações de força objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irreduzíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às *interacções* directas entre os agentes.” (1989: 134. Itálicos do autor).

Estamos tratando, então, com um espaço social criado pelo Estado e a partir do qual movimentos sociais indígenas e do campo (no sentido de meio rural) ocupam posições relativas e interagem entre si, com o outro e com o próprio Estado.

Bourdieu assim entende a noção de campo:

“Um campo, e também o campo científico, se, define entre outras coisas através da definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irreduzíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos (não se poderia motivar um filósofo com questões próprias dos geógrafos) e que não são percebidos por quem não foi formado para entrar neste campo (cada categoria de interesses implica na indiferença em relação a outros interesses, a outros investimentos, destinados assim a serem percebidos como absurdos, insensatos, ou nobres, desinteressados). Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc.” (Bourdieu, 1989, p. 89-90).

Neste sentido, na pesquisa realizada entre povos indígenas e agricultores familiares no espaço social em estudo, educação, saúde e projetos produtivos são campos a partir dos quais estão em disputa não apenas objetos mas também ideais e projetos políticos; construções de territórios; identidades, entre outras coisas.

Se tomarmos a própria noção de território enquanto algo em disputa neste espaço social, vemos que no contexto desta pesquisa há pelo menos três concepções e configurações de territórios em jogo: a formulada pelo povo indígena *Aikewára*, a concebida pelos agricultores do PA Belo Horizonte e a criada pelo Estado. As concepções de território desses sujeitos sociais não necessariamente coincidem com a do Estado, mas precisam estar em constante interação com o que o Estado concebe enquanto território, pois é assim que se vão formando

os campos de negociação e luta<sup>29</sup> por direitos à diferença demandados por eles. Vejamos a seguir algumas questões relativas ao tema das diferentes concepções de território em disputa.

### 3.2.1. Terra, território e processos de territorialização

A região onde foi criado o Território Sudeste Paraense é uma região conhecida na literatura especializada, entre outras coisas, pela diversidade sociocultural, política e econômica e pelos conflitos sociais e fundiários (Laraia e DaMatta 1967; Velho 1972; De Reynal *et al.* 1996; Emmi 1999; Hébette 2004; Simões 2006; Assis 2007; Navegantes-Alves 2011). Autores como Laraia e DaMatta (1967); Velho (1972); De Reynal *et al.* (1996) e Emmi (1999); Hébette (2004) são referências fundamentais para se conhecer a História de ocupação da região Sudeste do Pará, que ocorreu de forma voluntária e/ou planejada, seja a partir das políticas governamentais de colonização, seja a partir da mobilização política de movimentos sociais do campo (Assis 2007).

Neste processo de ocupação as migrações para a região ganharam destaque do ponto de vista social, econômico e político por possibilitarem, entre outros aspectos, a formação de uma densidade populacional no campo, que se organizou politicamente ao longo da história de luta pela terra, expressa pela atuação de sindicatos, associações, cooperativas, atrelados a movimentos sociais do campo, como a Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAGRI) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), entre outros (Guerra 2001; Assis 2007).

O processo de ocupação e das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas a partir dele, houve o surgimento de elites locais de poder econômico e político que disputavam e/ou disputam a terra e os recursos naturais disponíveis, não apenas com trabalhadores rurais que para região migraram, mas também com povos indígenas que habitam a região há séculos.

Dessa forma, paralelamente à organização dos agricultores também se testemunhou o aparecimento de famílias que dominavam a exploração e a comercialização de castanha-do-pará; grandes fazendeiros especializados na atividade pecuária; madeireiros; empresários da mineração, entre outros, agentes sociais que pelo poder econômico que tinham/têm

---

<sup>29</sup> *Luta* é um termo usado pelos dois grupos sociais analisados na pesquisa e se refere um trabalho que não é concreto, no sentido de tomar nas mãos as ferramentas de trabalho abrir uma roça, arar a terra, caçar, pescar ou cuidar do gado, ou fazer concertos em cercas, por exemplo, mas é o trabalho de argumentar e interferir para que o argumento seja ouvido, sobretudo pelo Estado, junto ao qual os povos indígenas e agricultores familiares reivindicam direitos diferenciados, que atendam às especificidades deles.

dominavam/dominam também os grandes comércios nas cidades e a política regional (Emmi 1999; Hébette 2004).

Ao longo da história de ocupação da região, diferentes visões de mundo e representações sobre o território coexistem e por vezes conflitam e entram em disputa neste espaço social. Para se ter uma ideia, nem mesmo o Estado é uníssono quanto à forma de conceber o espaço social em estudo. Atualmente, se tomarmos a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por exemplo, a região é entendida como a Microrregião de Marabá, localizada a cerca de 550 km de distância da cidade de Belém, estado do Pará, no sentido sudeste<sup>30</sup>. A classificação da Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), no entanto, indica que, em 2003, sete municípios da região formavam o chamado Território Rural Sudeste do Pará,<sup>31</sup> base para o atual Território da Cidadania Sudeste Paraense, criado em 2008 pela mesma secretaria, constituído de 14 municípios (Figura 18).<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Segundo o IBGE, a Microrregião de Marabá, formada pelos municípios de Brejo Grande do Araguaia; Marabá; Palestina do Pará; São Domingos do Araguaia e São João do Araguaia, está compreendida na Mesorregião Sudeste Paraense, composta pelos municípios: Abel Figueiredo; Goianésia do Pará; Rio Maria; Água Azul do Norte; Itupiranga; Rondon do Pará; Bannach; Jacundá; Santa Maria das Barreiras; Bom Jesus do Tocantins; Marabá; Santana do Araguaia; Brejo Grande do Araguaia; Nova Ipixuna; São Domingos do Araguaia; Breu Branco; Novo Repartimento; São Félix do Xingu; Canaã dos Carajás; Ourilândia do Norte; São Geraldo do Araguaia; Conceição do Araguaia; Palestina do Pará; São João do Araguaia; Cumarú do Norte; Paragominas; Sapucaia; Curionópolis; Parauapebas; Tucumã; Dom Eliseu; Pau D'arco; Tucuruí; Eldorado do Carajás; Piçarra; Ulianópolis; Floresta do Araguaia; Redenção; Xingua.

<sup>31</sup> O Programa dos Territórios Rurais foi criado em 2003 pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) com o objetivo de promover o desenvolvimento rural sustentável no Brasil. Em 2008, os territórios rurais dão lugar ao programa dos Territórios da Cidadania.

<sup>32</sup> Segundo a página virtual do Programa, o mesmo foi criado em 2008 tendo como “objetivos promover o desenvolvimento econômico e universalizar programas básicos de cidadania por meio de uma estratégia de desenvolvimento territorial sustentável.” Disponível em: <http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/xowiki/oprograma>. Acesso em 22 de outubro de 2014. Do Território da Cidadania Sudeste Paraense fazem parte os municípios de: Brejo Grande do Araguaia; Canaã dos Carajás; Curionópolis; Itupiranga; Marabá; Nova Ipixuna; Palestina do Pará; Parauapebas; Piçarra; São Domingos do Araguaia; São Geraldo do Araguaia; São João do Araguaia; Bom Jesus do Tocantins; Eldorado dos Carajás. Além do Território da Cidadania Sudeste Paraense, há mais sete territórios no Pará: Baixo Amazonas; Baixo Tocantins; BR 163; Marajó; Nordeste Paraense; Sul do Pará/Alto Xingu e Transamazônica.

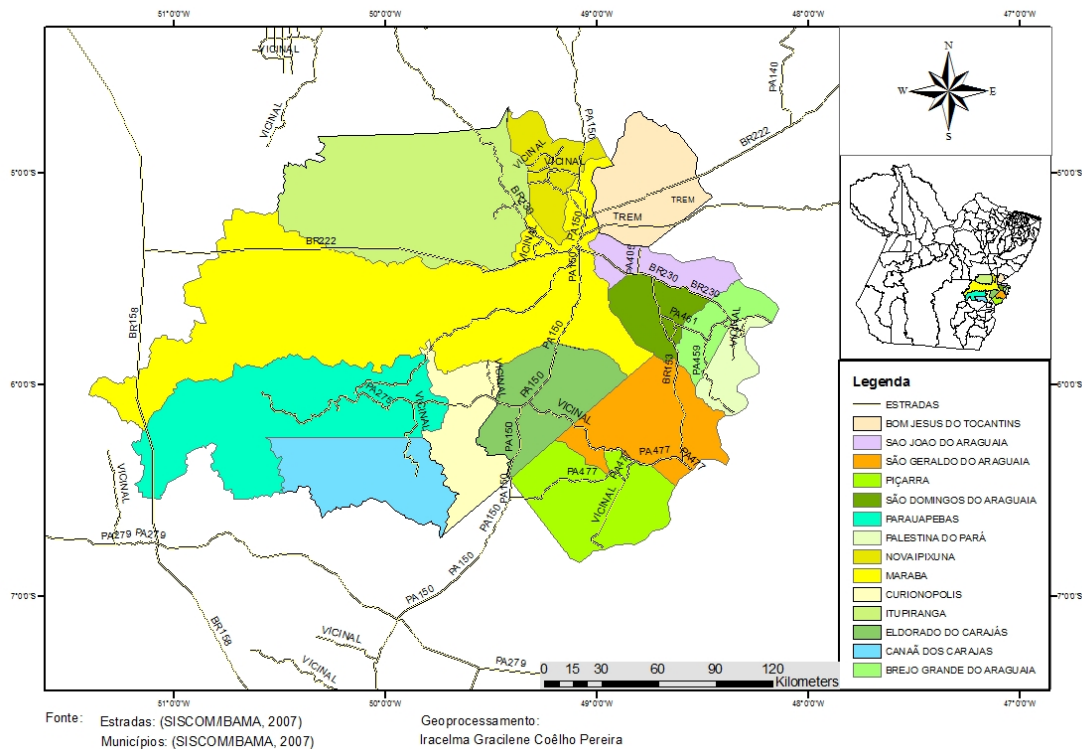


Figura 18. Território Sudeste Paraense.

Visto pelo ponto de vista dos *Aikewára*, povo indígena que é um dos sujeitos deste estudo, o território tem outra configuração, constituída por elementos ênicos. Da mesma forma, pelo ponto de vista dos agricultores do PA BH, o território por eles construído se diferencia daquele marcado pelo IBGE ou pela SDT, como veremos melhor ao longo do texto.

Tomo aqui a concepção de território criada pelo Estado a partir da SDT porque é a partir dela que o Estado propõe aos sujeitos pesquisados o referencial para interagir com eles; é neste espaço social, criado e imposto pelo Estado aos grupos sociais locais, que vão se dar, a partir de 2003 as disputas nos diferentes campos em questão: educação, saúde, ações de desenvolvimento. E o que é, afinal, para o Estado, este espaço social denominado Território da Cidadania Sudeste Paraense (TSP)? Vejamos a seguir.

Segundo dados do Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável (PTDRS/2010), cerca de 60% da população que habita o território está no meio urbano, sendo Marabá a cidade de maior destaque na economia, no comércio, na oferta de empregos, pelos serviços de saúde e educação, entre outros. Além disso, é em Marabá que está localizado o distrito industrial da região, com expressão maior em relação à indústria madeireira, oleira e siderúrgica, com produção de ferro-gusa. Parauapebas também se destaca pela extração

mineral realizada pela empresa VALE, na Serra dos Carajás. Estes empreendimentos são o principal fator de migração de trabalhadores para a região, aumentando o contingente populacional nas cidades, assim como a pressão no meio rural, seja por disputas de terras quando os contratos empregatícios acabam, seja pelo trânsito frequente em assentamentos e em estradas que cortam ou margeiam terras indígenas.

Ainda de acordo com o documento, cerca de 80% da área total do Território é formada por assentamentos de reforma agrária, terras indígenas e áreas de conservação, demonstrando que a agricultura praticada na região caracteriza-se mais por ser familiar, não-patronal. Conforme citado anteriormente que o Território Sudeste do Pará (TSP) é formado por 14 municípios, até 2011, ano em que realizei um levantamento no INCRA, verifiquei que o número de assentamentos criados a partir da superintendência do órgão em Marabá era de 495, dos quais 219 estão localizados nos 14 municípios que compõem o atual TSP. Estes assentamentos estão relacionados à área de atuação dos movimentos sociais do campo no Território, sendo os principais movimentos a Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAGRI) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Além disso, em municípios do Território também foram identificadas pelo menos sete etnias indígenas, que habitam cinco terras indígenas, sendo que são atendidos, pela administração regional da FUNAI, 12 povos indígenas. As sete etnias identificadas no Território são: *Aikewára* (municípios de São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia); *Xikrín do Cateté* (municípios de Parauapebas e Canaã dos Carajás); *Gavião Parkatêjê*; *Kyikatêjê*; *Akrãtitatêjê* (município de Bom Jesus do Tocantins); *Atikum* (município de Itupiranga e Canaã dos Carajás) e *Guajajara* (município de Itupiranga). Desses povos, os *Parkatêjê*, os *Akrãtikatêjê* e os *Kyikatêjê* habitam na Reserva Indígena Mãe Maria; os *Aikewára*, na Área Indígena Sororó; os *Xikrín*, na Terra Indígena Cateté, e os *Atikum* e os *Guajajara* moram em lotes agrícolas do INCRA. A figura 19 ilustra como estão distribuídos os assentamentos e as terras indígenas no Território Sudeste Paraense.

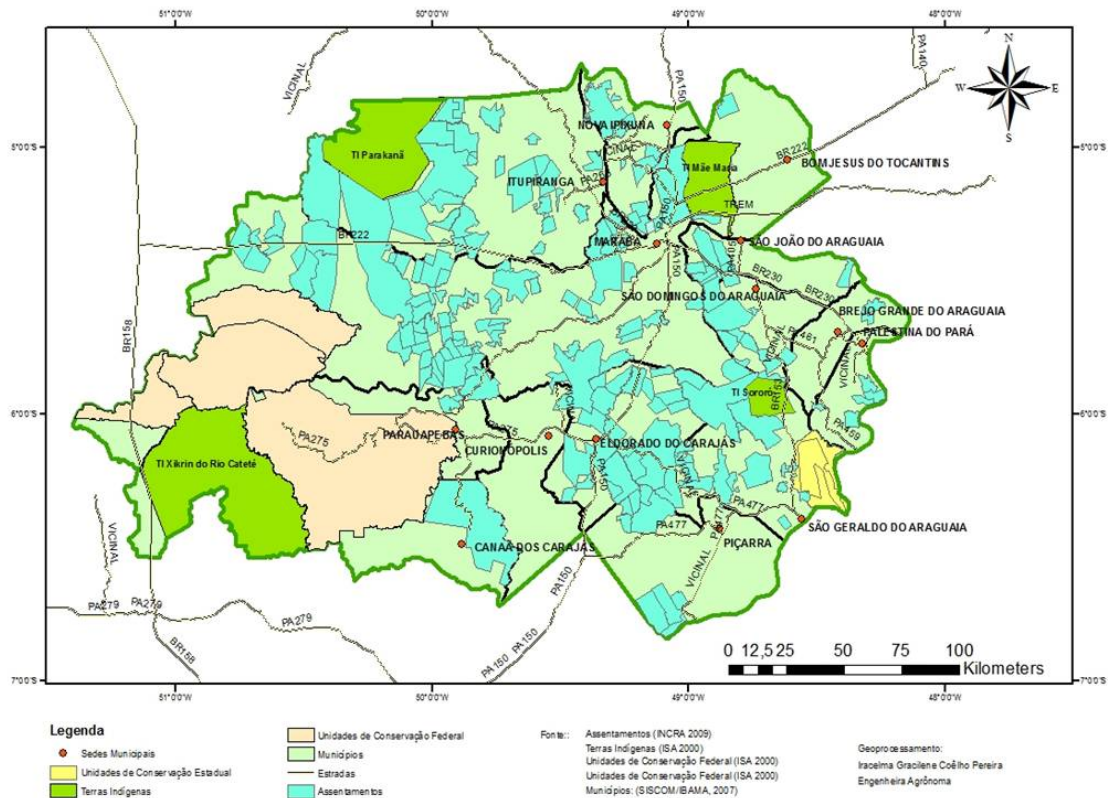


Figura 19. Projetos de Assentamento e Terras Indígenas no Território Sudeste Paraense.

A produção agrícola dos municípios do Território é comercializada também a partir da Cooperativa Camponesa do Araguaia-Tocantins (COOCAT), a primeira criada com este objetivo, que em 2003 passou a ser a Federação das Cooperativas da Agricultura Familiar do Sul do Pará (FECAT), à qual estão vinculadas pelo menos sete cooperativas. Além da produção dos assentamentos, pela FECAT também já se comercializou produtos como o açaí e o cupuaçu coletado em áreas indígenas. As cooperativas no TSP funcionam como uma das estratégias adotadas pelos agricultores familiares da região para tomar parte no mercado local, regional, nacional e internacional; uma alternativa à imposição de grandes produtores agrícolas no país que investem no monocultivo de produtos transgênicos, como a soja e o milho, por exemplo.

Além da produção e comercialização principalmente de polpas de frutas, o setor agropecuário no Território também se destaca pela pecuária, sendo que os maiores rebanhos bovinos encontram-se em Marabá, Itupiranga e São Geraldo do Araguaia, contabilizando mais de 300.000 cabeças de gado, de acordo com dados do PTDRS. Em relação à tendência da pecuária para o gado de corte, observou-se ao longo dos anos transformações nas paisagens



dos assentamentos rurais, que devido a dificuldades enfrentadas pelas famílias como estradas com baixas condições de trafegabilidade e falta de escoamento da produção agrícola, por exemplo, em que as áreas de roças deram lugar a pastos (Hébette 2004; Oliveira et al. 2003; LASAT/SDT 2006 e 2010; Navegantes-Alves 2011).

O maior investimento na rede viária dos municípios do Território, observada a partir dos anos 1995, assim como o aumento da atividade pecuarista na região influenciou a decisão dos agricultores assentados de investir também na produção leiteira, vendendo leite para laticínios formais e informais localizados, sobretudo, em São João do Araguaia e São Domingos do Araguaia, ainda segundo informações do PTDRS, confirmadas pelo se expôs da atividade pecuária no PA Belo Horizonte.

Esta decisão, no entanto, levou à acusação anos mais tarde pela mídia, de que os agricultores familiares eram os maiores responsáveis pelo desmatamento na Amazônia, o que gerou muitos protestos pelos movimentos sociais do campo em todo o Brasil, contra a criminalização da ação dos movimentos e dos agricultores. Acusação esta que também foi refutada por estudiosos do assunto, que apontaram como causas principais do desmatamento na Amazônia a atuação de médios e grandes pecuaristas e a abertura de estradas (Margulis 2003; Fearnside 2006), cujo principal responsável é o Estado e não os agricultores familiares.

A atividade madeireira e a produção de carvão vegetal, também provocaram mudanças na paisagem dos municípios, e acarretam danos ambientais e prejuízos à saúde dos habitantes das zonas rural e urbana, sendo grande o índice de doenças relacionadas à alergia provocada pela fumaça das queimadas nos assentamentos. Há assentamentos, inclusive, a 20 km de Marabá, em que à beira da pista é vista cobertura vegetal secundária, mas ao se entrar na área veem-se inúmeros fornos para produção de carvão vegetal para ser usado nas siderúrgicas da região; a mata secundária funciona como uma espécie de “capa” para encobrir a atividade predatória.

Algo que precisa ser observado em relação ao território criado pelo Estado é que ele difere dos territórios criados a partir da atuação dos movimentos sociais indígenas e do campo aqui citados. O território da agricultura familiar por eles representados não tem a mesma ordenação que o Estado dá, pois a área de abrangência das ações por parte dos movimentos e associações não coincidem necessariamente com os municípios que compõem o TSP apenas. A FETAGRI, por exemplo, trabalha com projetos de assentamento registrados entre os 495 sob a jurisdição da SR 27 do INCRA, com sede em Marabá, e com projetos de assentamentos

localizados em outros 23 municípios que não compõem o território delimitado pela SDT. O mesmo acontece com o MST que, no levantamento realizado em 2011, organizava 23 áreas de assentamento e 10 acampamentos, nem todos em municípios do TSP. A Associação dos Povos Indígenas do Tocantins (APITO), além dos sete povos no Território, atende também aos povos Amanayé, Anambé e Guarani, localizados em municípios que não formam este território.

Os dados são importantes para percebermos, entre outras coisas, as diferentes construções de território realizadas pelos sujeitos sociais que estão na região. Essas construções nem sempre são consideradas por parte do poder público e/ou privado que atuam na região e requerem também dos movimentos e associações ajustes nas negociações seja com o poder público, seja com os seus pares, seja com o capital privado. No campo da construção do território, o território para os agricultores familiares deve ter terras agricultáveis, com condições de escoamento da produção, com condições adequadas de moradia, com oferta de educação diferenciada e de qualidade para os agricultores, com escolas que funcionem em prédios próprios, com condições de reprodução de seus saberes e técnicas, entre outros fatores. Cada povo indígena que está no TSP tem sua própria representação de território que engloba aspectos materiais e imateriais da cultura de cada povo: terra; cosmologia; mitologia; cultura material; reprodução sociocultural, como podemos ver no caso dos *Aikewára* apresentado no segundo artigo que integra esta tese.

A terra é um elemento de disputa presente tanto na luta de povos indígenas quanto na de agricultores no TSP, e do aspecto conceitual há diferença entre terra e território. As discussões feitas por Seeger e Viveiros de Castro (1979), assim como Luciano (2006, 2008) sobre a questão da diferença entre terra e território, ao mesmo tempo em que mostram a relação entre terra e território, serve de base tanto para discutir a questão em relação aos agricultores quanto em relação aos indígenas. Para esses autores, terra diz respeito ao espaço físico, geográfico em que vive um povo indígena, e território representa a relação que este povo estabelece com esse espaço físico, em que nas palavras de Luciano: “[p]ara os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam.” (2006: 101).

Com isso, não estou afirmando aqui que terra e território têm o mesmo significado tanto para povos indígenas quanto para agricultores, mas sim que tanto em relação aos povos

indígenas quanto em relação aos agricultores há uma dimensão material, física, e outra imaterial que dá sentidos diferenciados à relação destes povos e comunidades tradicionais com os ambientes em que vivem.

A terra é um elemento importante para a construção do território e da identidade de um povo, mas não é determinante deles, pois, segundo Oliveira Filho (1999), no processo de construção de um território e de estabelecimento de uma identidade étnica deve-se atentar para o processo de territorialização desse povo, que consiste em um

“... processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” (1999: 20. Destaque do autor.)

Almeida (2008), ao refletir sobre as terras tradicionalmente ocupadas no Brasil, assim define o processo de territorialização:

“O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face o Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada ‘comunidade tradicional’ se constitui nesta passagem. O significado de ‘tradicional’ mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente uma certa identidade. A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e lutas.” (2008: 118-119).

Pelo que escreve Almeida, podemos ver no processo de territorialização dos movimentos sociais do campo e indígenas no Território Sudeste Paraense que há diferentes territórios em disputa e em negociação, pois os movimentos sociais não podem deixar de considerar o território criado pelo Estado, ainda que com a participação deles, e tampouco podem abandonar o território por eles criados a partir da mobilização política dos sujeitos sociais que fazem estes movimentos. As negociações e disputas não são apenas com o Estado, mas também entre estes diferentes movimentos, uma vez que os territórios se sobrepõem.

É interessante notar que em se tratando de *Aikewára* e agricultores familiares do PA Belo Horizonte os conflitos existentes entre as diferentes concepções de território não se dão necessariamente em confrontos físicos entre os dois grupos (e até o momento não se registrou se teve conhecimento de ter existido algum confronto “corpo a corpo” entre eles), mas esses

confrontos aparecem no campo das negociações com o Estado, quando os *Aikewára* reivindicam ampliação de suas terras, ou obstruem a BR 153 quando têm seu território violado e sua segurança ameaçada (Mastop-Lima 2002; Beltrão et al. 2008). O confronto dos *Aikewára* não é diretamente com os agricultores, mas contra a sociedade não-indígena que não respeita o território *Aikewára* e contra o Estado, que promoveu a invasão a este território.

Entre os agricultores, os limites entre as terras deles e as dos índios são bem demarcados, quando perguntei a Seu Vital se ele tinha alguma relação com os *Aikewára*, ele me respondeu que os conhecia de encontrar com eles em São Domingos do Araguaia e que uma vez pediu permissão a alguns deles para caçar nas terras deles, mas isso “fazia muito tempo”. Perguntei à dona Naíde, à época em que ela estava à frente da associação dos agricultores do Belo Horizonte qual era a relação dos assentados com os índios e ela disse que “eles respeita, não se mete com os índios, que isso é caçar confusão. Eles fica lá e nós aqui.”

Os *Aikewára* reclamam dos agricultores e dos fazendeiros, por exemplo, em relação às queimadas feitas nos assentamentos e fazendas que cercam a Área Indígena Sororó, pois o fogo invade a mata e traz prejuízos ao povo, sobretudo em relação à alimentação, pois muitos animais morrem com as queimadas (Mastop-Lima 2002). Um fato recente que fez dona Naíde reclamar não diretamente dos *Aikewára*, mas do tratamento diferenciado dado pelo Estado aos dois grupos foi o fato de que em fevereiro de 2001, quando estive na aldeia, havia uma equipe de profissionais contratados pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) para conversar os *Aikewára* sobre os impactos do asfaltamento da Transamazônica e eu perguntei, em maio deste ano quando estive no assentamento, se a equipe passou por lá também. Dona Naíde, assustada com minha pergunta, respondeu de forma indignada que não concordava com o fato da equipe não ter ido ao assentamento conversar com os agricultores, uma vez que a aldeia e o assentamento localizam-se na mesma rodovia, a BR-153, e eles também sofreriam os impactos deste projeto.

Este fato me chamou a atenção para como os agricultores familiares também são invisibilizados quanto ao atendimento de suas necessidades e como eles não são tidos como alvo de direitos diferenciados por parte do Estado, no sentido de que as especificidades desaparecem em meio ao grande bloco de sujeitos que são postos na categoria homogeneizante de “agricultor familiar”.

Entre os agricultores a luta pela terra, a permanência nela a partir da garantia de direitos como educação, saúde, segurança alimentar varia entre os movimentos sociais do campo; a

FETAGRI tem uma metodologia de organização, mobilização e gestão dos assentamentos a ela ligados e o MST tem outra. Há territórios rurais que não necessariamente se constituíram a partir da ação direta de movimentos sociais do campo, como é o caso, por exemplo, do território analisado por Emília Pietrafesa de Godoi (1998) em povoados do sertão do Piauí, em que a memória relativa a um ancestral comum é o elemento principal de constituição daquele território.

Os agricultores no Território Sudeste Paraense, ainda que mobilizados em identidades coletivas genéricas, como o são dos representados pela FETAGRI e pelo MST, apresentam diferenças entre si em relação aos processos de territorialização e às territorialidades. Nestes processos, os lugares dos quais migraram também constituem os territórios; os projetos de assentamento, ainda que correspondam a áreas de terra delimitadas, não representam um fim em si, mas um meio para que estas territorialidades sejam vivenciadas; eles são, por excelência, territórios plurais. Conhecido o espaço social em que acontecem as disputas e interações visando às construções das identidades de indígenas e agricultores familiares, vejamos a seguir como elas acontecem nos três campos aqui tomados para análise: educação, saúde e ações de desenvolvimento.

### **3.2.2. O campo da educação**

Além da terra, os povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense lutam por condições de permanência nela, reivindicando direitos à educação diferenciada. Ao analisar os dados apresentados a partir do PTDRS, no entanto, verifiquei que há um silêncio acerca da educação escolar indígena no Território. Conforme exposto por ocasião da apresentação do povo indígena *Aikewára*, a situação da educação escolar indígena, de uma maneira geral, não difere da encontrada na aldeia Sororó: faltam escolas nas aldeias, quando há escolas a luta é por uma educação diferenciada que faça sentido para a realidade do povo indígena onde está a escola e que ela seja usada como instrumento de fortalecimento da identidade étnica do povo.

Comparando os dados apresentados no PTDRS com os coletados por mim a partir de entrevistas realizadas com lideranças políticas representantes de povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense, assim como com representantes de instituições estatais responsáveis pela educação verifiquei que os problemas enfrentados tanto

por povos indígenas quanto por agricultores familiares no Território são: i) não oferta de todos os níveis de ensino em escolas indígenas ou nos assentamentos rurais, quando existem; ii) falta de professores; iii) falta de formação cultural e política aos professores “de fora” desses grupos socialmente diferenciados que atuam em escolas indígenas ou em assentamentos; iv) falta de transporte escolar, ou em condições inadequadas de uso, quando existe; v) condições estruturais inadequadas das escolas, quando existem; vi) currículo unificado.

Assim como identifiquei proximidades em relação aos problemas, anotei algumas estratégias comuns adotadas pelos diferentes agentes sociais para sanar as questões acima citadas: i) estabelecimento de parcerias com instituições públicas de ensino para a oferta dos níveis faltantes de ensino; ii) formação/capacitação cultural e política de professores no interior dos movimentos sociais para posterior luta por contratação dos mesmos pela Secretaria Estadual de Educação (SEDUC) ou pelas Secretarias Municipais de Educação (SEMED); iii) improvisação de transporte escolar; iv) funcionamento de escolas em instalações provisórias; v) adequação do currículo às realidades locais e concomitante luta com a SEDUC para que as atividades culturais de cada grupo seja contabilizada como dia letivo. Embora semelhantes e próximos esses problemas e estratégias de solução deles são vivenciados de forma diferenciada de acordo com os agentes sociais envolvidos. Vejamos como essas questões são vivenciadas nas interações entre os grupos pesquisados e o Estado.

A situação da educação escolar indígena no Território Sudeste Paraense é analisada, entre outros, por Rosani de Fatima Fernandes (2010), indígena Kaingang, pedagoga e mestre em Direito pela UFPA. Além de analisar a educação escolar indígena de maneira geral, a autora trabalha com um caso específico de escola conforme almejam os povos indígenas: a Escola Indígena *Tatakti Kyikatêjê*. Esta escola está localizada na aldeia dos *Kyikatêjê* e oferece ensinamentos fundamental e médio aos indígenas não apenas que habitam na aldeia, mas a outros de diferentes etnias que para lá migram para estudar. A partir da escola foram elaborados e desenvolvidos com professores indígenas e não-indígenas em conjunto com os estudantes e demais membros do povo *Kyikatêjê* projetos pedagógicos que tinham por objetivo principal promover a integração entre o que se ensina na escola e o que se vivencia no cotidiano sociocultural do povo. Foram desenvolvidos projetos sobre pintura corporal, alimentos tradicionais, o sistema de nomeação do povo *Kyikatêjê*, os artefatos por eles produzidos, entre outros. Para a execução dos projetos também se contou com a parceria estabelecida com a UFPA a partir do programa Programa de Políticas Afirmativas para Povos

Indígenas e Populações Tradicionais (PAPIT),<sup>33</sup> e desta parceria resultaram algumas publicações e material de apoio didático.<sup>34</sup>

O trabalho desenvolvido na Escola Indígena *Tatakti Kyikatêjê* tem servido de exemplo para os demais povos indígenas da região, que procuram parceria com instituições de ensino superior para a promoção da educação diferenciada pela qual lutam. Entre os *Aikewára*, por exemplo, a parceria estabelecida com a UFPA a partir do *Campus* de Marabá e do PAPIT, tem gerado a produção de material de apoio didático para ser utilizado na escola da aldeia, que versa sobre a mitologia do povo, sobre a avifauna, sobre os instrumentos musicais, entre outros (Mastop-Lima e Beltrão 2009, 2010; Silva, Beltrão e Mastop-Lima 2011).

Ainda em 2011, quando estive em trabalho de campo em Marabá, antes de ir para a aldeia, entrevistei a pessoa responsável pela 4ª Unidade Regional de Educação (4ª URE), vinculada à SEDUC. Trata-se da Sra. Irene Correia Ribeiro, que me informou que esta unidade tem sob sua jurisdição duas escolas indígenas, uma *Kyikatêjê* e outra *Parkatêjê*, cujas aldeias pertencem ao município de Bom Jesus do Tocantins. Durante a entrevista, a fala da Sra. Irene enquanto representante do Estado neste campo enfatizou que um dos problemas em relação às escolas indígenas é que eles não aceitam a municipalização do ensino porque têm problemas com a prefeitura local, que, de acordo com suas palavras, “... não dá importância à educação indígena...”.

A questão da municipalização do ensino nas aldeias é um problema para os indígenas, como vimos no caso dos *Aikewára* citado anteriormente, que corrobora a crítica feita por eles e citadas pela Sra. Irene, pois o ensino na aldeia Sororó já passou pela responsabilidade de pelo menos três prefeituras municipais e ainda não está a contento do povo. O fato desta responsabilidade passar por diferentes secretarias municipais provoca contínuas quebras nos

---

<sup>33</sup> Programa financiado pela Fundação Ford, entre os anos de 2008 e 2010, coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jane Felipe Beltrão, no qual atuei como pesquisadora. Entre os resultados do Programa cito: a criação do curso de graduação em Etnodesenvolvimento, ofertado a povos e comunidades tradicionais a partir do *campus* da UFPA em Altamira; a reserva de vagas para povos indígenas e comunidades tradicionais na UFPA a partir de 2010; a oferta pela UFPA de um curso de aperfeiçoamento em produção de material didático voltado para a diversidade sociocultural, entre os anos de 2010 e 2011, na modalidade a distância e voltado para professores da rede básica de ensino público.

<sup>34</sup> A maior parte do material produzido no âmbito das oficinas pedagógicas ainda é de acesso restrito, mas algumas publicações foram feitas e distribuídas em escolas municipais e estaduais, indígenas e não-indígenas, no Território. Entre as publicações pode-se citar: Mastop-Lima e Beltrão (2009); Beltrão e Fernandes (2010) e Fernandes (2010).

projetos de educação formal que cada povo indígena constrói para si no TSP, tendo eles de tempos em tempos de recomeçar várias vezes seus projetos.

Ainda que as reivindicações feitas pelos povos indígenas que devem ser atendidos pela secretaria estadual de educação não sejam de pronto conseguidas, o fato de ter um órgão para o qual recorrer facilita a mobilização política deles e permite continuidade nos pontos em questão ou disputa neste campo. Conversando com Rosani Fernandes, que assessorava a escola *Tatakti Kyikatêjê* até 2010, ela relatou que com a SEDUC também existem problemas: o órgão demora a criar as escolas; tem resistência aos calendários letivos específicos de cada povo indígena; é lenta na contratação de professores, entre outras coisas. Ao comentar essas críticas na entrevista com a Sra. Irene, ela concordou com as mesmas, dizendo que o problema é que “... a SEDUC pensa a diversidade e dignifica, mas não a pratica...”

Em relação aos agricultores, ouvi representantes da FETAGRI e do MST acerca da situação da educação no Território, do ponto de vista de cada movimento social do campo. Em entrevista concedida a mim pelo presidente da FETAGRI, o senhor Francisco de Assis Solidade (conhecido como De Assis), a principal preocupação da Federação gira em torno da não existência de escolas nos assentamentos, fato apontado por De Assis como uma das causas para a venda ou abandono dos lotes, uma vez que os pais buscam educar seus filhos e/ou a si mesmos.

Segundo De Assis, as escolas, quando existem nos assentamentos, nem sempre estão em boas condições: faltam carteiras e quando chegam, em geral, são as que a cidade descartou; as escolas são cobertas com palha ou telha Brasilit – telhas anteriormente confeccionadas com amianto, material tóxico, que hoje está proibido na fabricação delas. Para que tivéssemos ideia do problema, De Assis disse que em uma das vistorias realizadas pela FETAGRI, verificou-se que, de 30 escolas, somente seis (6) não eram cobertas com telhas Brasilit. Muitas escolas, ainda, não possuem estrutura própria, funcionam nas associações, e o que era para ser temporário acaba por se tornar permanente.

O ensino médio nos assentamentos vinculados à FETAGRI é, ainda de acordo com o dirigente desta organização, o problema mais gritante acentuado por ele, o “gargalo” para o movimento, porque impede o complemento dos estudos e sua consecução naquilo que é o objetivo da instituição: a formação profissional dos seus membros. Para citar um exemplo da situação complicada que é o ensino médio, De Assis referiu o caso de Conceição do Araguaia (município que não faz parte do Território Sudeste Paraense, mas pertence à área de atuação da FETRAGRI), que conta com apenas duas escolas estaduais para a zona rural, o que



demonstra que o Estado esquece-se das distâncias geográficas entre um lugar e outro, as dificuldades financeiras pelas quais passam estas comunidades, as deficiências no transporte, o que gera um círculo vicioso em torno dos problemas já existentes.

O problema com o ensino médio é também verificado pela dirigente do MST entrevistada, a Sra. Maria Raimunda César de Oliveira. Segundo ela, o problema maior é com o ensino médio, promovido pela SEDUC de forma modular, pois os professores vêm sem nenhuma formação para compreender a realidade na qual estão se inserindo. O número de alunos é alto, varia entre 6.000 e 605.000 em todas as áreas em que atua o MST, público que precisa ser olhado de maneira diferenciada, posto que assim se constitui.

A metodologia de trabalho nas escolas ligadas à FETAGRI ou ao MST é a da alternância, que consiste em períodos em sala de aula e períodos nos lotes agrícolas que moram as famílias dos estudantes, um pouco para suprir a ausência do Estado e as demandas locais, em consequência dos problemas existentes, mas também pelas próprias características das atividades desenvolvidas nestas regiões.

Para a tentativa de resolução da falta de oferta dos ensinos fundamental e médio, a FETAGRI tem estabelecido parceria com o INCRA, por meio do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), para a criação do ensino médio técnico e curso de nível superior para aquela região. Uma importante conquista do movimento sindicalista rural na região em relação ao ensino médio foi a fundação, em 1996, da Escola Família Agrícola de Marabá (EFA), que atende a filhos de assentados da reforma agrária de cerca de 20 municípios da região. Além disso, segundo De Assis, a FETAGRI obteve avanços no ensino fundamental e está desenvolvendo dois cursos de alfabetização, um com a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e outro com o PRONERA.

A diferença entre a educação ofertada pelo PRONERA e pela Secretaria de Educação do Estado (SEDUC) ou pela Secretaria Municipal de Educação (SEMED) é algo também referido pela Sra. Maria Raimunda, que afirma que pelo PRONERA o processo e o resultado da educação são melhores. Isso, segundo ela, havia sido constatado inclusive por meio de exames aos que participaram destes diferentes ambientes de educação.

Este fato, de acordo com Maria Raimunda, deve-se à própria maneira como os órgãos oficiais organizam o ensino. Os professores ficam, por exemplo, até dois meses na escola trabalhando todo o conteúdo do ano letivo, o que dificulta a aprendizagem dos alunos envolvidos no processo educacional. Para ela, a educação do campo exige um regime de

trabalho diferente, e desta forma “... é difícil para ele [o professor] criar vínculo com o grupo, a vida das pessoas e da comunidade...”.

O trabalho com a educação no MST, conforme declarou a Sra. Maria Raimunda, inicia-se na Educação de Jovens e Adultos (EJA), com vistas a sanar o problema de defasagem da educação oficial e hoje abrange educação infantil, ensinos fundamental e médio, com parte do material didático utilizado sendo construído por professores ligados ao MST, com adequação a cada realidade.

O MST conta com número que varia entre 220 e 230 “educadores” em todas as áreas, até 2009, sem referir os do ensino médio enviados pela SEDUC, e os do ensino superior, cujo processo de participação é outro. Vale atentar que a Sra. Maria Raimunda fala de educadores e não de professores, compreensível se lembrarmos que está falando em formação integral e não apenas de escolarização formal.

A proposta do MST agora é, de acordo com a Sra. Maria Raimunda, a de fazer a experiência do ensino integral, com atividades diversas como música, dança, criação de pequenos animais, agricultura, afora as atividades contidas no processo educacional convencional; ou a de virem alguns dias da semana para a escola, mas ficarem o dia todo, como: segunda, terça e quarta, ensino de 5<sup>a</sup> a 8<sup>a</sup>, o dia inteiro; quinta, sexta e sábado, ensino de 1<sup>a</sup> a 4<sup>a</sup>; e no meio trabalhar a educação infantil. Propostas pensadas com o intuito de facilitar a vida e o processo de educação/formação das crianças de forma geral e de suas famílias também, conforme sua fala.

Hoje, uma atividade que era experiência anteriormente, de diário de campo na escola, tem tido resultados positivos, posto que incentiva as crianças a escrever sobre o seu dia, enfatizando a escola a posteriormente realizar a leitura do escrito, o que tem permitido às crianças, além do treinamento da escrita e leitura, a reflexão sobre as atividades e o meio na qual estão inseridas.

Mesmo conseguindo assegurar minimamente a oferta dos ensinos fundamental e médio nas aldeias e assentamentos, os movimentos sociais do campo e indígenas ainda enfrentam o problema da falta de professores, assim como a falta de formação cultural e políticas para os professores “de fora” desses movimentos.

Para De Assis, a falta de professores é consequência da baixa gratificação oferecida aos que vêm para a zona rural, o que resulta em uma defasagem em relação ao número de professores proporcionalmente ao número de alunos, além da falta de qualificação dos

primeiros. Muitos inclusive acabam abandonando o trabalho em virtude das condições de realização dele ou da não adaptabilidade aos assentamentos.

Um pouco para suprir tais problemas e as demandas existentes, a FETAGRI, de acordo com De Assis, tem trabalhado no sentido de formar o seu próprio pessoal, do movimento, para estar realizando estas atividades, incentivando o voluntariado quando necessário.

Porém, essa ação envolve um conjunto de outras que para se realizarem necessitam da participação governamental, como, por exemplo, assegurar os níveis de ensino fundamental e médio nos assentamentos e a parceria para a realização dos cursos em nível superior nas áreas de atuação da FETAGRI, tais como agronomia e pedagogia. E, em quaisquer das situações, garantir o pagamento dos professores e sua qualificação, nos polos onde atuam.

Alguns povos indígenas, por exemplo, tomaram para si algumas das responsabilidades que deveriam ser do Estado, como forma de fazer valer seus projetos de educação. Foi o que aconteceu nas duas escolas indígenas registradas na 4ª URE em que hoje, depois de muitas discussões, a seleção, o treinamento, o acompanhamento, a avaliação, a adaptação do currículo e a dispensa dos professores, quando necessário, são realizados pelos próprios indígenas. Depois de feita a seleção, eles solicitam a contratação à SEDUC, via 4ª URE, assim como quando há necessidade de dispensa. No entanto, este processo nem sempre é fácil como possa parecer ao primeiro momento, pois muitos dirigentes de escolas indígenas esbarram em dificuldades burocráticas para a contratação de professores selecionados e às vezes treinados por eles (Fernandes 2010).

Esta estratégia de ação é também verificada em alguns movimentos sociais do campo no TSP, como o MST. Em entrevista concedida a mim, a Sra. Maria Raimunda disse que em relação aos professores que atuam nas escolas dos assentamentos e acampamentos, o movimento pressiona as secretarias municipais e estaduais de educação para a contratação de professores militantes do movimento, a fim de que possam influenciar a organização da escola junto aos demais professores que não são do movimento, e desta forma dar um tom diferenciado à educação formal realizada. Este enfrentamento também ocorre em relação ao reconhecimento das escolas, pois segundo ela, eles primeiro estruturam as escolas e a partir do funcionamento dela é que buscam o reconhecimento legal delas junto às secretarias de educação.

Os procedimentos adotados por estes movimentos sociais são necessários, segundo os representantes dos mesmos, porque o currículo unificado imposto pela SEDUC não dá conta

das especificidades existentes nas aldeias e nos assentamentos, como, por exemplo, o ensino da língua nativa; a vida na aldeia ou no assentamento como parte do processo educacional.

Pela experiência que tenho em diferentes aldeias no Território Sudeste Paraense e em outros municípios que não o compõem, como, por exemplo, o de Redenção, pude observar que em geral o que acontece é que os professores não-indígenas que trabalham nas aldeias moram em cidades próximas a elas, não recebem treinamento antropológico seja pelo município seja pelo estado que os contrata nem antes e nem durante o trabalho realizado, e passam a semana nas aldeias, indo para as suas casas aos finais de semana. Na aldeia Sororó, por exemplo, o que mais acontecia era que os professores não-indígenas enfrentavam muita dificuldade ao ficar na aldeia durante a semana, principalmente do ponto de vista cultural, sentindo falta do que lhe é familiar e não se adaptando à cultura *Aikewára* ou procurando adequá-la conforme a cultura não-indígena e isso gerava problemas quanto à quantidade de dias letivos, entre outras coisas. Era comum que os professores não-indígenas acabassem as atividades letivas às quintas-feiras para às sextas poderem se deslocar para suas casas e só retornar na segunda-feira ou na terça, quando então retomavam as aulas.

O envolvimento com a realidade dos povos indígenas e a dedicação ao trabalho, como cita a Sra. Irene, acabam comprometidos por esta dinâmica. Há que se considerar que a falta de treinamento e mesmo de acompanhamento antropológico para os professores não-indígenas que trabalham nas aldeias traz danos tanto para eles quanto para os indígenas, que não têm suas reivindicações por educação diferenciada atendidas de forma satisfatória. O professor não-indígena por sua vez, perde uma oportunidade ímpar de aprender e ensinar a fazer educação diferenciada, que seja apropriada também politicamente pelo povo com o qual trabalha.

Além dos problemas até aqui relatados em relação à educação escolar em aldeias e assentamentos rurais no TSP, outro problema levantado pelos movimentos indígenas e do campo é o transporte escolar. A questão é que não há transporte coletivo para levar os estudantes das aldeias ou dos assentamentos para as cidades, nos casos em que não há escola nas aldeias ou mesmo quando não são ofertados todos os níveis de ensino; e o mesmo acontece em relação aos estudantes que saem dos assentamentos para estudar nas cidades próximas a eles.

Esta questão, no ponto de vista da diretora da diretora da 4ª URE, “... é um problema da cidade...”, é o município que deve arcar com o transporte escolar, como se fosse a contrapartida da prefeitura em virtude das aldeias e assentamentos localizarem-se em

determinados municípios. O Estado não se envolve no assunto, assim como em nenhum outro que implique relação com as Secretarias Municipais de Educação (SEMED), de acordo com o conhecimento da diretora sobre o assunto. Em vista da falta de acordo entre município e estado, os povos indígenas acabam providenciando eles mesmos o transporte escolar, e os agricultores, utilizam os famosos paus-de-arara, caminhonetes particulares muitas vezes usadas para coleta de leite nos assentamentos. Alguns povos indígenas no TSP possuem micro-ônibus ou mesmo ônibus, como é o caso dos *Parkatêjê*.

No que tange ao ensino superior para indígenas e assentados, a luta dos movimentos sociais do campo e dos movimentos indígenas tem resultado em conquistas significativas para a garantia de educação diferenciada, com oferta de cursos por diferentes instituições de ensino. A partir do *campus* da UFPA em Marabá, por exemplo, foram e estão sendo ofertados cursos aos movimentos sociais do campo tais como o de Agronomia; Pedagogia e Educação do Campo, além de duas vagas reservadas em cada curso para povos indígenas; o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), a partir do seu *Campus* Rural de Marabá (CRM) oferece cursos técnicos e de graduação para povos indígenas e para agricultores, entre eles estão: Agricultura Camponesa com ênfase em Agroecologia; Técnico em Agroecologia; Técnico em Agropecuária; Licenciatura Plena em Educação do Campo – PROCAMPO.<sup>35</sup> O curso técnico em Agroecologia é voltado para os povos indígenas que estão no Território Sudeste Paraense e é integrado ao ensino médio para os povos indígenas; o curso teve início em 2009 e a metodologia empregada é também a da alternância. Além dessas, outra conquista dos movimentos sociais indígenas, do campo e dos demais povos tradicionais foi a criação, em 2010, do Curso de Bacharelado em Etnodesenvolvimento, ofertado pela UFPA a partir do *Campus* universitário de Altamira.

Algo que precisamos atentar em relação ao exposto é que frente aos problemas enfrentados pelos movimentos indígenas e do campo, os procedimentos adotados por esses sujeitos para a solução dos problemas são mais do que estratégias, são, conforme a definição de Almeida (2008) citada anteriormente, processos de territorialização e de construção de suas identidades.

---

<sup>35</sup> O Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo (PROCAMPO) é um programa do governo federal criado em 2009 que fomenta a implementação de cursos superiores em licenciatura em educação do campo nas instituições públicas de ensino, tendo como público-alvo os educadores que queiram atuar nas escolas rurais, nos anos finais do ensino fundamental e do ensino médio.

A luta pela terra vai muito além da terra em si, já que depois dela conquistada várias pessoas lá estarão vivendo; e elas não precisam apenas de um lugar para morar, exercer atividades tradicionais ou não, reproduzir-se fisicamente. A terra é um elemento fundamental para a construção dos territórios indígenas e dos agricultores vinculados ao MST e à FETAGRI, é a partir de onde eles podem também por meio da educação diferenciada alimentar seus projetos de grupos socialmente diferenciados, criar e recriar suas culturas e modos de vida.

### 3.2.3. O campo da saúde

O campo da saúde é aqui tomado não no sentido de fazer uma discussão exaustiva acerca do tema entre povos indígenas e agricultores familiares, mas no sentido de apresentar as principais problemáticas apontadas pelos sujeitos da pesquisa em relação ao tema, e naquilo que eles elegem como relevante para a garantia de direitos que lhe possibilitem se manter enquanto grupos socialmente diferenciados. O foco aqui é mais em como se dão as interações entre esses sujeitos sociais e o Estado neste campo.

A cidade de Marabá é, no Território Sudeste Paraense, uma das referências para atendimento de casos mais graves de doenças, e no Território havia, até 2010, 410 estabelecimentos de saúde, públicos e particulares, que atendem casos de baixa, média e alta complexidade (LASAT/SDT 2010). Alguns hospitais e clínicas particulares possuem convênios com empresas cujas atividades impactam territórios indígenas e, por este motivo, atendem pessoas indígenas. O atendimento em geral não é diferenciado, embora isso acarrete às vezes problemas tanto para os pacientes indígenas como para os não-indígenas. Em Marabá, a instituição responsável pelo atendimento aos povos indígenas em relação à saúde é a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).

De acordo com as informações coletadas por mim e por Francilene Parente na FUNASA, em 2009,<sup>36</sup> o órgão atende às etnias Xikrín; *Aikewára*; Parkatêjê; Kyikatêjê; Akrãtikatêjê; Guarani; Guajajara e Atikum, mas além destas, outras etnias são atendidas tendo em vista o fluxo entre as aldeias. Entretanto, como a FUNASA tem uma quantidade

---

<sup>36</sup> Entrevista realizada no dia 10.02.2009, com quatro enfermeiros da FUNASA e com o então diretor da instituição, o Sr. Jaques Cardoso Moreira, que quase não ficou na sala. Optei por não revelar aqui as identidades dos enfermeiros e enfermeiras entrevistados.

determinada de vacinas, por exemplo, por aldeia, os enfermeiros têm de utilizar alguns critérios para não deixar de atender à etnia em que realizam o acompanhamento, pois o número de vacinas depende dos registros feitos em momento anterior. Assim, os que passam pela aldeia só são registrados após seis meses de estada; os que não ficam após este período são registrados como famílias ausentes – o que gera alguns incômodos posto que a quantidade de materiais com que trabalham na FUNASA sempre corresponde ao número de pessoas que estão naquele momento nas aldeias, de acordo com informações dos enfermeiros entrevistados.

As aldeias na região dividem-se entre as que são atendidas somente pelo sistema público de saúde e as que, além desse, contam com a rede privada de atendimento, como é o caso das etnias Xikrín, Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrãtikatêjê, por exemplo, que possuem o mesmo plano de saúde que a VALE disponibiliza aos funcionários da empresa. Mas, para os enfermeiros, não há muita diferença no atendimento entre um e outro, a não ser se o caso for de alta complexidade.

Os Xikrín ainda contam com o apoio da FUNASA quando necessitam vir para a cidade a tratamento de saúde, o que é (ou deveria ser) estendido a todos os demais indígenas, muito embora nem sempre isso ocorra, mas que não é quase utilizado pelos Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrãtikatêjê, por opção própria, de acordo com os entrevistados.

Segundo os enfermeiros, os casos que mais acometem os indígenas com os quais trabalham são: verminoses, parasitoses, doenças diarreicas e respiratórias. O serviço funciona de maneira relativamente rápida pelo SUS, pois a FUNASA conta com um laboratório para exames básicos e isso facilita muito o atendimento. Entretanto, se levarmos em consideração as denúncias veiculadas nos meios de comunicação e nas falas dos indígenas com os quais temos contato, a situação não é tão parecida quanto disseram os enfermeiros entrevistados.

Os enfermeiros denunciaram que, na verdade, alguns municípios mesmo recebendo o Incentivo para Assistência Ambulatorial, Hospitalar e de Apoio Diagnóstico à População Indígena (IAPI) para atenderem aos indígenas, não o fazem, e isso sobrecarrega o trabalho da FUNASA, o que aparenta ser uma justificativa às denúncias constantes acerca do serviço prestado pela FUNASA.

Ainda segundo os enfermeiros, toda aldeia tem um sistema de radiofonia e algumas têm telefone. Há um “horário da saúde” no rádio, 9h e 17h, e sempre que ocorre qualquer coisa

são informados pela técnica que está na aldeia e/ou pelo agente indígena de saúde (AIS) que contacta a FUNASA.

Pela FUNASA há uma equipe multiprofissional que atua nas aldeias, composta por: AIS, agente indígena de saneamento (AISAN), técnico de saúde e os três enfermeiros citados. Mas esta equipe deveria ser composta por: médico, enfermeiro, dentista, psicólogo, assistente social, AIS, AISAN e técnicos de saúde, de acordo com os entrevistados. Isso prejudica o atendimento e comprova a denúncia feita a nós pelo antropólogo da Procuradoria da República/Ministério Público, Sr. Waldenir Bernini, em entrevista concedida no dia 05.02.2009. Segundo o antropólogo, “o modelo de saúde da FUNASA não é adequado. Não tem nenhum médico contratado para a Região do Guamá/Tocantins (GUATOC), no Distrito de Saúde Indígena (DSEI). Além da descontinuidade no atendimento.” Além disso, há, segundo o antropólogo, o agravante de que a FUNASA tornou pública uma portaria que não autoriza o atendimento dos indígenas na cidade ou fora da aldeia – que, de acordo com Waldenir estavam em número de 280 em 2009 –, o que tem gerado uma série de problemas com esta instituição junto à Procuradoria que tem entendimento diferenciado frente ao mesmo problema.

Conforme declararam os enfermeiros da FUNASA entrevistados, o que também contribui para este cenário é o fato de que a contratação dos profissionais que atuam nas aldeias não é feita pela FUNASA, mas terceirizada através da Associação dos Povos Indígenas do Tocantins (APITO) que, segundo uma das enfermeiras, limitou sua atuação a isso na região.

Além do mais, segundo a enfermeira que tem mais tempo no atendimento na FUNASA, não existe nenhum treinamento aos enfermeiros e técnicos para trabalhar com saúde indígena. São treinados apenas nos programas de saúde do Governo Federal.

Ao contrário do que a maioria das pessoas pensa, “... a aceitação dos programas é muito boa hoje...”, de acordo com um dos enfermeiros. Complementando, os enfermeiros informam que “... eles [os indígenas] têm resistência quando não vêm a doença...”, o que não é algo exclusivo dos povos indígenas, posto que foi verificado em outras populações com agravos os mais diversos possíveis, como por exemplo dengue, HIV e outras tantas, conforme bibliografia disponível.



HIV/AIDS é um dos programas que a FUNASA trabalha nas aldeias, além do planejamento familiar, os enfermeiros informaram que, ao longo da atuação nas aldeias, os casais podem até escolher um método, mas quem decide se será usado ou não são os pais destes, e demonstra por onde “caminham” as dificuldades que enfrentam no trabalho realizado. E a aceitação varia de acordo com o uso da língua materna, sendo “... os menos *aculturados* os melhores para trabalhar que os que têm mais contatos com os brancos...”, de acordo a enfermeira entrevistada.

Pelo que pude observar nos 10 anos de experiência de campo entre os povos indígenas no Território Sudeste Paraense, a questão do contato mais ou menos frequente dos indígenas com os não-indígenas é algo que gera muitos problemas para os indígenas que têm sua identidade étnica proporcionalmente desconhecida pelos não-indígenas à medida que apresentam maior domínio dos códigos da sociedade não-indígena. No caso dos funcionários da FUNASA e mesmo da FUNAI, o indígena *aculturado* é aquele que tem mais contato com os não-indígenas, que sai mais das aldeias, que se relaciona afetivamente ou sexualmente com mulheres não-indígenas, não participa ativamente das atividades cotidianas e rituais nas aldeias. Mas a estas pessoas os dois órgãos ainda reconhecem o fato de serem indígenas, o que não acontece àquelas que moram nas cidades, que nem são reconhecidas como indígenas pelos dois órgãos, por isso a FUNASA não atende aos indígenas que moram nas cidades.

Em relação aos agricultores no Território Sudeste Paraense, como citado anteriormente, eles se deslocam dos assentamentos em casos mais graves ou para Marabá e Parauapebas ou para as referências que têm das regiões de onde migraram, até mesmo pelo fato de nos locais de origem eles podem dispor de uma rede de parentesco para auxiliar quanto à hospedagem e alimentação, por exemplo. No caso dos agricultores do PA Belo Horizonte, o mais comum é os mesmos se deslocarem para o atual estado do Tocantins ou então para Goiânia.

Segundo dados do PTDRS, existe, por parte dos movimentos sociais do campo no Território a reivindicação de que o Estado promova a coleta de resíduos sólidos nos assentamentos, que haja investimento em saneamento básico, em tratamento de esgoto e água potável. Além disso, problemas como os relativos à violência seja contra as mulheres, seja contra as lideranças políticas nos assentamentos; o atendimento aos usuários de drogas e o combate à prostituição, sobretudo em casos de assentamentos mais próximos às cidades foram apresentados ao Estado pelos movimentos sociais do campo, no 21º Grito da Terra Brasil.

Outra questão enfrentada pelos movimentos sociais do campo e que traz sérios problemas de saúde aos agricultores assentados é o uso de agrotóxicos pelos mesmos. A questão da saúde entre os agricultores familiares está diretamente relacionada à forma de preparo e uso da terra, e tratamentos dos produtos até a colheita. Não se pode discutir saúde sem levar em conta o campo das atividades produtivas. Assim como entre os povos indígenas, a melhoria dos serviços de saúde entre os agricultores familiares é um meio para se ter vida de qualidade em suas terras e territórios e de manter a própria existência deles enquanto povo e grupos socialmente diferenciados.

### **3.3. Etnodesenvolvimento, autonomia e o campo das ações de desenvolvimento**

A noção de etnodesenvolvimento, segundo autores como Antonio Carlos de Souza Lima, Maria Barroso- Hoffmann e Sidnei Clemente Peres (2002); Souza Lima e Barroso- Hoffmann (2002); Gilberto Azanha (2002); Paul Little (2002) e Ricardo Verdum (2006), tem seus antecedentes históricos no pós-segunda guerra mundial, quando então se discutia mundialmente o tema do desenvolvimento econômico e a descolonização das nações na África, na Ásia e no Caribe; época, de acordo com Little (2002), em que os países foram divididos em três grandes blocos: Primeiro Mundo (países industrializados e de economia capitalista; Segundo Mundo (países que estavam sob o domínio da União Soviética) e Terceiro Mundo (países considerados “subdesenvolvidos” ou “em vias de desenvolvimento”).

Azanha (2002) informa que a partir de críticas feitas à noção de desenvolvimento reduzida à industrialização, realizadas principalmente por sociólogos e economistas, procedeu-se, nos anos 1970-80, à qualificação do termo *desenvolvimento*. Foi, de acordo com autor, a partir deste esforço que foram criados conceitos como os de “desenvolvimento dependente” e “desenvolvimento sustentável”, sendo que o primeiro discutia autonomia, mas mantinha o processo de industrialização como o “principal agente da *mudança social*” (2002: 30. Itálico do autor.); e o segundo, defendia que parte da riqueza produzida a partir de processos industriais e tecnológicos deveria ser reinvestida na reposição e conservação de recursos naturais, o que lhe conferiria o caráter de “sustentável”.

No cenário mundial, segundo Verdum (2006), três acontecimentos marcaram a história da elaboração e disseminação da noção de etnodesenvolvimento: o Simpósio sobre “Fricção Interétnica na América Latina”, realizado em Barbados em 1971, que teve como resultado a

elaboração do documento que tratava sobre a situação dos povos indígenas na América Latina e que ficou conhecido como *Declaração de Barbados*; o Simpósio “Movimentos de Liberação Indígena na América Latina”, também realizado em Barbados em 1977, a partir do qual se produziu a *Declaração de Barbados II*; e a “Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio em América Latina”, evento realizado em San Carlos da Costa Rica, em 1981, em que se produziu a *Declaração de San Carlos*.<sup>37</sup> Esta última, segundo o autor, é onde está explícita a reivindicação do etnodesenvolvimento enquanto um “direito dos povos indígenas e um dever dos Estados nacionais.” (2006: 72). Além dos documentos e eventos citados por Verdum, Azanha (2002) destaca a publicação, em 1987, do Relatório Brudtland como o documento que “consolidou o desenvolvimento sustentável como politicamente correto.”, sendo que o lucro e o mercado continuariam sendo o principal fator para o “bem-estar social”.

Data deste período histórico, os autores citados, as duas mais importantes referências quanto à elaboração da noção de etnodesenvolvimento: Rodolfo Stavehagen e Guillermo Bonfil Batalla. Estabeleceria-se então, de acordo com a leitura de Azanha sobre Stavehagen, a ideia do “*desenvolvimento* que mantém o *diferencial* sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua *etnicidade*.” (2002: 31. Itálicos do autor.). Nas palavras de Stavehagen, etnodesenvolvimento “...significa que uma etnia autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses...” (1984: 57). De acordo com Verdum (2006), a noção de etnodesenvolvimento formulada por Stavenhagen implica, conforme propõe Bonfil Batalla, que

“...as comunidades sejam efetivamente gestoras do seu próprio desenvolvimento, que a elas seja garantido o direito de formar seus quadros técnicos (engenheiros, professores, médicos, etc.) e estruturar e gerir as unidades político-administrativas responsáveis pela gestão dos seus territórios.” (2006: 73)

A discussão acerca do etnodesenvolvimento foi tomada por quadros do Banco Mundial nos anos 1990, conforme Souza Lima et al. (2002), marcando outra característica do processo

---

<sup>37</sup> O primeiro evento foi organizado, de acordo com Verdum (2006), pelo Instituto Etnológico da Universidade de Berna e patrocinado pelo Programa para Combater o Racismo e pela Comissão de Assuntos Internacionais do Conselho Mundial das Igrejas; o segundo evento foi organizado por Georg Grunberg e pelo Centro de Documentación de América Latina de México (CADAL), também apoiado pela Comissão de Assuntos Internacionais do Conselho Mundial das Igrejas; a terceira reunião foi patrocinada pela Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

de construção de etnodesenvolvimento de um povo indígena que é a parceria com agências de fomento, nacionais e/ou internacionais. Essa movimentação no plano internacional acerca do etnodesenvolvimento repercutiu no cenário indigenista brasileiro, ainda de acordo com os autores, com o estabelecimento de parcerias entre as organizações e associações indígenas e as universidades públicas, influenciando um novo modelo de formação acadêmica, sobretudo a partir da criação de pós-graduações criadas a partir de recursos da Fundação Ford e de agências brasileiras como a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES), o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP). Além das agências de fomento nacionais e/ou internacionais e dos profissionais formados para trabalhar com etnodesenvolvimento, os povos indígenas também contavam com a atuação destes profissionais também a partir de Organizações Não-Governamentais (ONGs) voltadas para o campo indigenista.

Como princípios básicos para o etnodesenvolvimento encontravam-se, de acordo com Stavenhagen:

“...objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, atividades mais participativas” (1984: 18-19).

Podemos ver estes princípios básicos como norteadores das ações dos *Aikewára* e dos agricultores do PA Belo Horizonte, descritas anteriormente, ao lutarem por terras, ao construírem seus territórios, procurando garantir frente ao Estado o direito à educação diferenciada, a quadro de pessoal especializado, a formarem seus próprios quadros técnicos, entre outras coisas. A partir da experiência entre estes e outros grupos socialmente diferenciados, entendo o etnodesenvolvimento o processo pelo qual povos e comunidades tornados vulneráveis e invisíveis no âmbito da sociedade mais ampla se instrumentalizam, lutam e se organizam politicamente pela conquista e valorização de direitos diferenciados relativos à autonomia, à reprodução física, social, cultural e econômica.

A autonomia cultural almejada por esses sujeitos sociais, o que eles querem enquanto projeto futuro de sociedade deve ser, segundo Little, o “guia principal para o estabelecimento das condições necessárias para a implementação do etnodesenvolvimento.” (2002: 40).

Autonomia, principalmente no caso dos povos indígenas, é na maioria dos casos vista pelo Estado enquanto uma ameaça à soberania nacional, mas nos lembra Little, a partir das

considerações de Bartolomé, “...que o cerne da questão da autonomia está na manutenção (ou reconquista, se for o caso) de um alto grau de controle sobre a tomada das decisões que afetam o grupo étnico local.” (2002: 41). De acordo com Luciano,

“[o]s povos indígenas do Brasil nunca reivindicaram soberania política diante do Estado-nação dominante. Eles propõem a transformação do Estado unitário e homogêneo em Estado plural e descentralizado, o qual possibilite em seu interior a existência e o desenvolvimento de espaços de autonomia e de interdependência justos e equitativos, espaços estes capazes de impulsionarem a conformação de um Estado plurinacional indispensável para os povos indígenas que não podem seguir excluídos da vida política, econômica e cultural do país. (2006: 95)

Em relação aos agricultores, como vimos no item acerca da identidade, a autonomia nas definições expostas aparece como sendo algo relativo. Para os autores que estudaram o que seriam sociedades camponesas a questão da autonomia parece ser marcada como interdependência apenas, uma vez que entre os agricultores a parceria estabelecida entre agentes e agências de desenvolvimento, Estado e agricultores parece estar mais institucionalizada. Embora não aparece de maneira explícita no discurso das lideranças políticas dos agricultores familiares entrevistados, nem na fala dos agricultores do PA Belo Horizonte, a autonomia percebida nas entrelinhas do discurso e da ação não é apontada enquanto uma ameaça à soberania nacional.

A meu ver, a autonomia entre os agricultores ou quando se trata de sociedades camponesas parece estar contemplada pela “sustentabilidade” buscada com o desenvolvimento. Ao ouvirmos os representantes dos movimentos sociais do campo no Território Sudeste Paraense, no entanto, pudemos perceber que o movimento de construção de identidade política e coletiva de agricultor familiar segue princípios apontados por Stavenhagen (1984) ao falar de etnodesenvolvimento, há um movimento pelo menos de se discutir do que se trata tal “sustentabilidade” e, para além disso, os movimentos ou mesmos grupos de agricultores como é o caso dos do PA Belo Horizonte tomam decisões de estar à frente de processos que levem ao desenvolvimento não apenas econômico, mas também em relação à educação e à saúde, por exemplo.

Nos últimos anos o investimento dos movimentos sociais do campo em estabelecer parcerias com órgãos e instituições de ensino para a formação de quadros técnicos oriundos tanto do interior destes movimentos, quanto entre as pessoas que eles representam, tem ganhado força cada vez maior. Mesmo se esta capacitação não se traduz de maneira mais formal como a oferta de curso técnico ou superior, ela é uma prática também internalizada por instituições que prestam assistência e assessoria técnica aos assentados, ofertando localmente

cursos e oficinas que possam instrumentalizar os agricultores em relação às suas demandas. Claro que há diferentes realidades de atuação entre agentes de desenvolvimento e agricultores, que são também conhecidas sob o nome da participação, mas o que me chama a atenção é que esta é uma dimensão do desenvolvimento que norteia a atuação governamental ou não com os agricultores.

Falar em desenvolvimento com identidade é uma raridade mesmo entre os agentes e agências de desenvolvimento que trabalham com os agricultores, até porque, segundo a maioria dos técnicos agrícolas e/ou agrônomos com os quais trabalhei ao longo destes 10 anos na região, há uma dificuldade em ver os agricultores enquanto grupo social diferenciado, como eles conseguem ver em relação aos povos indígenas. Mas também há aqueles que, em trabalhando tanto entre os agricultores quanto entre os indígenas, afirmam que “tirando a questão da língua e de alguns costumes, o índio é igual ao ‘nosso’ caboclo, ele em nada se diferencia”.

O técnico que me falou isso representa o pensamento dominante entre a maioria dos técnicos seja de nível superior ou não que trabalha com os povos indígenas naquela região. Temos então dois problemas para que aconteça desenvolvimento com identidade no Território Sudeste Paraense: de um lado, os povos indígenas que têm uma identidade reconhecida enquanto diferenciada para alguns elementos, mas que em nada é diferenciado do não-indígena que está no meio rural em relação a atividades produtivas, às formas de produzir, ao que produzir, às formas de aprender e ensinar, às formas de lidar com a saúde; de outro lado, temos os agricultores, que têm uma identidade política e coletiva reconhecida pelos de fora, mas que não são diferenciados pelos mesmos enquanto grupos que tenham especificidades em relação a esta identidade.

### **3.3.1. O campo das ações de desenvolvimento**

O Estado brasileiro, desde a década de 1930, passou a ter interesse na região Norte do país pela sua importância econômica, vista como uma região de grande potencial para a instalação de atividades industriais que contribuíssem para o desenvolvimento econômico do Brasil (Hébette 2004), tendo como referência os polos industriais formados nas regiões sul e centro-sul. De acordo com Hébette (2004), nos anos que seguiram à Segunda Guerra Mundial se definiram as bases do desenvolvimento econômico brasileiro vinculado às economias das

grandes potências ocidentais. Foi no governo de Juscelino Kubitschek (1955-60), em 1956, que o Brasil passou a integrar como país-membro a recém-criada *International Finance Corporation* (IFC), membro do Grupo Banco Mundial. Atualmente, a IFC é considerada em todo o mundo como “a maior instituição de desenvolvimento global focada exclusivamente no setor privado nos países em desenvolvimento.”<sup>38</sup>

De acordo com Hébette (2004), o interesse na Amazônia se dava também pelo fato de que durante a Segunda Guerra Mundial o Estado brasileiro enfrentou muitos problemas de comunicação entre a região e o restante do país, correndo o risco de um isolamento dela, o que acabou virando assunto de segurança nacional, e foi sob a égide da segurança nacional e do desenvolvimento econômico que a região foi aberta então ao capital nacional e estrangeiro, sobretudo no que dizia respeito aos recursos minerais e energéticos. Datam das décadas de 60 e 70 do século XX a criação de órgão estatais voltados para o conhecimento dos recursos naturais e energéticos da região: Comitê Coordenador dos Estudos Energéticos da Amazônia (1968), sob a responsabilidade das Centrais Elétricas do Brasil-ELETROBRÁS e posteriormente Centrais Elétricas do Norte do Brasil-ELETRONORTE (1973); Companhia de Pesquisas de Recursos Minerais-CPRM (1969); Projeto Radar da Amazônia-RADAM (1970) (Hébette 2004).

Ainda segundo o autor, o Estado brasileiro estimulou a instalação de empresas estatais - entre elas a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) - e estrangeiras na região amazônica por meio de incentivos fiscais e da implantação de grandes obras de infraestrutura, como a abertura de estradas, interligando a região às demais regiões do país. As descobertas feitas das ocorrências minerais na região levaram à criação das “províncias minerais” em Itaituba e Carajás, na Serra dos Carajás, de onde a CVRD extraía grande volume de ferro (Hébette 2004), atividade esta intensificada a partir da criação do Programa Grande Carajás (PGC), em fins dos anos 1970 (Becker 1994).

De acordo com Becker (1994), com a criação do PGC o Estado brasileiro configurou a estratégia de desenvolvimento para a região e para o país, sob a justificativa de que havia necessidade de desenvolver um projeto de escala nacional que explorasse de forma ordenada e sistemática os recursos naturais da região e dessa forma gerar divisas para o país que

---

<sup>38</sup>Disponível em: [http://www1.ifc.org/wps/wcm/connect/corp\\_ext\\_content/ifc\\_external\\_corporate\\_site/about+ifc](http://www1.ifc.org/wps/wcm/connect/corp_ext_content/ifc_external_corporate_site/about+ifc). Acesso em 15 de julho de 2013.

superassem a crise econômica mundial, e também eliminar as desigualdades regionais (leiam-se aqui desigualdades econômicas).

A extração de minérios propriamente dita pela CVRD exigiu uma série de obras infraestruturais (abertura de estradas; portos; linha férrea; criação de núcleo urbano) que causaram impactos do ponto de vista social, cultural, político, econômico e ambiental na região. Entre os conflitos sociais gerados com as atividades da CVRD encontram-se os travados com povos indígenas e com camponeses, por exemplo. A empresa foi privatizada em 1997 e acabou assumindo uma importante influência na vida dos povos indígenas no Território principalmente em relação aos acordos estabelecidos com alguns povos indígenas mediante repasse de recursos financeiros, inicialmente por meio da FUNAI e posteriormente por meio das associações indígenas. Os acordos financeiros com a VALE, como é conhecida atualmente a empresa, passaram a ser objeto de disputa entre algumas associações indígenas no Território.

Em *Carajás: a guerra dos mapas*, Almeida (1995) registra inúmeros conflitos sociais e impactos ambientais decorrentes das atividades desenvolvidas pela CVRD nos estados do Pará, do Maranhão e do Tocantins. No Estado do Pará, o autor registra 18 terras indígenas sob influência do PGC<sup>39</sup>, dentre as quais apenas sete são apontadas em documentos do Centro Ecumênico de Documentação e Estudos (CEDI)/Projeto Estudo sobre Terras Indígenas (PETI) como afetadas ou dentro dos limites do PGC: Reserva Indígena Mãe Maria; Área Indígena Parakanã; Área Indígena Sororó; Área Indígena Trincheira/Bacajá; Área Indígena Trocará; Área Indígena Xikrín do Cateté.

O autor questiona a não inclusão das demais terras indígenas como afetadas pelas ações do PGC, pois, segundo ele, se tomarmos a representação do território do ponto de vista de cada povo, a influência do PGC está para além do considerado pelo Estado e pela empresa como área de abrangência do projeto, por isso alusão à “guerra de mapas” na região.

Em relatório elaborado por Roque Laraia e Márcio Santilli (1997), acerca de “sugestões para o gerenciamento estratégico das relações entre a CVRD e os índios da área de influência

---

<sup>39</sup> Área Indígena Alto Rio Guamá; Reserva Indígena Amanayé; Área Indígena Anambé; Área Indígena Apyterewa; Área Indígena Arara; Área Indígena Araweté/Igarapé Ipixuna; Barreira do Campo; Área Indígena Kararaô; Área Indígena Kayapó; Área Indígena Koatinemo; Reserva Indígena Mãe Maria; Área Indígena Paquichamba; Área Indígena Parakanã; Área Indígena Sororó; Área Indígena Tembê; Área Indígena Trincheira/Bacajá; Área Indígena Trocará; Área Indígena Xikrín do Cateté.



do Projeto Ferro-Carajás”, é indicado que a CVRD desenvolvia um trabalho assistencial a 13 etnias indígenas, em 24 áreas indígenas no Pará, no Maranhão e no Tocantins, sendo que no Pará apenas em sete áreas indígenas os índios recebiam tal assistência (as mesmas apontadas por Almeida 1995), destas, três são apontadas como sofrendo a ação direta da empresa: Área Indígena Cateté; Reserva Indígena Mãe Maria e Área Indígena Sororó.

Os povos indígenas Xikrín Cateté (Área Indígena Cateté) e Gavião (Reserva Indígena Mãe Maria) aparecem no relatório de Laraia e Santilli (1997) como tendo relação permanente com a CVRD, enquanto que o povo indígena *Aikewára* (citado no documento como Suruí), aparece como tendo relação esporádica com a empresa. Das observações que fiz em campo, verifiquei que o nível de relacionamento dos povos com a CVRD, é também indicativo do volume de recursos que a empresa destina a ações que visam ao desenvolvimento nas aldeias.

A VALE firmou convênio inicialmente com a FUNAI para repassar recursos para as aldeias, investindo em educação, saúde e atividades produtivas, e, à medida que as associações indígenas iam sendo criadas, pois os povos indígenas reivindicavam maior autonomia na aplicação dos recursos repassados pela VALE, a empresa começou a fazer repasses direto para as associações, conforme citado anteriormente. Os convênios estabelecidos com os povos Gavião e Xikrín possuem tempo de vigência indeterminado, mas o convênio estabelecido com os *Aikewára* foi determinado para um período de cinco anos (1998-2003), pelo fato de que a empresa entende que os *Aikewára* não estão na área de atuação direta dela, conforme ouvi dos próprios *Aikewára*, de funcionários da FUNAI e de um funcionário da VALE.

Para os *Aikewára*, foi sugerido pelos autores do relatório que a VALE investisse na melhoria das condições de alimentação, na prevenção de verminoses, em esforços para a alfabetização e em atividades agrícolas tradicionais (piscicultura; agricultura e fruticultura). Foi a partir deste contexto que quando estive na aldeia pela primeira vez para realizar trabalho de campo, em 2001, encontrei os *Aikewára* praticando atividades de piscicultura; roça comunitária; apicultura; criação de aves; viveiro de mudas; produção de farinha.

A VALE, então CVRD, havia contratado os serviços de uma empresa terceirizada de assistência técnica para desenvolver os projetos relativos às atividades produtivas na aldeia. A empresa de assistência técnica contratada pela VALE construiu uma casa de madeira na aldeia, que servia de alojamento para os trabalhadores não-indígenas dos projetos e também para guardar equipamentos e insumos necessários ao desenvolvimento dos projetos. Pelo

menos dois dos técnicos não-indígenas da empresa permaneciam em campo, treinando alguns homens *Aikewára* também trabalharem nos projetos e assumi-los após a saída dos técnicos não-indígenas da aldeia. Os *Aikewára* que trabalhavam nos projetos de atividades produtivas eram indicados pelo cacique e pela comunidade e eram em sua maioria jovens que tinham trajetória de estudo e cursos fora da aldeia, que vinham sendo preparados como lideranças políticas (Luciano 2006).

Para a piscicultura foi feito pelos técnicos não-indígenas e pelos *Aikewára* um açude para a criar espécies como: tambaqui; curimatã; acará e traíra, sendo que as duas últimas espécies já existiam nos rios e/ou igarapés da aldeia. O trabalho com os peixes consistia em dar ração à hora determinada pelos técnicos e acompanhar o crescimento dos mesmos, pois o acará, por exemplo, não poderia ficar grande a ponto de comer os alevinos das demais espécies, uma vez que ele é um peixe carnívoro, segundo me explicaram os *Aikewára*. Em geral os peixes eram alimentados duas vezes por dia com ração: uma pela manhã e a outra pela tarde.

Quando acontecia de os acarás passarem do tamanho ideal para ficarem no tanque com os demais peixes, era preciso retirá-los do açude com a ajuda de redes de pescar e os *Aikewára* aproveitavam e faziam um ritual chamado de Festa do Peixe, com pintura corporal, músicas e danças para comemorar a pesca e fazerem uma refeição coletiva.

O primeiro açude criado, no entanto, deu problema, pois uma parte da beira dele caiu e os peixes acabaram sendo levados com o vazamento da água. Dois novos açudes foram cavados em outra área da aldeia, um ao lado do outro, mas por algum erro de cálculo novamente o projeto não deu certo e o açude acabou sendo usado para banho e para lavagem de roupa, como citado anteriormente.

Quando perguntei aos *Aikewára* sobre os problemas ocorridos com o projeto, eles disseram que os peixes (alevinos) custavam a chegar à aldeia; quando chegavam havia muitos mortos durante o transporte; eles não tinham dinheiro para comprar a ração e os horários que tinham que alimentar os peixes atrapalhava as atividades de quem era o responsável por isso naquele dia, uma vez que além da piscicultura, os jovens que trabalhavam nos projetos produtivos tinham que cuidar também da avicultura, da apicultura, da roça coletiva e ainda das atividades da escola e suas famílias. Além disso, a VALE não repassou mais os recursos para os projetos, uma vez que o convênio havia terminado; os técnicos não-indígenas também haviam se retirado da aldeia; não havia recursos financeiros e nem técnicos da FUNAI

suficientes para continuar as atividades dos projetos; os *Aikewára* mesmo não conseguiram comercializar a produção de peixes, até porque não sobravam peixes para isso, uma vez que a prioridade para eles era a alimentação das famílias da aldeia.

Quanto à avicultura, foi criado um pequeno galinheiro na aldeia, houve compra de pintos com os recursos da VALE, assim como de ração. A empresa responsável pelo projeto na área treinou os jovens e homens designados pela comunidade para cuidar das atividades produtivas, assim como havia feito para a piscicultura. E da mesma forma que para a piscicultura, o projeto da criação de galinhas não teve continuidade após a retirada dos técnicos não-indígenas e o fim do repasse dos recursos financeiros pela VALE. A produção de galinhas não suficiente sequer para alimentar as famílias na aldeia, quanto mais para comercialização. Em 2004, em outra ida minha a campo, o projeto já estava desativado e nem a estrutura do galinheiro existia mais.

Para a apicultura foi criada a Casa do Mel, que é uma estrutura em alvenaria com uma centrífuga (para retirar o mel dos favos) e um decantador (separa o mel de algum resíduo sólido oriundo da centrifugação), a fim de imprimir maior qualidade ao mel produzido por eles e assim também melhor preço de mercado. O mel produzido e engarrafado por eles tinha duas origens: ou era pego na mata, ou em caixas de abelhas adquiridas com recursos do projeto. Após engarrafado, o mel era comercializado na feira da cidade de São Domingos do Araguaia, ou em Marabá, para pessoas conhecidas dos *Aikewára*. Acontece que da mesma forma, este projeto não teve continuidade na aldeia, pois as abelhas das caixas fugiram e o mel retirado na mata não era suficiente para comercialização. A Casa do Mel ainda existe na aldeia, mas está desativada.

A outra atividade produtiva desenvolvida a partir da atuação da VALE na aldeia foi a agricultura, em que houve o plantio de uma roça coletiva, onde se cultivou produtos tradicionalmente consumidos por eles como: mandioca, milho, fava, feijão, banana, cará (branco e roxo), inhame, macaxeira, abóbora; além do arroz, alimento introduzido com o contato com os não-indígenas (Mastop-Lima 2002). Entre os problemas relacionados à roça comunitária é que ela era pelo menos cinco vezes maior que as roças coletivas tradicionalmente feitas pelos *Aikewára*, o que demandava maior número de mão-de-obra e mais tempo das famílias na roça. Na roça coletiva, em geral, eram as famílias que iam trabalhar e não apenas alguns jovens e homens, mas o problema para o projeto e não para os *Aikewára*, é que eles continuaram a fazer suas roças por família, como também é tradição

entre eles. Muita coisa se aproveitou da roça coletiva do projeto, mas também muito se perdeu. Além disso, houve o fato de alguns produtos foram inseridos na roça coletiva, que têm valor comercial, mas que não fazem parte da dieta dos *Aikewára*.<sup>40</sup> As roças das famílias continuam sendo feitas, há roças coletivas, mas na proporção adequada à realidade de mão-de-obra e das necessidades de subsistência do povo.

Outro produto-alvo da atuação da VALE com atividades produtivas entre os *Aikewára* era a castanha-do-pará, produto coletado tradicional pelo povo e que com o contato passou a ser também comercializado. A VALE propôs comprar a produção de castanha dos *Aikewára* para comercializar posteriormente, mas eles reclamavam que a empresa queria a castanha coletada, mas não incentivava o processo de coleta: não fornecia ranchos para as famílias ficarem na mata coletando a castanha e não fornecia óleo diesel para o transporte da castanha da mata para a aldeia, o que acabava sendo muito dispendioso para os *Aikewára* e o preço final da castanha não compensava os gastos que eles tinham com a coleta (Beltrão 1998b). A coleta e comercialização da castanha é uma atividade mantida por eles, mas eles vendem a produção para não-indígenas ou em empresas de processamento do fruto em Marabá; o preço ainda não compensa o trabalho e as despesas que eles têm, mas ao menos eles têm maiores possibilidades de negociação.

Houve algumas tentativas da FECAT comprar o cupuaçu e o açaí coletado na aldeia, mas a negociação também não teve continuidade, segundo a pessoa responsável pela compra desses produtos na FECAT, porque era difícil os *Aikewára* aceitarem o fato de que era preciso falar uma seleção dos frutos adequados para venda. Segundo ele, os *Aikewára* diziam que ele deveria levar tudo ou não levaria nada. Na visão dos *Aikewára* todo o fruto coletado, independente do tamanho, deveria ser comprado. Mais um exemplo de diferentes visões de mundo em conflito.

Ao desenvolver estas atividades produtivas na aldeia, a VALE, por meio da empresa terceirizada, não as pensou de maneira integrada entre elas e tampouco em relação às demais atividades vivenciadas no cotidiano da aldeia. Houve uma sobrecarga de trabalho para

---

<sup>40</sup> Ao tomar conhecido do ocorrido, uma antropóloga que já trabalhou com o povo processou o técnico responsável pelo projeto na aldeia, segundo informações dele, acusando-o de estar mudando os hábitos alimentares dos *Aikewára*. Ao entrar em contato com este técnico em 2011, para coletar informações mais detalhadas acerca dos projetos desenvolvidos na aldeia, o mesmo me contou sobre o processo e não quis responder às perguntas que fiz a ele, com receio de ser processado novamente. O que é compreensível, mas ao mesmo tempo não justo, porque, a meu ver, quem deveria ter sido processada era a Vale, que foi a responsável pela implantação dos projetos na aldeia.

poucos homens e jovens, que além de se responsabilizarem pelas atividades dos projetos perante a comunidade e perante a empresa, precisavam responder também às suas obrigações enquanto pais e/ou integrantes de famílias. Houve uma supervalorização da questão da produção de excedente que acabou por comprometer até mesmo a produção de subsistência.

Além disso, os projetos precisavam ser pensados e executados enquanto um processo, era necessário ter atentado para a cadeia produtiva, que está para além da atividade produtiva propriamente dita. A outra questão é que cinco anos não foi tempo suficiente para que os *Aikewára* se apropriassem do processo produtivo e dessem continuidade aos projetos com seus próprios recursos; além do que, não encontraram na FUNAI o apoio suficiente para dar andamento às atividades e ter mais autonomia. A meu ver, fica evidente que a lógica empregada pela empresa e endossada pela FUNAI não levou em conta o tempo e nem as condições reais dos *Aikewára* para dar continuidade às atividades. Assim como acontece para os Gavião e para os Xikrín, os *Aikewára* entendem que o tempo de vigência do convênio com a VALE deveria ter tempo indeterminado, porque eles se veem atingidos pelas ações da empresa na região.

Em que pese a crítica de Luciano (2006) acerca deste tipo de ação do Estado e de empresas que tentam minimizar as perdas provocadas por sua atuação econômica, como é o caso da VALE, em que os projetos produtivos são vistos pelo autor como uma maneira imediatista e clientelista de atuação do Estado e dessas empresas, pela forma como é concebido e praticado o desenvolvimento a partir destes projetos, eles ainda são um meio pelo qual a maioria dos povos indígenas no Brasil acessam melhores condições de alimentação, educação e saúde. Em relação aos projetos de etnodesenvolvimento nas aldeias, Luciano afirma que

“A idéia comum entre as lideranças indígenas do movimento etnopolítico brasileiro é que os projetos representam uma possibilidade de sair da invisibilidade silenciada, imposta pelo processo colonial e pós-colonial aos povos indígenas por forças e pressões econômicas, fundiárias, processos discriminatórios e exclusão social. Para isso, os projetos etnopolíticos de luta pelo direito à terra, à saúde, à educação e à autosustentação fazem parte da estratégia dos índios de apropriação dos instrumentos de poder dos brancos em favor de seus interesses presentes e futuros, idealizada e levada a efeito pelas atuais lideranças indígenas.” (2006: 204)

Mesmo que desde 2006 nenhum projeto produtivo tenha sido desenvolvido na aldeia, as aposentadorias e a inclusão de alguns *Aikewára* em programas como o Programa Bolsa Família têm suprido de alguma forma as necessidades alimentares do povo.

O que observei na aldeia Sororó também acontece alhures, em outros povos indígenas, seja com a atuação de empresas seja com a atuação do Estado, como é o caso dos projetos analisados por Vânia Fialho (2007) em relação ao PRONAF para povos indígenas. A autora analisou 11 projetos relacionados ao Programa de Apoio às Atividades Produtivas em Terras Indígenas, criados no âmbito do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) em parceria com a FUNAI, em 1996, e ao Programa de Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas, em 2002. Segundo ela, o PRONAF gerenciou a execução de seis projetos em 1997 (com os Macuxi, em Roraima; os Gavião em Rondônia; os Krenak em Minas Gerais; os Terena no Mato Grosso do Sul; os Xokleng em Santa Catarina e os Kaingang no Rio Grande do Sul); em 1998 foram incorporados ao programa mais cinco projetos (Suruí em Rondônia; Urubu-Kaapor no Maranhão; Xukuru em Pernambuco; Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul e Guarani-Mbyá no Rio de Janeiro). Os projetos foram avaliados após cinco anos de vigência dos mesmos.

Dentre os problemas citados pela autora em relação aos projetos estava, nas palavras dela, “a vasta ausência de conhecimento prévio da organização social e dos aspectos culturais dos grupos indígenas envolvidos.” (2007: 72). Houve uma exceção em relação aos Gavião em Rondônia, mas pelo fato de que o técnico não-indígena que trabalhou no projeto teve a iniciativa de conhecer a cultura do povo e adequar o projeto à realidade dos Gavião. Para a autora, este fato precisa ir além de uma atitude individual, devendo os técnicos que atuam nestes tipos de projeto “dispor da oportunidade de uma formação que lhes dê condições de apreender especificidades socioculturais.” (2007: 72).

Ainda em relação aos Gavião, a autora afirma que os produtos escolhidos para a agricultura atendiam ao apelo do mercado local, mas não garantiam necessariamente a sustentabilidade do povo e, assim como entre os *Aikewára*, não houve preocupação com outros aspectos indispensáveis à produção sustentável como é o caso do beneficiamento de grãos e da estocagem; em outras palavras, os projetos não abrangiam todos os elementos da cadeia produtiva do palmito da pupunha e do café. Da mesma forma que entre os *Aikewára*, a autora observou o pouco envolvimento da FUNAI em acompanhar todos os projetos, tanto do ponto de vista técnico quanto do ponto de vista da contrapartida de fornecimento de combustível. Nos casos aqui comparados, tanto as ações de desenvolvimento implementadas

pela empresa privada quanto as implementadas pelo Estado, tiveram desempenhos semelhantes.

Aliás, cabe o registro de que as ações de desenvolvimento da VALE em comunidades tradicionais não indígenas, assim como entre os povos indígenas, seguem a manuais produzidos no âmbito do Banco Mundial, que indicam *kits* de ferramentas para implantação de grandes projetos,<sup>41</sup> a exemplo do que ocorre entre os quilombolas de Jambuaçu (Pará), por exemplo, estudados por Acevedo Marin (2010).

Além da atuação da VALE no desenvolvimento de projetos produtivos nas aldeias no Território Sudeste Paraense, há a atuação de algumas ONGs, como o Instituto Socioambiental (ISA) e a Extensão Amazônia, por exemplo. A primeira desenvolveu projetos de manejo florestal comunitário entre os Xikrín do Cateté e, a segunda, projetos de roça mecanizada com os Gavião Parkatêjê.

Em relação aos agricultores familiares no Território Sudeste do Pará, o que se observa em relação às atividades produtivas é uma atuação maior do Estado, por meio de programas e políticas que visam ao desenvolvimento dos agricultores, contratando os serviços de agências prestadoras de assistência e assessoria técnica aos agricultores; além da atuação de ONGs como o LASAT, conforme exposto anteriormente.

Assim como a atuação do Estado influencia na decisão dos agricultores no Território acerca de que atividades produtivas desenvolver, a relação com empresas privadas como as siderúrgicas, por exemplo, também influencia nesta decisão, uma vez que há agricultores que fornecem carvão vegetal como matéria-prima para a produção de ferro-gusa na região, como citado anteriormente quando se falou sobre impactos ambientais no Território Sudeste Paraense.

Além do que, as terras dos agricultores são alvo de compra por parte de empresários e fazendeiros,<sup>42</sup> seja para o plantio de eucalipto para a produção de carvão vegetal, seja para o aumento do rebanho bovino de algum particular. Para a análise das decisões tomadas por agricultores familiares do PA Belo Horizonte, no entanto, me aterei sobre as ações de

---

<sup>41</sup> Cf. International Council on Mining & Metals (2012).

<sup>42</sup> Na região Sudeste do Pará historicamente foram registrados inúmeros conflitos envolvendo agricultores e fazendeiros, dentre eles o conflito ocorrido na “Curva do S”, da estrada que liga Marabá a Parauapebas, em 1996, que ficou mundialmente conhecido como o Massacre de Eldorado do Carajás (Brelaz 2006).

desenvolvimento realizadas a partir da atuação do Estado, do LASAT e da parceria com a Universidade Federal do Pará, que foram os atores observados interagindo com os agricultores do PA.

A primeira linha de crédito acessada pelos agricultores do PA Belo Horizonte foi o Fundo Constitucional do Norte (FNO), em 1997. As famílias que pegaram o crédito investiram na compra de gado para fortalecer a atividade pecuária no assentamento. Em 2003, oito famílias apenas acessaram os créditos do PRONAF, também para investir em gado. Mas a pecuária desenvolvida a partir dos créditos não tinha acompanhamento técnico seja de algum órgão governamental, seja de alguma empresa de assistência técnica que atua no Território Sudeste Paraense. Os agricultores contavam, no entanto, com a assessoria de um técnico que trabalhava no Sindicato de Trabalhadores Rurais de São Domingos do Araguaia, mas não era algo sistemático e formal, foi mais como forma de apoio às reivindicações feitas a partir da associação dos agricultores do PA BH.

Com a derrubada sucessiva da mata para fazer roças e com o aumento da atividade pecuária no assentamento, as áreas para fazer roça foram diminuindo a cada ano e a terra onde ficam os pastos tornou-se muito compactada pelo peso do gado, sendo que se eles quisessem aproveitar áreas de pastagem antiga para fazer roças, eles precisavam da ajuda de maquinaria pesada para revolver a terra e fazer correção do solo, algo que era muito difícil conseguir, sobretudo com a prefeitura de São Domingos do Araguaia.

A atividade pecuária, por sua vez, também não correspondeu às expectativas dos agricultores do assentamento porque os custos com vacinação, construção de cercas, produtos para combater doenças nos capins e nos animais, entre outros, eram altos e o preço do litro do leite era baixo. Alguns agricultores venderam as poucas cabeças de gado que possuíam, ou para fazendeiros ou para outro agricultor do PA que estivesse em melhores condições financeiras. Outros agricultores ficaram com uma ou duas cabeças de gado para poder manter ainda a produção de leite para o consumo próprio e na esperança de retomar a atividade quando as coisas melhorassem.

O fato é que a atividade pecuária no PA Belo Horizonte chegou ao ponto da insustentabilidade, uma vez que não apenas o rebanho diminuiu, mas também as pastagens ficaram degradadas. Sem área para fazer roças e com o problema das pastagens, os agricultores do PA Belo Horizonte decidiram procurar parceiros de pesquisa e extensão que trabalhavam há tempos com eles: o LASAT e a Universidade Federal do Pará.



Foi neste contexto e a partir da demanda dos agricultores que em 2008, o Núcleo de Estudos Integrados sobre Agricultura Familiar (NEAF/UFPA), em parceria com o LASAT; a APABH; o CIRAD; a Cooperativa de Prestação de Serviços (COPSERVIÇOS) e a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA-Amazônia Oriental) aprovaram um projeto com âmbito do CNPq para promover inovações que pudessem fortalecer a agricultura familiar praticada no assentamento. O projeto era para ser desenvolvido em outro assentamento da região também, mas por motivos de logística acabou sendo realizado apenas no PA Belo Horizonte.

O foco inicial do projeto era fazer da pecuária no assentamento uma atividade sustentável, de forma que os agricultores pudessem retomar esta atividade, assim como práticas sociais como a da matula, por exemplo. Registro aqui a experiência por se tratar de algo apontado pelos agricultores como uma forma diferenciada de implementar projetos no assentamento.

Cabe ressaltar que esta decisão de retomar sistemas produtivos diversificados, recuperar as pastagens do assentamento e fazer da pecuária uma atividade mais integrada às demais, partiu de um grupo de agricultores do Núcleo I do PA Belo Horizonte; todos associados e moradores mais antigos do assentamento, entre eles, pessoas-chave como seu Carlos do Cacau, seu Vital, dona Naíde (ex-presidente da associação), dona Eliomar (atual presidente da associação) e seu Guilherme (esposo de Eliomar). Além dessas quatro famílias, outras 17 do mesmo núcleo e apenas uma do Belo Horizonte II participaram deste processo.

Como resultado dos momentos da discussão com a equipe de pesquisadores, este grupo de agricultores optou pelo desenvolvimento de ações-teste que pudessem incrementar o suporte forrageiro existente no assentamento, a partir: a) da implantação de um banco de proteínas; b) da diversificação das pastagens e c) da adubação fosfatada das pastagens em uso. Além disso, os agricultores decidiram que queriam fazer viveiros de espécies arbóreas para posterior montagem de Sistemas Agro-Florestais (SAFs), e que a equipe do projeto ministrasse cursos de formação para eles.

Para a equipe do projeto o banco de proteínas teria dupla finalidade: no primeiro e até no segundo ano, o que fosse produzido seria usado para alimentar o gado com um melhor aporte de proteína e que também a área onde fosse implantado o banco servisse de reforma da pastagem. A ideia seria a de escolher uma área com bastante juquirá (tipo de vegetação secundária), mas que já tivesse sido pastagem. Após a implantação da(s) leguminosa(s), a área

seria utilizada para alimentar o gado e depois de um ou dois anos, as forrageiras seriam utilizadas como adubação verde/cobertura morta, e a área seria utilizada com culturas anuais e/ou implantação da pastagem. O banco de proteína iria se deslocar para outra área com as características iniciais (muita juquira) e assim sucessivamente até que se recuperasse toda a área, e claro, ficando com uma parcela fixa de banco de proteína que atendesse às necessidades do rebanho da família.

Levando em conta a visão dos agricultores de projeto de futuro para o assentamento, este tipo de alternativa produtiva, foi trabalhado inicialmente com forrageiras rasteiras ou arbustivas, tendo em vista a formação de um banco de proteína itinerante, visando à recuperação da fertilidade e da estrutura do solo, além da alimentação do gado. Para o último banco de proteína a ser formado, ou seja, aquele que ficaria definitivo para a alimentação do rebanho, a equipe pensou em leguminosas forrageiras. Foram apresentadas como forrageiras as seguintes espécies: puerária; leucena; stylosantes (campo grande); calopogônio; gliricídia; guandu; mucuna preta; cratylia; arachis.

Para a diversificação das pastagens, a equipe pensou primeiramente em melhorar a qualidade alimentar do rebanho, com os diferentes aportes das forrageiras escolhidas, e segundo, minimizar os problemas com pragas e doenças. Propôs-se que três espécies forrageiras pudessem compor um piquete<sup>43</sup> de pastagem, duas de hábito de crescimento voltado para o solo, para que ele pudesse ficar bem coberto, e uma de hábito de crescimento em moitas. Para esta atividade foram sugeridas as forragens: marandu; MG4; MG5; quicuio; tobiatã; tanzânia; mombaça; arachis; puerária; leucena; gramão; grama estrela; piatã. Os arranjos possíveis poderiam ser: marandu+quicuio+mombaça; piatã+quicuio+tanzânia; mg4+quicuio+arachis; mg5+puerária+mombaça. Estas seriam propostas para iniciar a atividade, mas os agricultores poderiam fazer suas próprias composições, isso iria depender deles.

A adubação fosfatada em pastagens em uso serviria para o capim ganhar vigor e com isso se poderia manter maior pressão de pastejo. Caso isso funcionasse, as áreas mais críticas em relação à pastagem poderiam ir sendo vedadas e os pastos poderiam ir sendo reformados.

A opção dos agricultores pela formação de um viveiro de espécies arbóreas visava a melhorias das pastagens, mas também à retomada de espécies frutíferas em suas terras e de

---

<sup>43</sup> Cada parte ou parcela em que está dividido um pasto. A divisão dos piquetes se faz a partir da construção de cercas.

madeiras de lei, para que as gerações de seus filhos e netos pudessem ter mais alternativas para o sustento das famílias e para comercialização, melhorando, desta forma, a condição financeira das famílias. Nesta perspectiva, houve a formação de um viveiro de mudas com as espécies conforme o Quadro 1. As informações foram fornecidas por uma das mulheres, ex-presidente da associação e atual vice-presidente, Dona Naíde.

Quadro 1. Espécies do viveiro de mudas do PA Belo Horizonte

<b>Espécie*</b>	<b>Origem</b>	<b>Observações</b>
Abacate		
Açaí da mata	O caroço foi pego por um dos agricultores do PA na área do povo indígena <i>Aikewára</i>	-
Angelim		Madeira de lei comercializável
Araçá-boi		-
Arueira branca	Sementes trazidas do intercâmbio em Tomé-Açú	Para fazer estaca
Arueira preta	Sementes trazidas do intercâmbio em Tomé-Açú	-
Axixá	Semente da região	-
Bacabi	Foi trazida de Tomé-Açú, quando fizeram um intercâmbio	-
Bacuri		Custa a nascer
Cacau	CEPLAC	Houve um mutirão das famílias para preparar as mudas
Caju		-
Castanha-do-pará		Alimentação e comercialização
Cedro	Semente coleta no lote do Sr. Vital e do intercâmbio em Tomé-Açú	-
Favão	Sementes trazidas do intercâmbio em Tomé-Açú	-
Ingara (ingá comprida)		-
Ipê roxo		-
Jatobá		-
Jenipapo		Para fazer sombra e ser plantado nos corredores de outro plantio
Jiló		-
Jucá		-
Leucena	Entregues pelo projeto da pecuária	Em três situações: de todo tamanho e sem quebrar a dormência; quebrada a dormência na água quente; semente grande e quebra de dormência em água fria – experiências da própria agricultora.
Maracujá		-
Mogno	Sementes coletadas no próprio assentamento e em	Alguns pés já foram distribuídos entre os agricultores do

	Tomé-Açú	assentamento
Moringa	Sementes trazidas de um intercâmbio em Pernambuco	A agricultora viu a moringa numa revista. Segundo ela, a moringa é rica em vitaminas, é boa para a saúde, pois a raiz é medicinal. Ela deu sementes para outros agricultores do assentamento. Fala-se muito da moringa na Rádio Nacional; a semente é purificadora da água. A agricultora coloca as folhas da moringa na salada e no feijão, e diz que podem ser usadas até no arroz
Nin		Bom para matar carrapato de animal, é medicinal
Paricá		-
Pau-preto		Semente bonita para artesanato
Piquiá	Sementes trazidas do intercâmbio em Tomé-Açú	-
Pitomba		-
Pupunha		-
Sapoti		-
Sapucaia	Sementes coletadas no assentamento	-
Seriguela		-
Sucupira	Sementes trazidas do intercâmbio em Tomé-Açú	
Tamarino doce		-
Teca		-
Uxi	Sementes coletadas na mata de uma pessoa que comprou terras no assentamento	-

\*Segundo a classificação dos agricultores. Fonte: trabalho de campo em fevereiro de 2011.

Quando estive em campo em fevereiro de 2011, conversei com algumas das famílias que implantaram ações-teste em seus lotes. Dona Naíde me informou que além das atividades desenvolvidas a partir do projeto voltado para a pecuária, eles conseguiram com a prefeitura de São Domingos do Araguaia algumas horas de trator para revolver o solo e eles poderem fazer roças. A maior parte dos agricultores optou por roça de mandioca e decidiram formar grupos de dez agricultores para fazer mutirões para o plantio da mandioca e depois decidir o que fazer com a produção. Segundo dona Naíde, eles viram este tipo de organização em Tomé-Açú, quando fizeram um intercâmbio para lá, promovido pelo projeto da pecuária. Segundo Dona Naíde, em Tomé-Açú um dos agricultores disse que se a produção de mandioca dos agricultores do Belo Horizonte der uma carrada de caminhão, os de Tomé-Açú

compram a produção e buscam-na no PA BH. Dona Naíde disse, ainda, que os agricultores do Belo Horizonte só “não têm mercado” porque eles não têm o que vender.

Em relação às ações-teste ou os projetos, como chamam os agricultores, Dona Naíde fala que o problema principal tem sido quanto à mão-de-obra, porque a maioria dos agricultores que fez as experiências tem que fazer diárias fora do assentamento. Ela estava pensando em organizar mutirões para as atividades dos projetos, como foi feito em relação ao plantio da mandioca e para a retirada das ramas. Mas segundo ela, o mutirão não funciona para as especificidades do que se quer plantar junto com a mandioca, como é o caso das frutíferas; o mutirão só funciona para o que é decidido coletivamente.

Outro fator que tem atrapalhado o andamento das atividades no PA é a compra de lotes por fazendeiros, que vendem madeira, entopem as estradas e acabam com os igarapés, de acordo com D. Naíde. Além disso, os fazendeiros também geram problemas entre a associação e o sindicato, pois eles procuram a associação para saber se podem comprar as terras e aqueles que já possuem terras no assentamento querem se associar para ter benefícios, inclusive aposentadoria.

A leucena plantada no lote de D. Naíde em 2010 morreu, pois o primeiro plantio foi na semente e as formigas saúvas comeram as sementes; as sementes foram plantadas no início do verão. Depois ela fez mudas de aproximadamente 10cm e replantou, mas a terra ainda estava um pouco molhada. D. Naíde podou a leucena (aprendeu isso com o um pesquisador da EMBRAPA que foi uma vez no lote dela) para sair o broto, mas as plantas não aguentaram o verão. O ideal seria era ter plantado em dezembro, mas segundo ela, as mudas ainda estavam pequenas.

D. Naíde conta que a equipe do projeto da pecuária trouxe oito pacotes de sementes de leucena para ela. Ela contou as sementes e viu que tinham 2.438; ela pegou 1000 sementes graúdas e quebrou a dormência delas com água fria; 1000 sementes de tamanhos variados e quebrou a dormência com água quente; as 438 restantes ela plantou sem quebrar a dormência. Ela plantou as sementes em canteiros separados e observou que todas nasceram bem e quase ao mesmo tempo, e ela chegou à conclusão que as sementes que morrem são as pequenas, porque têm pouca resistência, uma vez que foram plantadas no mesmo solo e ficaram sob o mesmo cuidado. Do ponto de vista de D. Naíde, bom seria se eles tivessem uma área grande de leucena, para colocar vacas de leite e elas terem o que comer. Segundo ela, os agricultores do assentamento “agora têm experiência, têm semente.”

É interessante notar que do ponto de vista da metodologia empregada o desenvolvimento das atividades do projeto o objetivo de “proporcionar o máximo de iniciativa e de autonomia aos interlocutores da pesquisa” foi alcançado, uma vez que os agricultores fizeram experimentos por conta própria e realizaram as atividades de acordo com os seus conhecimentos, ainda que tenham participado de alguma formação pelo projeto. No caso do plantio da mandioca, por exemplo, havia acontecido anteriormente uma formação sobre os perigos para a saúde do uso de agrotóxicos, mas isso não foi levado em conta por alguns agricultores que afirmaram só conseguir plantar a mandioca depois de ter jogado veneno na área de plantio, para “acabar com o mato”.

Assim como a roça de mandioca, durante a vigência do projeto da pecuária no assentamento, houve mutirão das famílias para o plantio de cacau, que eles conseguiram com a Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (CEPLAC). A decisão de investir em cacau se deu pelo exemplo bem sucedido que eles veem no Sr. Carlos do Cacau e também porque podem contar com a assessoria do Sr. Luciano.

Outra agricultora, D. Eliomar, presidente da associação, plantou puerária e amendoim forrageiro em seu lote. Segundo ela, o amendoim nasceu bom, não houve contratempo no início, mas depois a área do amendoim foi invadida pelo fogo e não nasceu mais; o mato acabou tomando conta da área. A área da puerária também queimou. Além do episódio do fogo, D. Eliomar atribui o posterior não nascimento do amendoim forrageiro “porque o gado entrou na área e pisou muito e o amendoim não teve força de sair”. Assim como no caso de D. Naíde, D. Eliomar também enfrentou problemas referentes à mão-de-obra para cuidar das leguminosas plantadas em seu lote, pois pelo cargo que ocupa na associação ela precisa se ausentar muitas vezes do assentamento. Aliás, um fato curioso na constituição dos grupos que escolheram plantar leguminosas foi que eles eram formados na sua maioria por mulheres. O esposo de D. Eliomar também se pronunciou em relação à puerária, dizendo que achava que o local escolhido para o plantio dela não foi adequado, pois havia outros plantios com ela, como o milho, além do que ele pensa ter plantado as sementes no período incorreto, segundo ele, foi cedo demais.

O Sr. Carlos do Cacau também pegou sementes de leguminosas para plantar em seu lote, mas, segundo ele, sem compromisso e sem área específica para o experimento. Mas como ele gostou do resultado, separou uma área para o experimento com estilante e gliricídia e a equipe do projeto pagou para arar a terra para que ele pudesse plantar. As plantas

nasceram, mas o mato está tomando conta da área. Ele observou apenas que o gado come as leguminosas, mas não observou se a produção de leite aumentou com a diferença na alimentação do gado. Ele ficou de observar a produção de leite e afirmou que se der certo a experiência, ele vai separar um alqueire de suas terras para o filho dele plantar leguminosas e trabalhar com gado de leite. Mas o que ele queria mesmo era algo que desse resultados mais imediatos. Fiquei me questionando sobre esta afirmação dele, uma vez que a maior parte da renda dele provém do plantio e comercialização do cacau, que só a partir do sexto ano de plantio é que começa a produzir frutos em maior quantidade.

Embora ainda não tenham alcançado os resultados mais que esperados com as ações de desenvolvimento realizadas no assentamento, até mesmo pelo tempo naturalmente necessário para que isso ocorra, é importante observar que o que está em jogo para os agricultores do PA Belo Horizonte é a necessidade de voltar a ter atividades produtivas diversificadas no assentamento, que possam lhes assegurar a existência enquanto grupo e de agricultores familiares. Nas negociações com fazendeiros, com o Estado, com o sindicato, com as ONGs, com outros agricultores, com a universidade e com outras instituições de pesquisa-ação o que se revela é a representação que fazem do assentamento enquanto território da agricultura familiar e de uma agricultura familiar que reflita as especificidades deles.

#### **4. Identidade, território e situação de etnicidade entre os agricultores do PA Belo Horizonte**

Este capítulo corresponde ao artigo publicado na Revista *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n.1, p. 64-97, jan./jun. 2015.

Identidade e território: saga, construção e *situação de etnicidade* entre agricultores familiares (PA Belo Horizonte – Pará – Brasil)

##### Resumo

Reflete-se sobre a saga dos agricultores familiares do Projeto de Assentamento Belo Horizonte (PA BH), localizado no Sudeste do Pará, para “manter” a identidade coletiva e construir um território “de agricultura familiar” no assentamento em que vivem há 30 anos. A trajetória produtiva escolhida pelas famílias assentadas, o auge dos sistemas de produção, seu declínio, assim como a implantação de atividades produtivas alternativas, retratam a dinâmica de construção da identidade e do território pelos agricultores. A busca do restabelecimento de um sistema produtivo diversificado, da territorialidade e da correspondente identidade, fazem-nos refletir sobre como o grupo neste processo de construção se coloca em *situação de etnicidade* para lutar pelo reconhecimento e valorização da diferença frente a políticas públicas universalizantes, na diversidade sociocultural no Território Sudeste Paraense. A análise baseia-se em experiências de intervenção direta junto ao grupo, entrevistas com pessoas-chave (protagonistas dos eventos), observação direta e na noção de etnodesenvolvimento.

Palavras-chave: agricultura familiar; autonomia; etnodesenvolvimento; identidade; etnicidade.



## Abstract

Identity and territory: saga, construction and ethnicity situation between family farmers (PA Belo Horizonte – Para – Brazil)

This article reflects on the endeavor of family farmers Settlement Project Belo Horizonte (BH PA), located in southeast Pará, to "keep" their collective identity and build of the territory of living from 30 years. The productive trajectories chosen by families, the height of productive systems, their decline, as well as the implementation of alternative production activities, show the dynamics of construction of the identity and the territory by family farmers. The build of diversified productive system, of the territoriality and the corresponding identity, make us reflect about the *ethnicity situation* of the group for to fight the appreciation and recognition of difference against universalizing public policies, socio-cultural diversity in the Territory Southeastern Pará-Brazil. The analysis is based on direct intervention experiences with the group, interviews with key people (events of the protagonists), direct observation and the notion of ethnodevelopment.

Keywords: family farming; autonomy; ethnodevelopment; identity; ethnicity.

### Dos sujeitos e do problema...

Neste artigo apresenta-se a saga dos agricultores do assentamento Belo Horizonte, localizado no Território Sudeste Paraense, município de São Domingos do Araguaia, a cerca de 600 km da capital do Estado do Pará, Brasil, desde a chegada das primeiras famílias ao local até o momento atual, e se toma uma situação de etnicidade, qual seja a da retomada da diversificação dos sistemas produtivos no assentamento, para se refletir sobre o processo de construção e reconstrução da identidade coletiva deste grupo de agricultores familiares e do

território que eles entendem ser de agricultura familiar. Além disso, mostra-se como a noção de etnodesenvolvimento é uma importante e promissora ferramenta para se trabalhar inclusive entre os agricultores familiares, uma vez que baseada em princípios que valorizam a diversidade sociocultural e fortalecem o processo de construção da identidade coletiva de um grupo socialmente diferenciado.

A palavra *saga* é aqui utilizada tanto no sentido apresentado pelo dicionário (FERREIRA, 1999), significando “história ou narrativa rica de incidentes”, como também no sentido de retratar os vários momentos de luta em prol da construção da história do coletivo, do que é coletivamente importante para o grupo, de um objetivo comum. *Luta* é um termo nativo que refere um trabalho que não é concreto, no sentido de tomar nas mãos as ferramentas de trabalho e arar a terra, ou cuidar do gado, ou fazer concertos em cercas, por exemplo, mas é o trabalho de argumentar e interferir para que o argumento seja ouvido, sobretudo pelo Estado, junto ao qual os agricultores reivindicam direitos diferenciados, que atendam às especificidades deles.

Para a reflexão ora apresentada foram realizadas entrevistas semiestruturadas com informantes-chave no assentamento, como a ex-presidente da associação, a atual presidente, o morador mais antigo do local, o que apresenta o sistema de produção mais diversificado, o morador mais experiente com a cultura do cacau; além deles, foram entrevistados dois associados escolhidos aleatoriamente, mas que implantaram atividades produtivas alternativas em seus lotes. As entrevistas foram realizadas entre os anos de 2009 e 2013, entre os meses de maio e junho de 2009 e de 2011, e fevereiro e março de 2013, totalizando um período de seis meses de trabalho de campo.

Além disso, dados como o histórico de uso da terra e a organização política foram coletados a partir de observação direta e conversas com os agricultores, o que vem sendo

realizado pela primeira autora ao longo dos anos de trabalho com este grupo social, tendo o mesmo iniciado em 2003. A primeira autora do presente artigo também integrou a equipe do projeto *Promover Inovações Para o Fortalecimento da Agricultura Familiar nos Assentamentos do Sudeste do Pará*<sup>1</sup> que implantou as atividades produtivas alternativas no assentamento, como pesquisadora entre os anos de 2008 e 2010, e lhe chamou a atenção o fato que de os agricultores do PA Belo Horizonte buscavam parcerias nas universidades e em outras instituições de pesquisa e extensão para a retomada da diversificação em seus sistemas produtivos, preocupados que estavam em permanecer enquanto agricultores familiares e de concretizar o que pensam sobre ser um agricultor familiar no assentamento.

Desta experiência surgiu o interesse pelo tema da construção da identidade pelos agricultores familiares do PA Belo Horizonte. A curiosidade da autora a levou à formulação de uma proposta de doutorado, quando então ingressou em 2010 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) para dar continuidade à pesquisa, que foi desenvolvida sob o financiamento de uma bolsa de doutorado pela Fundação Amazônia Paraense (FAPESPA).

À medida que a pesquisa foi se desenvolvendo, verificou-se a necessidade também de se estudar a construção do território por esses agricultores, uma vez que ele é um dos elementos de sua identidade (OLIVEIRA FILHO, 1999) e uma das marcas do campesinato brasileiro, segundo Wanderley, que aponta a luta pela terra enquanto o esforço de “... construir um ‘território’ familiar, um lugar de vida e de trabalho, capaz de guardar a memória da família e de reproduzi-la para as gerações posteriores.” (1996, 12). Uma questão então se apresentava:

---

<sup>1</sup> Projeto de pesquisa e extensão financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), submetido ao Edital MCT/CNPq/MDA/SAF/MDS/SESAN- Nº 36/2007, realizado em parceria com a EMBRAPA Amazônia Oriental, o Centre de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement (CIRAD); a Cooperativa de Prestação de Serviços (COPSERVIÇOS); Associação dos Pequenos Produtores do PA Belo Horizonte (APABH) e a Associação dos Pequenos Agricultores Agroextrativistas (APAEP).

como se dá a construção do território pelos agricultores do PA Belo Horizonte, visto que eles estão inseridos em um território criado a partir de uma política pública, o Território Sudeste Paraense? Como podemos entender a luta dos agricultores do assentamento Belo Horizonte para se manterem enquanto agricultores familiares e ao mesmo tempo reivindicar direitos à diferença que os particulariza? Para trilhar este caminho, iniciemos a reflexão sobre identidade e território.

Por falar em identidade e território...

Entendemos identidade enquanto uma construção social, que se forja na interação com o *outro*, portanto contrastiva e relacional, como nos mostra Cardoso de Oliveira (1976). Identidade étnica é aqui entendida, segundo o mesmo autor, enquanto um caso particular de identidade social, particularidade esta que está relacionada ao conceito de grupos étnicos. De acordo com Barth, grupos étnicos são geralmente entendidos na literatura antropológica como uma população que:

1. em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico;
2. compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais;
3. constitui um campo de comunicação e interação;
4. tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem. (BARTH, 2000, 27)

O autor faz uma crítica a esta formulação do que sejam grupos étnicos dizendo que esta visão acerca dos grupos étnicos preconcebe os fatores significativos para "... a gênese, a estrutura e a função de tais grupos." (2000, 28). Para Barth, é mais pertinente vermos o compartilhamento de uma cultura como consequência ou resultado da organização de um grupo étnico, do que tomar esta característica como aspecto definidor dos mesmos.

Barth dá como exemplo os Pathan por ele estudados, mostrando que há diversidade entre os sistemas locais dos Pathan do norte e os do sul, que respondem de forma diversificada ao meio em que estão inseridos, mas que não por isso deixam de ser enxergar enquanto um grupo étnico. Isso não seria difícil entender se tomássemos como exemplo nós mesmos, os brasileiros, pois vemos diferenças entre nós em relação ao que é ser brasileiro, no entanto, respondemos a uma identidade nacional que, em contextos relacionais, pode assumir característica de identidade étnica, como por exemplo o de brasileiros de diferentes regiões que moram em outros países. É o que mostra também Cardoso de Oliveira (2000) ao discutir sobre a identidade catalã na Europa.

Quanto à questão da atribuição e da autoatribuição das identidades étnicas, Barth chama a atenção para o fato de que os grupos étnicos não podem ser entendidos enquanto derivados de uma “lista descritiva de características ou diferenças culturais; não se pode prever a partir de princípios primários quais características os atores irão efetivamente enfatizar e tornar organizacionalmente relevantes.” (2000, 32).

Isso nos faz refletir sobre os agricultores no Brasil, em como são identificados e em como se autoidentificam. Tema de muitos estudos realizados sobre o campesinato, o *ser camponês* foi foco de reflexões de autores como Eric Wolf (1970); Henri Mendras (1978); José de Souza Martins (1981); Maria de Nazaré Baudel Wanderley (1996); Delma Pessanha Neves (2007), entre outros.

Vemos nos trabalhos de Wolf (1970) e Mendras (1978) o esforço de refletir sobre o que caracteriza um camponês e o diferencia de qualquer outro grupo em determinada sociedade. O caráter contrastivo e relacional desta identidade está presente na análise dos autores, sendo que Mendras nos chama a atenção para o caráter também contextual e temporal de construção de sua análise; os camponeses que ele estuda são os “da Europa ocidental, no ano mil ao ano dois mil.” (1978, 12).

Os estudos realizados no Brasil (MARTINS, 1981; WANDERLEY, 1996; NEVES, 2007) refletem sobre a origem e a construção desta identidade e as transformações que ela sofre ao decorrer do tempo, conforme também vai se modificando a economia no país. O rol de identidades das pessoas que se organizam politicamente e se diferenciam socialmente pela relação que estabelecem com os recursos naturais no meio rural vai se ampliando ao longo dos anos, de forma que diversas identidades no século XX são classificadas sob a categoria genérica de *agricultor familiar*, conforme nos mostra Neves (2007). Esta categoria é usada pelo Estado brasileiro para classificar identidades tais como: quilombolas; ribeirinhos; fundos de pasto; faxinais; quebradeiras de coco babaçu e até mesmo indígenas, entre outros. Um termo genérico que se traduz em políticas públicas e programas sociais universalizantes, tal como o é o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), por exemplo, segundo nos mostra Neves (2007).

Vemos que esta identidade genérica, apesar de proporcionar vantagens aos agricultores do PA Belo Horizonte, como explicitou a ex-presidente da associação e atual vice-presidente, Dona Lourdes,<sup>2</sup> em determinado momento da história deles não contemplava o que pensavam para si enquanto uma coletividade. Atualmente, eles fazem questão de marcar em seu discurso que são agricultores familiares, porque possuem um estabelecimento agrícola que mantêm a partir do trabalho familiar, porque se mobilizam politicamente a partir da associação deles para buscar alternativas que possam reverter o atual quadro produtivo, o que os identifica genericamente, mas também especificamente porque esta não é uma realidade para todos os

---

<sup>2</sup> Com a finalidade de resguardar as identidades dos interlocutores usamos nomes fictícios para designá-los. Dona Lourdes é filha de seu Rubens, um dos moradores mais antigos do PA Belo Horizonte. Ela é casada com o senhor Roberto, chegou ao assentamento em 1987 e tem três filhos. O filho mais novo mora com o casal no assentamento e se divide entre o trabalho no lote da família e diárias que faz em outros lotes do PA. Os filhos mais velhos do casal, um rapaz e uma moça, tiveram que sair do assentamento para a cidade de São Domingos do Araguaia para dar continuidade aos estudos e trabalhar para se manter na cidade e estudando. Dona Lourdes passou 10 anos à frente da associação dos agricultores do PA Belo Horizonte e atualmente é vice-presidente da mesma.

agricultores familiares no Brasil. Ainda que entre eles haja diferentes situações econômicas ou de força de trabalho familiar disponível, e que haja iniciativas particulares do ponto de vista produtivo, a dimensão coletiva das transformações técnicas por um lugar de agricultura familiar se dá pela mobilização e organização política deles enquanto um grupo. É o caráter político-organizacional que se destaca para a definição deles enquanto um grupo socialmente diferenciado.

Não se trata aqui, portanto, de classificar os agricultores do PA Belo Horizonte, de atribuir a eles uma identidade genérica, como em geral se tem feito a partir do que mostra a literatura especializada, mas de perceber, do ponto de vista deles, o que os faz um grupo, de agricultores familiares sim, mas com identidade que gira em torno de interesses coletivos que os torna também específicos e diferentes em relação aos demais agricultores familiares e aos demais sujeitos sociais com os quais estão em constante relação/interação. Trata-se de analisar como os agricultores do PA Belo Horizonte evidenciam sua etnicidade, de forma que se diferenciem dos fazendeiros, dos povos indígenas, de grandes produtores agrícolas, dos demais agricultores que estão classificados sob a identidade genérica de agricultores familiares.

Um primeiro ponto a se destacar é que, do ponto de vista deles, os agricultores do PA Belo Horizonte não se vêem e não são vistos como um grupo étnico. No entanto, como a identidade é relacional, contrastiva e situacional, conforme vimos anteriormente, podemos considerar que em determinadas situações os agricultores do PA Belo Horizonte se organizam e interagem com *o outro* como se um grupo étnico fossem. Isso nos coloca um problema: como interpretar a etnicidade expressa por eles se eles não são um grupo étnico?

Um autor que pode nos auxiliar neste aspecto é Alfredo Wagner Almeida (2002) em relação ao que discute acerca das “novas etnias” no Brasil. Almeida (2002) reflete sobre os

significados de *quilombo* construídos historicamente no Brasil, mostrando a necessidade de se compreender o significado de quilombo a partir dos procedimentos de classificação que os próprios sujeitos constroem. Nas palavras do autor,

é preciso entender como é que historicamente esses agentes sociais se colocaram perante os seus antagonistas, bem como entender suas lógicas, suas estratégias de sobrevivência e como eles estão se colocando hoje ou como estão se autodefinindo e desenvolvendo suas práticas de interlocução (2002, 69)

Seguindo este raciocínio é que Almeida nos chama a atenção para as “novas etnias” como sendo

uma tendência de grupos a se investirem, num sentido profundo, de uma identidade cultural com o objetivo de articular interesses e reivindicar medidas, fazendo valer seus direitos em face dos aparatos de estado. O critério político-organizativo ajuda a relativizar o peso de uma identidade definida pela comunidade de língua, pelo território, pelo fator racial ou por uma origem comum. (2002, 73)

É de processos político-organizativos dos sujeitos sociais em relação a terras de uso comum tais como as terras de preto, terras de santo, terras de índio, faxinais e fundos de pasto, por exemplo, que surgem as novas etnias no Brasil (Almeida 2008). O autor registra pelo menos cinco situações que compreendem as terras de preto:

[a] domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. [b] Abarca também concessões feitas pelo Estado a tais famílias, mediante à prestação de serviços guerreiros. Os descendentes destas família permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal da partilha, sem desmembrá-las e sem delas se apoderarem individualmente. (...) [c] Abrangida também pela denominação encontram-se situações peculiares em que se detecta a presença de descendentes diretos de grandes proprietários, sem grande poder de coerção, adotando aforamento, ou seja, mantendo famílias de ex-escravos e seus descendentes numa condição designada como de foreiros, sem quaisquer obrigações maiores, possibilitando, inclusive, uma coexistência de formas de uso comum com a cobrança simbólica de foro incidindo sobre parcelas por família, visando não deixar dúvidas sobre seu caráter privado. (...) [d] alcança também aqueles domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração, que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direitos, que orientavam uma apropriação comum dos recursos. (...) [e] há ainda as denominadas ‘terras de preto’ que foram conquistadas por prestação de serviços guerreiros ao Estado, notadamente na guerra Balaiada (1838-41). (2008, 147-148).



As terras de santo, segundo o autor, se referem “à desagregação de extensos domínios territoriais pertencentes à igreja.” (2008, 148). As terras de índios compreendem “domínios titulados, que foram entregues formalmente a grupos indígenas ou seus remanescentes, na segunda metade do século passado e princípios deste, sob a forma de doação ou concessão por serviços prestados ao Estado.” (2008, 151). Faxinais e fundos de pasto corresponderiam a tipos de terras soltas ou abertas que seriam a “utilização de formas de uso comum nos domínios em que se exercem atividades pastoris” (2008, 155), tal como ocorrem em algumas regiões da Amazônia, na Ilha de Marajó, no sertão nordestino, no sul do Brasil, no Paraná e em Santa Catarina.

Pelo o que o autor mostra, percebemos que há diferentes situações para uma mesma categoria de classificação, que seria o uso comum de terras, e que quilombo e quilombolas, por exemplo, podem ter significados diferentes para diferentes grupos sociais e que assim se autodefinem. Vemos não apenas a operacionalidade do conceito de etnia, como também Almeida nos chama a atenção para a dimensão da organização política e da identidade coletiva como aspectos fundamentais para se entender o que são as “novas etnias”. A formação de “novas etnias” no Brasil não parte de laços biológicos ou do compartilhamento de uma língua comum, mas da organização social e política de povos que compartilham interesses comuns e que lutam por direitos coletivos diferenciados.

No caso dos agricultores familiares do PA Belo Horizonte, no entanto, também não podemos considera-los como uma “nova etnia”, visto que eles assim não se reivindicam e nem demonstram interesse em se desvincular da classificação genérica de agricultores familiares, pois a condição de assentados também possibilita a eles o acesso a políticas públicas e programas de governo que viabilizam seu modo de vida e a permanência deles enquanto um grupo socialmente diferenciado.

No entanto, alguns aspectos os aproximam tanto do que Barth refere como grupo étnico quanto do que Almeida mostra em relação às “novas etnias” no Brasil: é relevante para eles a organização social e política, sobretudo por meio de sua associação, para a reivindicação de direitos que atendam às suas particularidades enquanto grupo socialmente diferenciado frente ao Estado; o território de agricultura familiar construído a partir do assentamento é um objetivo comum; a identidade coletiva é o agente propulsor da mobilização e da luta por direitos que contemplem a diferença frente à diversidade sociocultural no Território Sudeste Paraense.

Desta forma, entende-se que mesmo não sendo um grupo étnico e nem uma “nova etnia”, os agricultores do PA Belo Horizonte reivindicam para si o reconhecimento daquilo que ao mesmo tempo os classifica na identidade genérica de agricultor familiar os particulariza enquanto agricultores familiares daquele assentamento. Em outras palavras, eles vivenciam no processo de construção de sua identidade *situações de etnicidade*.

Isso pode ser verificado, por exemplo, em: a) reuniões do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de São Domingos do Araguaia, quando Dona Lourdes afirma que “se a gente não falar alto dos nossos interesses no assentamento a gente não consegue nada pra cá [para o PA Belo Horizonte] e chega aqui a gente é cobrado pelos associado...”; ou b) quando Dona Lourdes vai à prefeitura de São Domingos do Araguaia em busca de horas de trator para revolver a terra e deixá-la menos compactada para o plantio de roças; ou mesmo c) em ocasiões em que alguns agricultores do assentamento participam de intercâmbios com agricultores de outras regiões do estado do Pará ou de outro estado brasileiro e trazem na bagagem experiências para implantar e testar por conta deles uma técnica, um cultivo, que venha a servir aos seus projetos comuns de uso da terra no assentamento; ou até mesmo d)

quando reclamam inoperância do poder público em que o Programa Luz para Todos<sup>3</sup> foi implantado na vizinhança, mas não no assentamento.

Por *situação de etnicidade* entende-se ser toda situação que, inserida em um processo de construção de identidade, é vivenciada por um grupo socialmente diferenciado, que não se vê e nem é visto como um grupo étnico, organizado politicamente, e que integra um grupo maior sob a mesma identidade sociocultural, de forma a reivindicar a valorização e o reconhecimento daquilo que o particulariza em relação ao grupo maior e que é evidenciado na interação com o Estado, com seus pares e com o *outro*. A situação de etnicidade não é vivenciada por esses grupos como um fim em si, mas como um meio e uma estratégia de luta para fazer valer seus direitos à diferença e alcançar seus interesses enquanto grupo. Ela não é usada pelo grupo como forma de necessariamente delimitar fronteiras e buscar independência do grupo maior, mas de ratificar a interdependência em relação à identidade genérica ao qual é classificado e partir da qual o grupo pode se manter enquanto grupo.

Em geral, quando se fala em território é quase inevitável não associá-lo à terra, no entanto, esses dois termos não são sinônimos. Autores que estudam o tema entre povos indígenas nos ajudam a entender isso. A discussão feita por Seeger e Viveiros de Castro (1979), assim como Luciano (2006; 2008) sobre a questão da diferença entre terra e território, ao mesmo tempo em que mostram a relação entre eles, serve de base tanto para discutir a questão em relação aos indígenas quanto em relação aos agricultores.

Para esses autores, terra diz respeito ao espaço físico, geográfico em que vive um povo indígena, e território representa a relação que este povo estabelece com esse espaço físico, em que nas palavras de Luciano: “[p]ara os povos indígenas, o território compreende a própria

---

<sup>3</sup> Programa criado pelo governo federal em 2003 com o objetivo de “... acabar com a exclusão elétrica no país”, levando energia elétrica para famílias que habitam o meio rural. Disponível em <http://luzparatodos.mme.gov.br/luzparatodos/asp/>. Acesso em 25 de março de 2013.

natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam.” (2006, 101). Segundo Beltrão (2014, 5), “[t]erritório, portanto, é concepção ampla que diz respeito à vida, abrangendo, não apenas bens materiais, mas agregando a produção de ambiente cultural no qual são desenvolvidas as formas de vida”.

Entre os agricultores que são assentados, como é o caso dos agricultores do PA Belo Horizonte, a condição de assentado muda também a relação deles com a terra, uma vez que há limites quanto ao uso do sistema técnico corte-queima, em que o agricultor usava a terra para cultivo por um tempo e depois ia em busca de novas terras para recomeçar o ciclo de uso. O fato de serem assentados os confina num pedaço limitado de terra, cercado por fazendas e que acaba gerando neles a necessidade de fazer daquele espaço físico um lugar que reflita o que eles entendem como território de agricultura familiar. O território é o patrimônio em que a terra é um dos elementos.

As relações estabelecidas para esta construção do território passam, entre outras coisas, por um projeto de sociedade vinculado a demandas mais amplas de um coletivo de agricultores que está para além do PA Belo Horizonte. Este projeto está relacionado ao projeto de sociedade defendido pelo movimento social do campo que representa os agricultores do PA, mas ao mesmo tempo se particulariza a partir da realidade vivida por estes agricultores e não por outros. Essa construção deve ser entendida como um processo, como o que se mostra a partir da saga os agricultores do PA Belo Horizonte a seguir.

## Os agricultores do PA Belo Horizonte e a construção do território

### Dos castanhais à madeira

A saga que ora narramos tem início em 1985, com a chegada das primeiras famílias de agricultores ao lugar hoje conhecido como Projeto de Assentamento (PA) Belo Horizonte. As famílias que chegaram ao local se depararam com um aforamento de castanha,<sup>4</sup> em que a extração de castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*) é apontada por Silva (1996, 5) como o “marco inicial da modificação da paisagem” por este grupo social.

O senhor Rubens, um dos mais antigos moradores do assentamento, que para lá migrou vindo do atual estado do Tocantins, assim refere ao local do assentamento à época da chegada dessas famílias: “[a terra] era toda mata, aqui era um castanhal. Eu contei 26 castanheira aqui no meu lote na época, elas produzia bem, dava pra tirar muita castanha. O dono da época tirava muita castanha da mata” (Sr. Rubens, agricultor, 74 anos).<sup>5</sup>

O período da chegada das famílias na área do PA Belo Horizonte não era, no entanto, o período de auge da exploração da castanha, que experimentava um declínio no final da década de 1960 e nos primeiros anos da década de 1970 (EMMI, 1999), e o capital nacional e estrangeiro se voltava para a exploração de recursos minerais e energéticos, entre eles, a madeira para produção de carvão vegetal (HÉBETTE, 2004).<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Mesmo sendo uma área ocupada por estas famílias, não identificamos na literatura especializada ou nos relatos dos agricultores entrevistados registro de conflitos quanto à instalação delas na área do hoje Projeto de Assentamento Belo Horizonte.

<sup>5</sup> Seu Rubens é maranhense, mas quando migrou para a região morava no atual estado do Tocantins, tem 74 anos, era viúvo e vive atualmente com uma senhora que morava em Belém, capital do estado do Pará. Do primeiro casamento seu Rubens tem um filho e duas filhas, que moram com suas famílias no PA Belo Horizonte. Ele é referência para quem faz pesquisa ou extensão no assentamento, além de ser referência para os demais agricultores por sua experiência de vida e pelos conhecimentos tradicionais, sobretudo no que diz respeito ao trato com a roça.

<sup>6</sup> Datam das décadas de 60 e 70 do século XX a criação de órgãos estatais voltados para o conhecimento dos recursos naturais e energéticos da região: Comitê Coordenador dos Estudos Energéticos da Amazônia (1968), sob a responsabilidade das Centrais Elétricas do Brasil-ELETROBRÁS e posteriormente Centrais Elétricas do

Data desta época, por exemplo, a instalação de empresas estatais - entre elas a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) - e estrangeiras nas regiões sul e sudeste do Pará por meio de incentivos fiscais e da implantação de grandes obras de infraestrutura, como a abertura de estradas, interligando as regiões às demais regiões do país.<sup>7</sup>

Entre os anos de 1987 e 1992, segundo Silva (1996), a extração de madeira realizada pela empresa IMPAR na área que mais tarde se tornaria o projeto de assentamento Belo Horizonte foi outro acontecimento contribuiu para a modificação da paisagem e atração de novas famílias para o local. A atuação da empresa na região propiciou, de acordo com o autor, a divulgação entre os funcionários da mesma que no local havia “... terras boas, baratas e sem sinal de pistoleiros...” (1996, 10).<sup>8</sup>

A exploração madeireira no local não apenas modificou a paisagem pela diminuição do número de árvores em pé, como também pela abertura de estradas denominadas “arrastões”, caracterizadas pelas más condições de trafegabilidade, sobretudo na época mais chuvosa do ano. Os arrastões serviam não apenas à madeireira, mas também aos agricultores ali instalados, que perdiam a maior parte do que conseguiam produzir em seus lotes. Sobre isso, relata o Sr. Rubens:

a gente perdia tudo o que produzia, porque não tinha como tirar daqui, o jeito era a gente vender tudo baratinho, pros tropeiros (donos de “tropas”, ou

---

Norte do Brasil-ELETRONORTE (1973); Companhia de Pesquisas de Recursos Minerais-CPRM (1969); Projeto Radar da Amazônia-RADAM (1970) (HÉBETTE, 2004).

<sup>7</sup> As descobertas feitas das ocorrências minerais na região levaram à criação das “províncias minerais” em Itaituba e Carajás, na Serra dos Carajás, de onde a CVRD extraía grande volume de ferro (HÉBETTE, 2004), atividade esta intensificada a partir da criação do Programa Grande Carajás (PGC), em fins dos anos 1970 (BECKER, 1994).

<sup>8</sup> Os interlocutores entrevistados não souberam precisar o número de famílias que migrou para o local à época, pois este número variava constantemente, uma vez que nem todas as famílias que migraram para o assentamento eram de agricultores ou tinham alguma experiência com a agricultura. O fato de não haver no assentamento infraestrutura adequada à fixação das famílias, tais como escola, estradas trafegáveis, transporte, entre outras coisas, também influenciou a saída de algumas famílias. As famílias que lá permaneceram o fizeram porque tinham o trabalho da terra como modo de vida.

seja, um conjunto de animais de carga – jumentos e burros), porque só eles é que dava pra tirar o arroz daqui de dentro, no lombo do animal, porque não entrava carro, o jeito era vender o arroz tudo barato. (Sr. Rubens, agricultor, 74 anos)

A atividade madeireira, no entanto, não era algo que fizesse parte dos projetos dos agricultores enquanto principal atividade econômica, ela foi mais um meio para levantar recursos para investir nas atividades agropecuárias, assim como uma forma de viabilizar o escoamento do que produziam, ainda que não nas condições que precisavam, como vimos no relato do Sr. Rubens.

Como a região em que estavam fazia parte de um projeto de desenvolvimento do Estado brasileiro, iniciado nos idos anos 1930,<sup>9</sup> inúmeros foram e são os programas e políticas voltados para o fomento de atividades econômicas na região (HÉBETTE, 2004); projeto este que inaugurou um novo “tempo”, como dizem os agricultores, entre as famílias do assentamento: a “tempo dos créditos” (1993-2003).

#### Da madeira aos créditos: a consolidação da pecuária

A partir de 1993, Silva aponta que o acesso ao crédito Fundo Constitucional do Norte (FNO-Especial)<sup>10</sup> pela maioria das famílias possibilitou nova modificação da paisagem, em que a atividade pecuária ganhou força não apenas no local, como na região Sudeste do Pará em geral (De REYNAL *et al.*, 1996). Com a entrada do FNO-Especial a organização sindical foi fortalecida, uma vez que os agricultores para conseguirem o crédito tinham de fazer parte de associações e do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR).

<sup>9</sup> O Estado brasileiro, desde a década de 1930, passou a ter interesse na região Norte do país pela sua importância econômica, vista como uma região de grande potencial para a instalação de atividades industriais que contribuíssem para o desenvolvimento econômico do Brasil (HÉBETTE, 2004), tendo como referência os polos industriais formados nas regiões sul e centro-sul.

<sup>10</sup> Um dos Fundos Constitucionais criados pela Carta Magna de 1988 para financiar programas dos setores produtivos nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Conferir <http://www.sudam.gov.br/incentivo-a-investimentos/fundo-constitucional-do-norte-fno>. Acesso em 22 de novembro de 2014.

O crédito possibilitou aos agricultores maior investimento em seus lotes, construindo cercas e comprando gado, aumentando o patrimônio familiar. Seu Adriano,<sup>11</sup> por exemplo, relatou que pegou o FNO em 1995 e fez um projeto para financiar gado, cerca, mandioca e cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*). Antes de pegar o crédito, no entanto, seu Adriano vinha adotando uma lógica de uso da terra em que a preparava para o plantio do capim. Ele contou que usava preparava uma área da terra para a roça em um ano e deixava esta área sem plantar no ano seguinte, para plantar em outra área. Fazia desta forma até ter usado a mesma área de roça por pelo menos três vezes e depois plantava capim. A última roça que fez em seu lote foi no ano de 2003, quando então acabou a área de capoeira (mata secundária) no lote dele.

O investimento dos agricultores em gado a partir do crédito está inserido em um contexto em que regionalmente a pecuária de corte, e inicialmente menos a de leite, teve grande crescimento na economia local. A expansão da atividade pecuária na região, de acordo com Hébette (2004), fez parte do projeto de colonização do Estado brasileiro, nos anos de 1960 e 1970, em que houve incentivos fiscais para latifundiários que tivessem interesse em praticar pecuária de grande escala na Amazônia. Data deste período também, segundo o mesmo autor, um grande fluxo de migração de lavradores de outras regiões do país que, com a abertura das estradas que ligavam diferentes pontos do Brasil, vieram em busca de terras para a lavoura e para a pecuária (HÉBETTE, 2004).

O sistema técnico utilizado pelas famílias instaladas no Belo Horizonte quanto ao uso da terra seguiu, em sua maioria, o exemplo de seu Adriano, conforme citado anteriormente.

---

<sup>11</sup> O Sr. Adriano é baiano, tem 68 anos e foi criado em roça de cacau, onde trabalhava junto com seu pai. Ele chegou ao PA Belo Horizonte em 1985 e é o detentor do conhecimento acerca do plantio do cacau. Ele é casado, tem nove filhos, entre eles, quatro mulheres. As mulheres moram na cidade de São Domingos do Araguaia, localizada cerca de 30 km do PA Belo Horizonte. O filho mais velho do casal mora no Espírito Santo. Os quatro filhos que moram com eles, juntamente com o pai, é que sustentam a casa, principalmente pelo trabalho realizado em outros lotes do assentamento e em assentamentos vizinhos.



Esta lógica de uso da terra, segundo Navegantes-Alves (2011) é característica de regiões de fronteira agrícola, em que se planta para a subsistência e para garantir a posse da terra; plantar capim é uma forma de “amansar”<sup>12</sup> a terra para os agricultores e de aproveitamento do trabalho mais pesado. Ainda segundo a autora, o contexto de pecuarização em que se encontram os agricultores no assentamento, cercados por fazendas de gado de corte é também um fator que influencia a decisão dos agricultores por investirem na pecuária, o que ratifica a tendência da localidade e da região para a especialização nesta atividade (De REYNAL *et al.*, 1996).

O Sr. José do Cacau, por exemplo, nos contou que quando chegou ao local, em 1988, sua terra, adquirida por compra, era formada apenas por mata secundária, ou *capoeirão* como ele chama. Ele decidiu derrubar 15 alqueires desta vegetação, onde plantou dois alqueires e meio de cacau (*Theobroma cacao* L.) e o restante plantou capim. O plantio de cacau, segundo ele, era para vender e com o dinheiro arrecadado comprar bezerros para iniciar sua criação de gado. Seu José seguiu investindo em cacau e em gado, conseguindo comprar outros lotes no assentamento. O acesso ao (FNO) também possibilitou a intensificação da pecuária em seu lote.

Ainda em relação aos sistemas de produção adotados pelos agricultores do PA Belo Horizonte, Navegantes-Alves (2012) mostra que há agricultores que chegaram ao local do assentamento com o projeto de se especializarem em pecuária, assim como há os que chegaram com plano de investir em pecuária e em cultivos perenes, fazer algo mais diversificado em seu lote.

---

<sup>12</sup> Segundo os agricultores do PA Belo Horizonte, a mata que é derrubada para o plantio da roça e depois dá lugar a uma vegetação secundária por eles denominada capoeira, é entendida no imaginário deles como “braba” ou “mato brabo”. A posterior implantação de pastagens é para eles uma forma de dominar este “mato”, de “amansar” a terra.

De acordo com os dados coletados em nossas entrevistas, algumas das famílias do local tentaram investir em cacau também, mas nem todas foram obtiveram êxito, principalmente porque não sabiam lidar com esta cultura, como é o caso do seu Rubens, por exemplo. O sucesso do Sr. José do Cacau em parte se dá pelo fato de que quem cuida de sua plantação de cacau é um dos agricultores do PA Belo Horizonte, o Sr. Adriano, que trouxe com ele a experiência do trabalho com o cacau na terra de seu pai na Bahia. Embora os demais agricultores não tivessem sucesso com o cacau, todos, sem exceção, investiram em gado e no plantio de pastagens. Este maior investimento na atividade pecuária marca outra importante transformação do território do assentamento: a floresta deu lugar aos pastos.

Esta época é também marcada pela criação do assentamento, em 1999, como resultado de luta do movimento social de trabalhadores rurais no Brasil e na região, que teve início em meados dos anos 1980, quando aconteceu a criação de assentamentos rurais em todos os estados brasileiros (BERGAMASCO, 1997).

Navegantes-Alves (2011) mostra que os agricultores começaram seu rebanho, em geral, com gado “na meia”;<sup>13</sup> depois eles fazem o próprio rebanho, pois vão aumentando as áreas de pastagens em seus lotes. No entanto, há um momento, de acordo com a autora, que o espaço no lote acaba, mas o investimento no gado continua, porque os agricultores têm o gado enquanto uma poupança, e a lógica da implantação de pastagens não acompanha a lógica de crescimento do rebanho, o que gera uma crise neste sistema de produção.

O que aconteceu, de acordo com a autora, foi que os dois tipos de sistemas de produção adotados pelos agricultores do assentamento ficaram sujeitos à mesma crise em relação à

---

<sup>13</sup> Segundo Navegantes-Alves (2012, 260), trata-se de um “acordo, geralmente informal, em que proprietários de gado confiam determinado número de cabeças para serem criadas ou engordadas por proprietários ou detentores de terra. Esse tipo de criação é dito “na meia”, pois geralmente o ganho em produção é dividido pela metade entre os contratantes. No caso aqui estudado, é a produção de bezerros que é dividida, mas em sistemas de engorda o rateio do rendimento é referente ao ganho de peso.”

degradação das pastagens, vivenciada principalmente a partir de 2005 (NAVEGANTES-ALVES, 2012). Os agricultores especializados em gado, segundo a autora, sofreram mais a crise, os que tinham um sistema de produção diversificado sofreram menos.

Com o “enfraquecimento” da pecuária no assentamento e a crise das pastagens, os agricultores que tinham apenas o projeto de pecuarização passaram a aderir ao projeto de diversificação também, como veremos a seguir.

E quando a pecuária “enfraquece”...

O termo “enfraquecer” é usado pelos agricultores do PA Belo Horizonte para mostrar que a atividade a que eles se referem não é mais satisfatória e sustentável do ponto de vista produtivo, econômico e social como é o caso atualmente da pecuária.

Em meados dos anos 2006 um novo “tempo” toma corpo no PA Belo Horizonte, marcado pela organização dos agricultores em busca de alternativas para reconstrução do território de forma a realizar atividades agropecuárias diversificadas e sustentáveis ao seu modo de vida (ALVES e MASTOP-LIMA, 2009).

A preocupação, segundo Dona Lourdes, era que as famílias do PA estavam enfrentando problemas quanto às pastagens, que estavam degradadas. Muitas famílias tiveram que vender seu gado, pois não tinham como alimentar as reses e também não tinham mais como sair do assentamento em busca de novas terras, até mesmo porque a condição de assentados lhes proporciona vantagens, como o acesso aos créditos agrícolas, que não poderiam dispor em outras terras. Eles precisavam reverter a situação produtiva no assentamento para manter seu modo de vida de agricultores familiares.

O caminho percorrido por eles para isso era, de certa forma, conhecido: procurar parcerias em instituições de pesquisa e extensão que pudessem ajuda-los a superar as

dificuldades. A parceria estabelecida com a Universidade Federal do Pará (UFPA), a partir de um grupo de pesquisadores com diferentes formações e que trabalham com agricultores na região culminou na formalização de um projeto de pesquisa e extensão financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O projeto incluiu a parceria com outras instituições nacionais e internacionais de pesquisa e intervenção no meio rural, além da APABH e do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de São Domingos do Araguaia, município ao qual pertence o PA Belo Horizonte, entre outros parceiros.

A questão-problema apresentada pelos agricultores do PA Belo Horizonte aos pesquisadores e demais parceiros, em reunião no assentamento, era a de que eles queriam retomar os sistemas de produção diversificados em suas terras, de modo que a pecuária pudesse ser mais viável e integrada aos demais sistemas produtivos. Com isso, eles iniciaram um novo processo de modificação da paisagem, optando por atividades tais como: a) plantio de leguminosas para recuperação das pastagens e do solo; b) adoção de técnicas de manejo das pastagens; c) diversificação das pastagens; d) alimentação alternativa ao gado leiteiro; d) arborização das pastagens; e) formação técnica aos agricultores; f) formação de viveiros de mudas para o plantio de espécies madeireiras nativas da região; g) preparação do solo para plantio de milho, mandioca e arroz, que era a base das roças feitas por eles.

Percebe-se pelas escolhas dos agricultores que a pecuária não deixou de ser um investimento para eles, mesmo querendo diversificar os sistemas de produção em seus lotes, eles têm a pecuária como um dos elementos de diversificação, sendo que feita a partir de outro sistema técnico. Isso acontece porque esta atividade é a que pode dar uma resposta menos demorada a eles em termos produtivos, além de ser um meio de retomar a poupança que é o gado, conforme afirmou Navegantes-Alves (2011).

As demandas dos agricultores do PA Belo Horizonte junto ao grupo de pesquisadores por eles convocados para pensar e construir, junto com os mesmos, alternativas para a diversificação dos sistemas produtivos no assentamento podem ser lidas como uma situação de etnicidade, uma vez que eles, organizados politicamente por meio de sua associação de agricultores, buscam o atendimento de suas particularidades em relação ao grupo maior de agricultores familiares no Território Sudeste Paraense. Além de se mostrarem diferentes em relação aos seus pares, mantêm sua identidade de agricultores familiares que são distintos dos povos indígenas, dos fazendeiros, entre outros grupos sociais com os quais interagem.

A decisão da construção de sistemas de produção diversificados, no entanto, não se deu apenas por aspectos econômicos e sociais internos ao grupo, mas também pelo fato de que os agricultores, enquanto assentados, estão inseridos num sistema político maior que inclui, entre outras coisas, a legislação ambiental brasileira. A legislação ambiental vigente no Brasil exige que 80% da área dos lotes seja destinada à reserva legal, sendo o desmatamento realizado pelos agricultores familiares apontado como questão problemática. Segundo Navegantes-Alves (2012), esta questão está relacionada a um contexto em que,

sobretudo a partir de 2009, tem-se observado um movimento político de repressão ao desmatamento e de exigência de recomposição das reservas legais, oriundo das pressões nacionais e internacionais pela proteção ambiental. (2012, 253).

O termo reserva legal refere-se, segundo a MP 2166 e 2167, de 2001,

à área localizada no interior de uma propriedade ou posse rural, excetuada a de preservação permanente, necessária ao uso sustentável dos recursos naturais, à conservação e reabilitação dos processos ecológicos, à conservação da biodiversidade e ao abrigo e proteção de fauna e flora nativas.

Diante deste contexto, discute-se entre os agricultores do PA Belo Horizonte que o percentual para a reserva legal deve ser de 80% para os lotes agrícolas gera problemas para eles em virtude das diferentes e diversas situações de uso da terra dos lotes que hoje ocupam.

Para se ter ideia da dimensão do problema, reflete-se acerca da própria história de ocupação e da economia da região (LARAIA e DaMATTA, 1967; VELHO, 1972; EMMI, 1999; LASAT/SDT, 2006 e 2010), em que muitos agricultores ao migrarem para ela chegaram em áreas já desmatadas pela intensificação da pecuária, ou mesmo, ao se adaptarem à tendência regional pela pecuária acabaram transformando a maior parte de seus lotes em pastagens, como é o caso de alguns dos agricultores do PA Belo Horizonte.

Essas mudanças impuseram aos agricultores a necessidade de preservar parte da área de seus lotes e lhes rendeu, juntamente com os grandes pecuaristas, grandes agricultores de monocultivos e a abertura de rodovias, a acusação de serem apontados como um dos maiores responsáveis pelo desmatamento na região amazônica e pelas consequências nocivas disso para o clima do planeta (BANCO MUNDIAL, 2003; FERREIRA, VENTICINQUE e ALMEIDA, 2005; FEARNSSIDE, 2006). A partir desses fatos os agricultores familiares viram-se obrigados a buscar novas formas de realizar a atividade agropecuária, realizar as atividades agrícolas e pecuárias de maneira mais sustentável, de maneira a manter a própria reprodução social deles.

A partir desta saga refletimos que por meio da organização política em torno de um objetivo comum, qual seja o de manter a identidade coletiva de agricultores familiares, os agricultores do PA Belo Horizonte trabalham para a reconstrução de um território de agricultura familiar a partir de uma situação de etnicidade na qual acionam agentes e agências de pesquisa e extensão para lutarem por aquilo que os particulariza enquanto grupo social. Este é uma das estratégias por eles adotadas para se verem contemplados na diversidade sociocultural presente no Território Sudeste Paraense. Por mais que eles não se vejam e nem sejam vistos pelos demais grupos sociais no Território como um grupo étnico, a luta pelo reconhecimento e valorização da diferença entre eles e os demais agricultores e grupos socialmente diferenciados se apoia no que é *etno*, no que evidencia etnicidade. A discussão

acerca da noção de etnodesenvolvimento nos auxilia a entender este processo de reconhecimento e valorização da diversidade, como veremos a seguir.

#### Etnodesenvolvimento com agricultores?

A noção de etnodesenvolvimento, segundo autores como Antonio Carlos de Souza Lima, Maria Barroso- Hoffmann e Sidnei Clemente Peres (2002); Souza Lima e Barroso- Hoffmann (2002); Gilberto Azanha (2002); Paul Little (2002) e Ricardo Verdum (2006), tem seus antecedentes históricos no pós-segunda guerra mundial, quando então se discutia mundialmente o tema do desenvolvimento econômico e a descolonização das nações na África, na Ásia e no Caribe; época, de acordo com Little (2002), em que os países foram divididos em três grandes blocos: Primeiro Mundo (países industrializados e de economia capitalista; Segundo Mundo (países que estavam sob o domínio da União Soviética) e Terceiro Mundo (países considerados “subdesenvolvidos” ou “em vias de desenvolvimento”).

Azanha (2002) informa que a partir de críticas feitas à noção de desenvolvimento reduzida à industrialização, realizadas principalmente por sociólogos e economistas, procedeu-se, nos anos 1970-80, à qualificação do termo *desenvolvimento*. Foi, de acordo com autor, a partir deste esforço que foram criados conceitos como os de “desenvolvimento dependente” e “desenvolvimento sustentável”, sendo que o primeiro discutia autonomia, mas mantinha o processo de industrialização como o “principal agente da *mudança social*” (2002: 30. Itálico do autor.); e o segundo, defendia que parte da riqueza produzida a partir de processos industriais e tecnológicos deveria ser reinvestida na reposição e conservação de recursos naturais, o que lhe conferiria o caráter de “sustentável”.

No cenário mundial, segundo Verdum (2006), três acontecimentos marcaram a história da elaboração e disseminação da noção de etnodesenvolvimento: o Simpósio sobre “Fricção

Interétnica na América Latina”, realizado em Barbados em 1971, que teve como resultado a elaboração do documento que tratava sobre a situação dos povos indígenas na América Latina e que ficou conhecido como *Declaração de Barbados*; o Simpósio “Movimentos de Liberação Indígena na América Latina”, também realizado em Barbados em 1977, a partir do qual se produziu a *Declaração de Barbados II*; e a “Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio em América Latina”, evento realizado em San José da Costa Rica, em 1981, em que se produziu a *Declaração de San José*.<sup>14</sup> Esta última, segundo o autor, é onde está explícita a reivindicação do etnodesenvolvimento enquanto um “direito dos povos indígenas e um dever dos Estados nacionais.” (2006: 72). Além dos documentos e eventos citados por Verdum, Azanha (2002) destaca a publicação, em 1987, do Relatório Brudtland como o documento que “consolidou o desenvolvimento sustentável como politicamente correto.”, sendo que o lucro e o mercado continuariam sendo o principal fator para o “bem-estar social”.

Data deste período histórico, os autores citados, as duas mais importantes referências quanto à elaboração da noção de etnodesenvolvimento: Rodolfo Stavenhagen e Guillermo Bonfil Batalla. Estabeleceria-se então, de acordo com a leitura de Azanha sobre Stavenhagen, a ideia do “*desenvolvimento* que mantém o *diferencial* sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua *etnicidade*.” (2002, 31. Itálicos do autor.). De acordo com Verdum (2006), a noção de etnodesenvolvimento formulada por Stavenhagen implica, conforme propõe Bonfil Batalla, que

---

<sup>14</sup> O primeiro evento foi organizado, de acordo com Verdum (2006), pelo Instituto Etnológico da Universidade de Berna e patrocinado pelo Programa para Combater o Racismo e pela Comissão de Assuntos Internacionais do Conselho Mundial das Igrejas; o segundo evento foi organizado por Georg Grunberg e pelo Centro de Documentación de América Latina de México (CADAL), também apoiado pela Comissão de Assuntos Internacionais do Conselho Mundial das Igrejas; a terceira reunião foi patrocinada pela Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).



...as comunidades sejam efetivamente gestoras do seu próprio desenvolvimento, que a elas seja garantido o direito de formar seus quadros técnicos (engenheiros, professores, médicos, etc.) e estruturar e gerir as unidades político-administrativas responsáveis pela gestão dos seus territórios. (2006, 73)

A discussão acerca do etnodesenvolvimento foi tomada por quadros do Banco Mundial nos anos 1990, conforme Souza Lima et al. (2002), marcando outra característica do processo de construção de etnodesenvolvimento de um povo indígena que é a parceria com agências de fomento, nacionais e/ou internacionais. Essa movimentação no plano internacional acerca do etnodesenvolvimento repercutiu no cenário indigenista brasileiro, ainda de acordo com os autores, com o estabelecimento de parcerias entre as organizações e associações indígenas e as universidades públicas, influenciando um novo modelo de formação acadêmica, sobretudo a partir da criação de pós-graduações criadas a partir de recursos da Fundação Ford e de agências brasileiras como a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES), o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP). Além das agências de fomento nacionais e/ou internacionais e dos profissionais formados para trabalhar com etnodesenvolvimento, os povos indígenas também contavam com a atuação destes profissionais também a partir de Organizações Não-Governamentais (ONGs) voltadas para o campo indigenista.

Como princípios básicos para o etnodesenvolvimento encontravam-se, de acordo com Stavenhagen:

...objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, atividades mais participativas (STAVENHAGEN, 1984, 18-19).

Podemos ver estes princípios básicos como norteadores das ações dos agricultores do PA Belo Horizonte, descritas anteriormente, ao lutarem por terras, ao (re)construírem a

paisagem do assentamento, procurando garantir frente ao Estado o direito a formarem seus próprios quadros técnicos, à assessoria técnica conforme suas demandas particulares, a estradas com boas condições de trafegabilidade, entre outras coisas. A partir da experiência entre este e outros grupos socialmente diferenciados, entendemos o etnodesenvolvimento como o processo pelo qual povos e comunidades tornados vulneráveis e invisíveis no âmbito da sociedade mais ampla se instrumentalizam, se organizam politicamente e lutam, para usar o termo empregado por eles, pela conquista e valorização de direitos diferenciados relativos à autonomia, à reprodução física, social, cultural e econômica.

A autonomia cultural almejada por esses sujeitos sociais, o que eles querem enquanto projeto futuro de sociedade deve ser, segundo Little, o “guia principal para o estabelecimento das condições necessárias para a implementação do etnodesenvolvimento.” (2002, 40), movimento este que identificamos entre os agricultores do PA Belo Horizonte.

Em relação aos agricultores, como vimos no item acerca da identidade e da etnicidade, a autonomia nas definições expostas aparece como sendo algo relativo e em constante negociação com o Estado. Diferentemente do que se ouve ou se lê em relação aos povos indígenas, a autonomia para os movimentos sociais do campo e, conseqüentemente, para os agricultores familiares no Brasil, não é vista como uma ameaça à soberania nacional. Pelo contrário, conforme nos mostrou Mendras (1978), as sociedades camponesas existem na medida em que existe um Estado. No caso do Brasil, esta relação é conhecida e reconhecida desde o período das fazendas de café até a recente criação de assentamentos, segundo mostramos a partir da literatura especializada.

Para os autores que estudaram sobre sociedades camponesas a questão da autonomia parece ser marcada como interdependência apenas, uma vez que entre os agricultores a parceria estabelecida entre agentes e agências de desenvolvimento, Estado e eles parece estar mais institucionalizada. Embora não apareça de maneira explícita na fala dos agricultores do

PA Belo Horizonte, a autonomia percebida nas entrelinhas do discurso e da ação não é apontada enquanto uma ameaça à soberania nacional. A nosso ver, a autonomia entre os agricultores ou quando se trata de sociedades camponesas parece estar contemplada pela “sustentabilidade” buscada com o desenvolvimento. No caso dos agricultores do PA Belo Horizonte, ela é contemplada na medida em que são reconhecidas, atendidas e valorizadas as demandas que os particularizam socialmente.

Ao ouvirmos os agricultores do PA Belo Horizonte pudemos perceber que o movimento de construção de identidade política e coletiva de agricultor familiar segue princípios apontados por Stavenhagen (1984) ao falar de etnodesenvolvimento, há um movimento pelo menos de se discutir do que se trata tal “sustentabilidade” e, para além disso, eles tomam decisões de estar à frente de processos que levem ao desenvolvimento não apenas econômico, mas também em relação à educação e à saúde, por exemplo.

Os agricultores do PA Belo Horizonte, principalmente a partir da atuação da associação, almejam escolas que funcionem no assentamento, assim como um posto de saúde, pois o que atualmente lá existem são dois prédios que sediam algumas reuniões dos associados e um agente comunitário de saúde que não dispõe de infraestrutura necessária para realizar seu trabalho, sendo preciso os agricultores se deslocarem para as cidades próximas ou de origem para resolver problemas de saúde.

Por essas razões, entendemos que a resposta à pergunta que abre este tópico do artigo é afirmativa e necessária, porque enquanto pesquisadores e também agente de desenvolvimento deparamo-nos com um campo plural e diverso, que requer que voltemos nosso pensar e agir ao *etno* no desenvolvimento.

Para concluir algumas ideias...

Da época dos castanhais à época do auge e do declínio da pecuária, muitas mudanças ocorreram entre os agricultores do PA Belo Horizonte, como vimos, mas algo nos chama a atenção na época do “enfraquecimento” da pecuária que é o fato de os agricultores do assentamento se mobilizarem em torno de um projeto coletivo para se manterem enquanto um grupo socialmente diferenciado.

As ações e pesquisas realizadas com os agricultores do PA Belo Horizonte ao longo da história dessas parcerias foram desenvolvidas baseadas em métodos participativos, em que os agricultores eram coautores delas. Devido à situação em que se encontrava o PA em relação aos sistemas de produção; com os agricultores tendo atuação política mais consolidada via associação, a busca por parceria para a solução dos problemas produtivos no PA ganhou outro tom: o da autonomia. Em vez de os pesquisadores levarem sugestões de ações de desenvolvimento aos agricultores, ainda que realizadas de forma co-partícipe com eles, são os agricultores que vão até a universidade em busca de soluções que atendam às suas necessidades específicas.

Identificamos, desta forma, a mobilização dos agricultores baseada em princípios de etnodesenvolvimento, em que a (re)construção da paisagem é também um elemento de identidade e de etnicidade do grupo. A terra e o uso que dela é feito é elemento constituinte da identidade camponesa (WOLF, 1970; MOURA, 1988; NEVES, 2007). A relação com o espaço torna-se referencial para a construção da identidade, torna-se referencial para a própria reprodução social do modo de vida camponês.

Neste sentido, em se tratando de construção de identidade por agricultores familiares, não se pode perder de vista a ligação intrínseca que existe entre a construção do território e a identidade. Para a reconstrução do território no assentamento, os agricultores tiveram de fazer

da terra o espaço de sustentabilidade que eles conheceram, mas que acabaram experimentando uma crise dos sistemas de produção em virtude do sistema técnico adotado por eles ser insustentável na atual condição de assentados. Um dos caminhos escolhidos por eles para a reconstrução do território e manutenção da identidade coletiva foi a situação de etnicidade examinada quanto à busca de alternativas para a diversificação dos sistemas produtivos.

A partir desta perspectiva, entendemos que a mobilização dos agricultores do PA Belo Horizonte em torno da transformação da terra e consequente construção do território, torna-os passíveis de etnicidade e faz parte de um projeto de etnodesenvolvimento do grupo, que, nas palavras de Stavenhagen, “...significa que uma etnia autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses...” (1984, 57).

Ao colocarem em prática seu projeto de etnodesenvolvimento os agricultores do PA Belo Horizonte evidenciam o que os particulariza enquanto um grupo socialmente diferenciado, identidade esta que é criada e recriada ao longo dos anos, tendo no Estado um importante agente influenciador desta construção permanente, na medida em que coloca em prática também sua visão de desenvolvimento e seu projeto de sociedade.

Pensar que entre os agricultores familiares e assentados de reforma agrária no Brasil há uma diversidade de realidades e estar sensível à forma como eles se organizam para expressar ou reivindicar as diferenças entre eles é também um desafio para que na prática a diversidade seja efetivamente contemplada.

## Referências

ALVES, Livia Navegantes; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. Da microrregião de Marabá ao Território Sudeste do Pará: exercícios de leitura da dinâmica agrária regional. **Humanitas. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas**, v. 23, p. 65-77, 2009.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismo de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, M. (orgs): **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro, 2002. P 29-37.

BANCO MUNDIAL. Causas do desmatamento na Amazônia Brasileira. Brasília, julho de 2003.

BARTH, Fredrick. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BECKER, Bertha K. 1994. **Amazônia**. São Paulo: Editora Ática S.A.

BELTRÃO, Jane Felipe. “Território, terra e tradição segundo os *Tembé Tenetehara* em Santa Maria no Pará”, in **Anais do VIII Congresso Nacional de Pesquisadores(as) Negros(as)**. Belém, ABPN/Paka-Tatu, 2014. (Meio Digital)

BONFIL BATALLA, Guillermo. El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización, in **América Latina: etnodesarrollo y etnocidio**. Editado por F. R. Aravena. San José de Costa Rica: FLACSO, 1982. Disponível em: [http://www.flacsoandes.org/biblio/shared/biblio\\_view.php?bibid=9985&tab=opac](http://www.flacsoandes.org/biblio/shared/biblio_view.php?bibid=9985&tab=opac).

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e espaço simbólico in **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

DEFFONTAINES, J.P. **Du paysage comme moyen de connaissance de l'activité agricole à l'activité agricole comme moyen de production du paysage. Un point de vue d'agronome**. Comptes-rendus des Séances de l'Académie d'Agriculture de France, 82, 1996, pp. 54-69.

De REYNAL, Vincent.; MUCHAGATA, Márcia.; TOPALL, Olivier. e HÉBETTE, Jean. **Agriculturas familiares e Desenvolvimento em Frente Pioneira Amazônica**. Pointe-à-Pitre, Univ. Antilles Guyane, LASAT/CAT - UFPA/GRET/DAT/UAG, 1996.

EMMI, Marília. **A Oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Belém-PA, UFPA/NAEA, 1999.

FEARNSIDE, P. M. 2006. Desmatamento na Amazônia: dinâmica, impactos e controle, in **Acta Amazonica**, v. 36, n. 3, pp. 395-400.

FERREIRA, L. V., VENTICINQUE, E. e ALMEIDA, S. O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas in **Estudos avançados**, 19 (53), 2005.

HÉBETTE, Jean. **Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque Holanda. *Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

LARAIA, Roque de Barros; DaMATTA, Roberto. **Índios e castanhais - a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins**. São Paulo: Difel, 1967.

LASAT/SDT. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável**. Marabá, Pará, 2006.

\_\_\_\_\_. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Sudeste Paraense**. Marabá, Pará, 2010.

LITTLE, P. E. Etnodesenvolvimento Local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global, **Tellus**, ano 2, n. 3, pp. 33-52, out 2002. Campo Grande-MS. Disponível em [www.ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus3/TL3\\_Paul%20Little.pdf](http://www.ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus3/TL3_Paul%20Little.pdf).

MARTINS, José de Souza. “Introdução” e “As origens do campesinato tradicional” IN: **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. “Toda faca em matula é pouca”: reflexões sobre reprodução social no Projeto de Assentamento Belo Horizonte. Artigo apresentado durante a **24ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)**, no Fórum de Pesquisa Campesinato e Representações do Rural, no período de 12 a 15 de junho de 2004, em Olinda-Pernambuco.

MENRAS, Henri. **Sociedades camponesas**. São Paulo: Zahar Editores, 1978.

MILLER, D. **Materiality**. Durham: Duke University Press, 2005.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

NAVEGANTES-ALVES, Livia; POCCARD-CHAPUIS, René; FERREIRA, Laura Angélica e MOULIN, Charles-Henri. Transformações nas práticas de criação de bovinos mediante a evolução da fronteira agrária no Sudeste do Pará. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, v. 29, n. 1, p. 243-268, 2012.



NEVES, Delma Pessanha. Agricultura familiar: quantos ancoradouros!. In: Bernardo Mançano Fernandes; Marta Inez Medeiros Marques; Julio César Suzuki. (Orgs.). **Geografia Agrária: teoria e poder**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007, v. 1, p. 211-270.

SILVA, Luis Mauro Santos. **Estudo da localidade Belo Horizonte – São Domingos do Araguaia – Sudeste do Pará**. Relatório de Pesquisa. Marabá: LASAT, 1996.

SILVEIRA, F. L. A. da. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar. In: Silveira, F. L. A. da; Cancela, C. D. **Paisagem e cultura. Dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade**, 2009, pp. 71-83.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de e BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/pdfs/gilbertoazanha.pdf>.

SOUZA LIMA, A. C.; BARROSO-HOFFMANN, M. e PERES, S. C. **Notas sobre os Antecedentes Históricos das Idéias de “Etnodesenvolvimento” e de “Acesso de Indígenas ao Ensino Superior” no Brasil**. LACED/Museu Nacional, UFRJ, 2002. Disponível em: [http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/artigos/arquivos/Texto\\_Etnodesenvolvimento\\_e\\_Ensino\\_Superior\\_Indigenas.pdf](http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/artigos/arquivos/Texto_Etnodesenvolvimento_e_Ensino_Superior_Indigenas.pdf).

STARLING, H. e SCHWARCZ, L. M. “Lendo canções e arriscando um refrão” In Revista da USP, v. 68, São Paulo, CCS/USP, 2005-2006: pp. 210-233.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista**. Anuário Antropológico/1984/1985. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense, 1984.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Organizado por A. C. de Souza Lima e M. Barroso-Hoffmann. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2002.

VELHO, Otávio G. **Frentes de Expansão e Estrutura Agrária. Estudo do Processo de penetração numa área de a Transamazônica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

WANDERLEY, Maria de Nazaré Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: **XX Encontro Anual da ANPOCS**. GT 17 Processos Sociais Agrários. Caxambu, Minas Gerais, outubro de 1996.

WOLF, Eric. “O campesinato e seus problemas” e “Aspectos sociais do campesinato” In: **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

## 5. Povo Indígena *Aikewára*: identidade e resistência

Este capítulo corresponde ao artigo submetido à Revista *Tellus*.

De “fraquinhos” a *Aikewára*: construção de identidade e resistência de um povo tupi na Amazônia

From weak to *Aikewára*: the construction of identity and resistance of a “tupi” people in Amazonia

### Resumo

O presente artigo reflete sobre o processo de construção da identidade étnica e as estratégias utilizadas pelo povo *Aikewára* para se manter enquanto povo indígena. O objetivo do trabalho é compreender como os *Aikewára* foram se construindo e reconstruindo ao longo dos anos, vencendo inimigos tradicionais, as mazelas trazidas com o contato com a sociedade não-indígena, se apropriando de códigos e estratégias que os auxiliaram na manutenção de sua identidade étnica. Os dados apresentados foram coletados a partir de trabalho de campo na Área Indígena Sororó, por meio de observação participante, observação direta e conversas com membros do povo e lideranças tradicionais e políticas. Crescimento populacional, desenvolvimento de projetos produtivos, conquistas referentes à educação escolar diferenciada e ao atendimento de saúde de qualidade na aldeia são aspectos dessa luta que possibilitam a existência e a visibilidade social do povo *Aikewára*.

Palavras-chave: etnocídio; etnodesenvolvimento; identidade étnica; povo indígena *Aikewára*

### Abstract

The present paper reflects the building process of ethnic identity and the strategies used by *Aikewára* people to preserve themselves as Indians. The goal of this work is to understand how the *Aikewára* were constructing and reconstructing themselves throughout the years, overcoming traditional enemies, and the bad consequences left by the contact with non-Indian society, appropriating of codes and strategies for themselves in order to maintain their ethnic identity. The presented data were collected from a fieldwork at Sororó Indian area, using participative observation, direct observation and conversation with members of Indian people and their traditional and political leaderships. Population growth, development of productive projects, conquers

related to special school education and health assistance of quality at Indian settlement were aspects of this struggle that allowed the existence and social visibility of *Aikewára* people.

Keywords: ethnocide, ethnodevelopment, ethnic identity, *Aikewára* Indian people.

Da primeira que estive em trabalho de campo na Área Indígena Sororó, por ocasião de minha pesquisa para o mestrado, fui alertada por alguns funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de que os *Aikewára* eram os índios mais “fraquinhos” da região sudeste do Pará, na Amazônia brasileira, do ponto de vista cultural e econômico. Fiquei me perguntando o que aquilo queria dizer e quais os referenciais usados por eles para afirmar isso.

À ocasião, percebi que o contraponto para essa opinião sobre os *Aikewára* eram justamente os *Xikrín* do Cateté,<sup>1</sup> considerados pelos mesmos funcionários como os mais “fortes” da região. Alguns pontos me foram arrolados para fundamentar o argumento: a) os *Aikewára*, devido o contato permanente com a sociedade não-indígena, já haviam perdido muitos de seus costumes e tradições; b) ao contrário dos *Aikewára*, isso já era mais difícil de acontecer com os *Xikrín*, pois o acesso à área que habitam é mais difícil e também de lá não se sai com tanta facilidade, o que garantiria a manutenção das tradições *Xikrín*. Cheguei mesmo a ouvir um comentário feito por um dos funcionários de que se ele estudasse Antropologia faria um trabalho com os *Xikrín*, pois entre eles poderíamos ver que a cultura estava “viva mesmo”. Os *Aikewára* estariam, dessa forma, “condenados” ao desaparecimento pelo constante contato com sociedade não-indígena e os *Xikrín* estariam “salvos” pelo relativo isolamento dela.

A estada na aldeia, no entanto, inicialmente em idos de 2001, possibilitou-me ver a partir do ponto de vista dos *Aikewára* e formular opinião diferente e contrária àquela de que fui alertada, pois me deparei com um povo que a partir da construção de sua identidade vem resistindo e se mantendo enquanto povo apesar do contato com a sociedade não-indígena. Pelo fato dos *Aikewára* lutarem pelo direito à existência e à diferença, de minha primeira estada na aldeia foi cobrado por eles algum retorno, o que se desdobrou no desenvolvimento de um projeto de ensino, pesquisa e extensão junto com eles, entre os anos de 2004 e 2005, com produção de material de apoio didático para ser usado por eles na escola da aldeia. Passados alguns anos, retornei à aldeia, em 2011, para então, realizar entre eles mais uma etapa de pesquisa, desta vez para o

doutorado. Na volta à aldeia, pude perceber que muita coisa mudou nesses anos de contato com o povo: a população cresceu; o posto de saúde aumentou e melhorou a qualidade; uma nova escola estava em construção; o número de professores indígenas aumentou, a oferta do ensino foi ampliada do ensino fundamental para o médio, entre outras coisas. A lembrança do alerta inicial ao trabalhar com eles me veio à mente e estava claro que de “fraquinhos” eles nada têm.

Esta afirmação, embora carregada de preconceito e baseada no senso comum, instigou-me a compreender como os *Aikewára* foram se construindo e reconstruindo ao longo dos anos, vencendo inimigos tradicionais, as mazelas trazidas com o contato com a sociedade não-indígena, se apropriando de códigos e estratégias que os auxiliaram na manutenção de sua identidade étnica. É sobre o processo de construção da identidade étnica e as estratégias utilizadas pelo povo *Aikewára* para se manter enquanto povo indígena que este artigo reflete.

Os dados aqui informados foram coletados por meio de observação direta; observação participante e conversas com alguns membros do povo indígena *Aikewára*, e com lideranças tradicionais e políticas, durante os três meses de trabalho de campo na aldeia em 2001, nas idas a campo durante o projeto referido, entre 2004 e 2005, ainda enquanto professora substituta na então Universidade Federal do Pará (UFPA), *campus* de Marabá, e no período de campo para o doutorado, como docente do quadro permanente da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA), doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)/UFPA e bolsista de doutorado na Fundação Amazônia Paraense (FAPESPA), entre os anos de 2011 e 2014, entre os meses de fevereiro e março de 2011 e de 2012, março de 2013 e abril de 2014, totalizando um período de seis meses de trabalho de campo.

#### Os *Aikewára* e o jeitinho tupi de ser

Distante cerca de 650 km da capital do estado do Pará, Belém, encontra-se uma aldeia de um povo indígena Tupi, como são classificados alguns povos indígenas do Brasil, devido à proximidade linguística, cultural e mitológica, por exemplo. A aldeia se chama Sororó e o povo, *Aikewára*.<sup>2</sup> Na aldeia vivem 320 *Aikewára*, de acordo com o

senso realizado por mim em 2011. O povo *Aikewára* fala a língua nativa e o português, que aprendeu com o contato com os não-indígenas e também na escola da aldeia.

A aldeia Sororó localiza-se na Área Indígena Sororó, que pertence aos municípios de Marabá, São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia, no atual Território da Cidadania Sudeste Paraense.<sup>3</sup> A área está localizada a aproximadamente 110km de Marabá, a 50km de São Domingos do Araguaia e a 55km de São Geraldo do Araguaia.

O acesso à Área Indígena Sororó é feito pela rodovia BR-153, que atravessa a Área em 11 km de sua extensão. Aproximadamente à altura do km 93 da BR-153, as placas começam a anunciar a existência de área indígena. No km 95 da BR-153 encontra-se um muro branco e verde com um portão de ferro, onde está escrito em fundo branco a identificação da área: Terra Indígena Sororó/Comunidade Indígena Suruí/Entrada Proibida. A parte do muro que segue após o portão traz a referência do Governo Federal, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do número do decreto de homologação da área. A aldeia propriamente dita, fica a dois quilômetros da BR-153, portão adentro.

Em 2001, a aldeia era constituída por cerca de 40 casas, construídas em madeira, taipa ou palha, dispostas em formato circular, tendo o pátio da aldeia ao centro. Havia outras casas mais afastadas deste conjunto, mas todas na área da entrada da aldeia até dois quilômetros adentro. Desde 1998, no entanto, o povo *Aikewára*, reivindicava do Estado brasileiro novas casas, em alvenaria para o povo, como parte da indenização dos danos causados pela abertura e asfaltamento da BR-153 (BELTRÃO, 1998). As novas casas, em número de 30, no entanto, só foram entregues ao povo *Aikewára* em 2010, pela Companhia de Habitação do Pará (COHAB).

Ainda que o número de casas recebido fosse o solicitado, este número já estaria defasado num intervalo de mais de dez anos, pois o povo cresceu e a demanda foi feita a partir da realidade populacional em que eles viviam há dez anos. A quantidade de casas também não atendeu à regra de residência do povo, em que quando ocorre um casamento, o novo casal deve construir sua casa próximo ao pai do marido, a chamada residência patrilocal. As casas em alvenaria são dispostas em formato retangular, como é tradicional entre os tupi, e para resolver o problema da defasagem quanto ao número

de casas, algumas famílias construíram nos quintais das casas de alvenaria outras casas em madeira ou taipa.

Atividades produtivas: o tradicional e o novo na luta pela manutenção do povo

Os *Aikewára*, como não poderia deixar de ser, carregam uma das marcas dos povos Tupi no Brasil: são excelentes agricultores (LARAIA, 1986). Entre os produtos cultivados por eles destacam-se: mandioca (*manióg*), milho (*awatí*), fava (*kumaná*), feijão (*kumanarona*), banana (*pahakurona*), cará (branco e roxo), inhame (*koro'onuhú*), macaxeira (*ikatú*) e arroz (*awatíapupisáw*), introduzido na cultura Suruí a partir do contato. Laraia (1986) ainda destaca o cultivo de fumo, algodão, urucu e jenipapo. Estes quatro últimos produtos são mais usados na cultura material do povo, na pintura corporal e nos rituais, como é o caso do fumo, a partir do qual os *Aikewára* produzem um cigarro que é fundamental para uso do pajé no principal ritual deles, a Festa do *Karuára* (MASTOP-LIMA, 2002; MATTA da SILVA, 2007). Os *Aikewára* fazem uma roça comunitária e cada família costuma fazer sua roça também.

Pelo que observei no período em que estive em campo, a caça é uma atividade masculina e pode ser feita individual ou coletivamente. Os homens caçam coletivamente, geralmente, quando algum deles ao voltar de uma caçada individual vem com a notícia de que avistou uma vara de porcos do mato. No dia seguinte os homens seguem em grupo para caçar os porcos e voltam com cerca de cinco ou sete porcos. Os principais animais caçados pelos Suruí/*Aikewára* são: porco do mato/porcão (*tasahú*); veado (*misára*); anta (*tapi'ira*); paca (*karuaruhú*); cotia (*akutí*); macaco (*ka'i*); jabuti (*sautí*); tatu (*tatú*). Além desses, eles também abatem algumas aves como por exemplo araras, tucanos, mutuns, papagaios entre outras, das quais eles se alimentam e aproveitam as penas para fabricar seus artefatos.

O produto da caça coletiva é dividido entre os que moram na aldeia; há um clã responsável pela caça coletiva (LARAIA; DaMATTA, 1967; LARAIA, 1986), no entanto os clãs indicados por Laraia e DaMatta (1967) e Laraia (1986) não aparecem de forma tão evidente quanto as demais marcas da identidade *Aikewára*, principalmente por causa do contato com os não-indígenas (RICARDO, 1985). O que mais é evidenciado em relação aos cinco grupos exogâmicos de descendência unilinear, os

clãs, é a chefia do povo, pois os caciques, como eles chamam sua liderança tradicional, pertencem ao clã *koaci-arúo* (coati); esta é uma regra que se mantém e é um importante marcador social para o povo, tanto “para dentro” quanto “para fora” da aldeia (MASTOP-LIMA, 2002).<sup>4</sup> O produto da caça individual é dividido entre os parentes que compõem o grupo residencial, sendo que a pessoa que caçou não come da caça.

Além da caça, os *Aikewára* também pescam nos poucos recursos hídricos que restaram para eles após a demarcação de suas terras, sendo que as principais técnicas utilizadas para tal atividade são a pescaria com anzol e a tradicional pesca com timbó.<sup>5</sup> A pesca entre eles é realizada de forma individual e coletiva; quando acontece em grupos familiares ela também assume um caráter recreativo, quando as mulheres e as crianças se ocupam dos anzóis e os homens aproveitam para caçar. Quando a pesca é com o uso do timbó, em geral são os homens os encarregados pela atividade.

O extrativismo de alguns produtos da floresta também é uma atividade praticada pelos *Aikewára*. As frutas são alimentos muito apreciados por eles. Entre as que são encontradas na floresta as preferidas são: cupuaçu, manga, banana, bacaba e açaí. À época dessas frutas é comum os pais mobilizarem seus filhos para a coleta delas na mata. Além das frutas, os *Aikewára* também coletam mel para vender nas cidades próximas à aldeia e às vezes para os funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A castanha que os *Aikewára* coletam é também consumida por eles durante o período que permanecem no mato. Em um dos acampamentos que visitei no mato pude verificar que eles costumam ralar parte da castanha coletada para retirar o leite e com ele cozinhar alguma caça ou mesmo jabuti, outro alimento bastante apreciado por eles. A castanha coletada é armazenada em sacos de sarrapilheira na própria barraca. O transporte da castanha até a aldeia pode ser feito conduzindo animais de carga pelo mato, o que se caracteriza como uma tarefa masculina, ou então “por fora” da reserva, no carro da aldeia ou num pequeno trator com carroceria, ao qual chamam de *jerico*, por estradas que passam pelas fazendas e povoados que fazem limite com a Área Indígena Sororó. O dinheiro arrecadado com a venda da castanha é usado para comprar, em São Domingos ou Marabá, alimentos que eles não produzem, assim como outros artigos industrializados.



Com o contato com a sociedade não-indígena, as atividades tradicionais do povo sofreram muitos prejuízos, uma vez que com a demarcação da terra, o território *Aikewára* acabou reduzido aos cerca de 26.000 ha de área. Os recursos ambientais para fora deste limite foram substituídos por fazendas, assentamentos rurais, vilarejos e ainda há o problema de que a rodovia federal BR-153 corta a terra dos *Aikewára* em 11 km de extensão, causando inúmeros danos ao povo (BELTRÃO, 1998; MASTOP-LIMA, 2002).

Estas condições levaram à aldeia, inicialmente por intermédio da FUNAI e da VALE,<sup>6</sup> alguns projetos produtivos que visavam apoio ao desenvolvimento econômico do povo (LARAIA; SANTILLI, 1997). Foi desta forma que projetos tais como avicultura, piscicultura e apicultura, por exemplo, foram desenvolvidos na aldeia. Além disso, houve investimento no aumento da roça comunitária (MASTOP-LIMA, 2002). Após a criação da Associação Indígena do Povo *Aikewára* (AIPA), a VALE repassava os recursos diretamente para a associação para o gerenciamento dos *Aikewára*; recursos estes que também eram utilizados por eles para a compra de remédios.

A criação da AIPA se deu pelo fato dos *Aikewára* desejarem exercer a gerência dos recursos destinados à aldeia; ter autonomia para decidir como aplicar os recursos. Uma estratégia adota pelas lideranças do povo *Aikewára* para criar a associação foi conhecer a experiência de outros povos indígenas na região que já trabalhavam com associações próprias.

A implantação de projetos produtivos na aldeia levou também à aldeia, instalações e equipamentos como os da Casa da Farinha e da Casa do Mel. A Casa da Farinha era muito utilizada pelos *Aikewára*, mesmo depois que os técnicos não-indígenas responsáveis pelos projetos se retiraram da aldeia. Alguns jovens *Aikewára* à época receberam capacitação técnica para trabalhar nos projetos. No entanto, projetos como avicultura e piscicultura, por exemplo, não tiveram continuidade.

A Casa do Mel ainda existe, mas está inativa, pois, segundo os *Aikewára*, não há mais mel na mata, por conta das inúmeras queimadas realizadas nas fazendas e assentamentos rurais em torno da aldeia, que afugentaram as abelhas. Os tanques para piscicultura foram transformados em grandes açudes, usados atualmente para lavar roupa e tomar banho; antigamente foram utilizados também durante o projeto desenvolvido pela Secretaria Estadual de Esporte e Lazer (SEEL), do Estado do Pará,

para a prática e competição de canoagem entre os *Aikewára*. Do viveiro de mudas que observei em 2002, algumas das espécies foram plantadas na área indígena, mas este foi outro projeto desativado, restando dele apenas parte da estrutura montada para armazenar as mudas.

Como as atividades produtivas como caça e pesca ficaram escassas para o povo, as roças e o dinheiro arrecado com a venda de cupuaçu e de castanha-do-pará continuam sendo a maior fonte de subsistência e de renda dos *Aikewára*. Além disso, algumas famílias contam com as aposentadorias dos mais velhos e com programas do governo como o Bolsa Escola, posterior Bolsa Família.<sup>7</sup>

Educação escolar diferenciada e Saúde: dois pilares para construção e manutenção da identidade étnica em tempos de contato

Em relação à educação, a discussão girava em torno de ter uma escola que atendesse de modo mais específico às necessidades do povo, sendo mais integrada à dinâmica cultural dos *Aikewára*. O prédio da escola não atendia de forma satisfatória a eles, pois as salas de aula, que eram apenas duas, eram quentes e pouco iluminadas.

Em 2011 e 2012, em trabalho de campo realizado na aldeia, observei que ao lado da área em que fica a aldeia propriamente dita, no sentido do poente, uma nova escola estava em construção. Em 23.04.2014, por ocasião de uma ida a campo, observei que a escola estava concluída e em funcionamento, com quatro salas de aulas, sala de diretoria, sala de professores, banheiros, todos dispostos de forma circular, ligados ao centro por uma área livre e coberta ao centro, em formato sextavado. O ensino oferecido continua sendo no nível fundamental, sendo ainda pleiteado o ensino médio na aldeia,<sup>8</sup> uma vez que as pessoas que estão neste nível de escolaridade ou precisam se deslocar para escolas de *kamará*<sup>9</sup> ou para outras aldeias da região que oferecem este nível de ensino, como é o caso da Escola *Tatakiti Kyikatêjê*, ou da escola dos *Parkatêjê*.<sup>10</sup>

Um dos professores indígenas contratados para trabalhar na escola atualmente é um dos jovens que recebeu investimento da liderança e do povo para se formar enquanto liderança política, conforme a concebe Luciano (2006), em que as lideranças tradicionais são os caciques ou tuxauas, e as políticas são os professores indígenas, dirigentes de associações indígenas, entre outros. Chamou-me a atenção a metodologia

empregada por ele para lecionar, pois ele planeja suas aulas a partir de dois códigos culturais, o dos *Aikewára* e o dos não-indígenas. Ele se preocupa em trabalhar de forma mais aprofundada determinados conteúdos, tomando como base sua própria experiência de vida, transitando entre a cultura *Aikewára* e a não-indígena.

O posto de saúde minimamente também atendia às demandas dos *Aikewára*, mas ficava aquém do que eles precisavam para atender as então 237 pessoas que compunham o povo até 2001. O posto possuía apenas dois cômodos, sendo um deles usado como alojamento para os profissionais de saúde que atuavam na aldeia.

O novo posto de saúde, construído em 2008, está localizado do lado oposto ao da escola, na atual localização da aldeia, numa área mais afastada do conjunto de casas de alvenaria, à entrada de uma das ruas que dá acesso à aldeia. O posto não é mais em madeira, como o antigo, mas em alvenaria. Foi ampliada a parte de atendimento às pessoas doentes, assim como a parte que serve de alojamento às técnicas de enfermagens e enfermeiras que trabalham na aldeia. Há dois agentes indígenas de saúde na aldeia para atender às 320 pessoas que compõem o povo *Aikewára* (censo realizado em 2011); em 2001 havia apenas um agente indígena de saúde. Cuidar da saúde para os *Aikewára*, assim como para qualquer outro povo, é a garantia de que as pessoas podem existir e por mais tempo, de que não precisam mais sucumbir a resfriados, por exemplo, que nos anos iniciais de contato com os não-indígenas levou a óbito tantos dos seus.

As conquistas em relação à melhoria da saúde na aldeia é fundamental para um povo que esteve à beira da extinção, seja pelo contato com outros povos indígenas, seja pelo contato com a sociedade não-indígena. Investigando a bibliografia especializada verifiquei que o povo sofreu uma depopulação após o contato com a sociedade nacional, chegando a população *Aikewára* a ser composta por 40 indivíduos no início da década de 1960 até meados da mesma década. Laraia (1963) referiu “arranjos poliândricos”<sup>11</sup> realizados pelos *Aikewára* para solucionar o problema da depopulação; os dados demográficos referentes ao grupo tratados por Ricardo (1985) e Beltrão (1998), assim como os censos por mim realizados em 2001 e 2011, mostram que o grupo vem investindo no crescimento da população e conseguiu vencer o fantasma da depopulação. Apesar dos “arranjos” registrados por Laraia (1963), a descendência patrilinear era reconhecida e legitimada, no sentido de que os descendentes desses “arranjos” pertenciam não ao clã de seu pai biológico, e sim do social. Essa foi, segundo o autor, a

forma de os *Aikewára* tentarem “... conciliar as tradições fortemente patrilineares do grupo...” (1963, p. 73) com a situação em que se encontravam.

Mairá, liderança tradicional do povo *Aikewára*, contou-me um pouco dos caminhos que o grupo percorreu até ter suas terras demarcadas e como ele se tornou cacique. Mairá disse que os *Aikewára* fugiam dos Kayapó, seus inimigos tradicionais, pela floresta. Quando nascia alguma criança, eles a matavam para o choro dela não denunciar aos perseguidores o paradeiro deles. Segundo Mairá, seu pai havia sido cacique, morreu quando ele ainda era pequeno e a comunidade o escolheu para substituir o pai. O que Mairá também fez questão de deixar clara foi a crença dos *Aikewára* em Deus, o “Deus de vocês” como disse ele, assim como dizer que eles também têm os deuses deles. O crescimento do povo *Aikewára* é uma forma deles mostrarem a superação da extinção e do etnocídio.

#### Entendendo aspectos da construção da identidade *Aikewára*

O fato de a BR-153 atravessar a Área Indígena Sororó é uma situação que facilita o contato permanente entre a sociedade não-indígena e os *Aikewára*, isto é evidente. Isso nos leva a refletir quanto ao estabelecimento das fronteiras que distinguem o povo *Aikewára* dos demais sujeitos sociais com os quais interagem. Segundo Barth, o fato de se pensar que um grupo esteja isolado geográfica e socialmente não representa condição necessária para a sustentação da diversidade cultural; assim como o fato de um grupo estar em contato permanente com outros não significa um fator de insustentabilidade da diversidade cultural. A diversidade cultural é mantida porque existem fronteiras entre grupos que constituem sistemas sociais englobantes. Quanto à questão da manutenção da diversidade cultural e da existência de fronteiras entre grupos étnicos em contato, coloca Barth:

[a] manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes... Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais. (BARTH, 2000, p. 34-35)

As colocações de Barth nos ajudam a desmitificar ideias preconcebidas acerca dos *Aikewára* e afastam qualquer tentativa de generalizações mais apressadas, como a que vimos em relação aos funcionários da FUNAI, entre tantas outras assertivas semelhantes que se ouve alhures.

Este problema, aliás, não é identificado apenas quando se trata de indígenas e não-indígenas, mas também quando se trata de negros e brancos, por exemplo, ou das identidades em jogo em contextos de globalização. Stuart Hall (2000), ao estudar sobre a identidade cultural na pós-modernidade, apesar de não tratar especificamente sobre povos indígenas, trata, entre outras coisas, de como em tempos de globalização paira a ideia de que as sociedades da periferia tidas como “... lugares ‘fechados’ – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’...” (2000, p. 80). Segundo ele, ao contrário do que se pensava, o que se vê com a globalização é uma “pluralização” de culturas e identidades nacionais. As fronteiras entre os grupos étnicos, de que fala Barth, existem, mas elas não são tão nítidas quanto muitas pessoas tendem a acreditar, elas são rasuradas, para usar o termo cunhado por Hall.

O que Hall discute é importante para refletir sobre a questão da identidade étnica dos povos indígenas no Brasil, pois aqui também vivenciamos contextos de relação entre colonizadores e colonizados; sobre as identidades étnicas também se criou a ideia de que iriam desaparecer e, em não desaparecendo, que tudo o que foge da ideia genérica do que é ser indígena, não é mais considerado enquanto tal.

Para Barth “os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar...” (2000, p. 33), o que me leva a considerar que acontecimentos como, por exemplo, o fato de algumas mulheres *Aikewára* usarem esmalte nas unhas, batom e sapatos de salto alto, antes de constituírem indícios da perda de tradições pelo grupo, revelam transformações ocorridas nas fronteiras que os distinguem dos membros da sociedade não-indígena. O uso de tais artefatos não representa, para os *Aikewára*, algo socialmente relevante quanto ao ser *Aikewára*, como veremos mais adiante. Quanto a isso coloca Barth:

[a]penas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento [a um grupo étnico], e não as diferenças explícitas e ‘objetivas’ que são geradas por outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem,

desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A. (2000, p. 33)

Considerando as ideias de Barth, situações de contato entre diferentes culturas, antes de representar uma ameaça à existência dos grupos, implica na manutenção das fronteiras que os caracterizam como grupos étnicos. Em situações de relações interétnicas há, ainda segundo Barth (2000), um conjunto de regras que dirigem o contato, que prescrevem e proíbem o que é socialmente relevante para a interação entre os grupos. Por meio de prescrições são dirigidas as situações de contato que possibilitam articulação em determinados aspectos da organização social dos grupos em contato; por meio de proibições vedam-se as articulações referentes a outros aspectos sociais, o que possibilitaria o isolamento de partes das culturas e as protegeria de confrontos ou modificações.

Em relação aos *Aikewára* poderíamos pensar como situações de prescrição do contato com a sociedade não-indígena, por exemplo, a comercialização de produtos tradicionalmente coletados, como é o caso da castanha. Outro exemplo seria a própria escola indígena, em que os *Aikewára* têm de aprender códigos de uma sociedade diferente da sua, mas que são necessários para gerir as demandas decorrentes do contato e garantir a existência do grupo, uma vez que ocorreram transformações na vida do povo quanto à alimentação, saúde e vestuário, por exemplo. Além disso, o fato de possuírem uma associação, a AIPA, requer treinamento dos *Aikewára* para o bom funcionamento da associação: como preencher a ata das reuniões, o papel do tesoureiro, da secretária, aprender a preencher cheques, aprender informática, contabilidade, entre outras coisas.

Como exemplo de proibição em relação à situação de contato, poderíamos considerar a proibição de casamentos com *kamará*, apesar das uniões ocorridas, pois por mais que tenham ocorrido não deixaram de ser encaradas como situação de confronto e não de articulação. Em outras palavras, o casamento com *kamará* não é algo socialmente desejável na cultura *Aikewára*. Os *Aikewára* distinguem os filhos nascidos de uniões com *kamará*, os “misturados,” e os filhos de “índio mesmo,” mas essa distinção parece ser diluída quando o assunto se refere aos costumes e tradições do povo, aspectos da identidade étnica do grupo.

Para os *Aikewára* é importante que os jovens e as crianças saibam falar a língua, caçar, pescar, plantar, fabricar artesanatos que lhes são característicos, pois assim mostram que são *Aikewára*, em oposição aos *kamará* e a outras etnias indígenas. E aí não interessa se o jovem ou a criança é “misturado” ou não, mas interessa que foi socializado(a) na aldeia, que cresceu como um *Aikewára*. A identidade étnica, segundo Barth (2000), como um princípio que implica em restrições referentes aos papéis que os membros de um grupo podem desempenhar é fator comum a todos os grupos étnicos.

Entre os *Aikewára*, pelo que percebo, a questão da identidade étnica é quotidianamente vivida, principalmente em relação à língua, no sentido de que preservar e praticar a língua é um fator de caracterização deles enquanto *Aikewára* e enquanto índios, o que significa que são índios diferentes das demais etnias indígenas e diferentes dos *kamará*.

Para os *Aikewára*, a preocupação com a língua e os costumes não se refere apenas àqueles que habitam a aldeia, a preocupação estende-se aos filhos deles que residem fora da aldeia. Na aldeia Sororó há casos de índios que moram em cidades próximas e transitam pela aldeia. Uma das mulheres com que conversei mora em São Domingos do Araguaia - localizado a cerca de 50km da aldeia - e é casada com um *kamará* que trabalhou na área como tropeiro, à época em que eram contratados os “de fora” para trabalhar também na coleta da castanha. Seus filhos são, portanto, “misturados,” mas ela fez questão de dizer e mostrar que lhes ensina a língua e os costumes *Aikewára*.

Percebendo essa preocupação, perguntei a uma liderança política quem era considerado *Aikewára*, ou melhor, o que caracterizava um *Aikewára*: nascer na aldeia? Crescer na aldeia? Ser filho de um *Aikewára*? A resposta inicial que ela me deu foi que era preciso ser filho de *Aikewára*, homem ou mulher, e nascer na aldeia, não importava se “misturado” ou não. A questão do nascimento na aldeia chamou-me a atenção e perguntei-lhe então como ficava o caso de uma criança que nasceu na aldeia e é filha de um casal *Guajajara* que mora na área. Ele me disse que pela lei de branco, a criança deveria ser *Aikewára*, deu-me como exemplo o fato de uma pessoa que nasce no Pará ser considerada paraense, mas que pela lei dos velhos *Aikewára*, isso não era possível, pois a criança não era filha de *Aikewára*. As conversas revelaram que para ser *Aikewára* é preciso ser filho de *Aikewára*, em primeira instância, e saber e praticar os

costumes e tradições do grupo, pois esses são valores constitutivos de sua identidade étnica.

Essa concepção, no entanto, também não é fechada e estanque como possa parecer, pois por ocasião da seleção de indígenas para ingressar na UFPA, por meio de reserva de vagas, a partir de 2008, os povos indígenas que participaram do pleito, em particular os *Aikewára*, mostraram como um dos elementos significativos para indicar os candidatos, sobretudo aqueles que não moravam em aldeias, e sim nas cidades, o fato de serem filhos ou de pai ou de mãe *Aikewára* e que, apesar de não viver na aldeia, manter interação com o povo e com os movimentos indígenas. Ao meu ver, este é um exemplo de que as fronteiras étnicas são fronteiras sociais, como diz Barth (2000). É importante para os *Aikewára* que vivem na aldeia manter os elementos citados anteriormente como significativos para a vida deles enquanto grupo étnico, mas a questão da etnicidade para o povo não se limita a eles, ela pode ser e é reconstruída conforme a vida social também muda.

Um exemplo de mudança na vida social dos *Aikewára*, como se viu, foi a necessidade de se ter uma escola na aldeia, assim como mudou a forma deles verem a escola, passando de um instrumento de dominação para uma importante ferramenta política de construção e manutenção da identidade étnica. Visão esta compartilhada pela maioria dos povos indígenas no Brasil. Sobre o assunto, Luciano afirma que:

Há algum tempo atrás, os povos indígenas do Brasil acreditavam que a educação escolar era um meio exclusivo de aculturação e havia certa desconfiança e repulsa quanto à escolarização. Isto está mudando. Diante das necessidades de um mundo cada vez mais globalizado, os índios julgam que a educação escolar, quando apropriada por eles e direcionada para atender às suas necessidades atuais, pode ser um instrumento de fortalecimento das culturas e das identidades indígenas e um possível canal de conquista da desejada cidadania, entendida como direito de acesso aos bens e aos valores materiais e imateriais do mundo moderno. (2006, p. 129)

Embora haja entre os povos indígenas a visão de que a escola pode ser um meio para se instrumentalizar para a conquista de direitos, como vimos no caso dos *Aikewára*, a luta que vem sendo travada por eles com o Estado brasileiro é que a educação escolar ofertada na aldeia seja de fato isso. Segundo Luciano,

O avanço quantitativo, pelos sistemas de ensino, da oferta de ensino escolar não tem sido acompanhado, porém, pela qualidade e a especificidade que as comunidades e os povos indígenas desejam, seja no que concerne à infraestrutura e ao material didático, seja quanto ao assessoramento e ao apoio técnico e pedagógico específicos para a formulação e a implementação de processos político-pedagógicos requeridos pelos povos indígenas e garantidos pela Constituição Federal e por outras leis regulamentares do país. (2006, p. 142)



Mesmo que entre os *Aikewára* tenham existido ações para produção de material de apoio didático (MASTOP-LIMA; BELTRÃO, 2009; MATTA da SILVA et. al. 2011) que trate sobre os conhecimentos do povo, elas foram pontuais, muito ainda se precisa avançar em termos da continuidade dessa prática pedagógica e da garantia à educação específica e diferenciada pelo Estado em suas diferentes esferas, nacional, estadual e municipal.

Como se mostrou anteriormente, a questão da saúde, assim como a educação escolar, são aspectos fundamentais para os *Aikewára* no que diz respeito a se manter enquanto povo indígena. Luciano nos chama a atenção para o fato de que

A saúde das populações indígenas é o resultado da interação de alguns elementos fundamentais: acesso à posse de terra; grau de contato com a sociedade nacional; liberdade para viver a sua singularidade (padrões alimentares, de educação, de moradia e de trabalho); acesso à vacinação e aos serviços de saúde. (2006, p. 185-186)

Desde que venho trabalhando com os *Aikewára*, percebi que em 2001, o principal alvo do povo em relação à saúde era o combate às verminoses e à desnutrição, enfermidades estas relacionadas ao pouco saneamento na aldeia. A reivindicação do povo junto à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que era responsável pela saúde indígena à época, resultou em maior investimento na aldeia em relação a saneamento básico, à manutenção em tempo integral na aldeia de uma enfermeira e uma técnica de saúde, assim como o tratamento de água potável, por exemplo. Mesmo quando a saúde saiu dos auspícios da FUNASA, os profissionais de saúde passaram a se contratados pela Associação dos Povos Indígenas do Tocantins (APITO), e atualmente sob os cuidados da Secretaria Especial da Saúde Indígena (SESAI), os *Aikewára* se mantiveram atuantes quanto às suas reivindicações de melhoria de atendimento à saúde na aldeia. Registre-se ainda aqui a parceria dos *Aikewára* com a Pastoral da Saúde, que desenvolveu trabalhos de atenção à saúde na aldeia a partir de pessoas contratadas também pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). As conquistas também se deram em termos do aumento do número de Agentes Indígenas de Saúde, sendo um em 2001 e dois em 2011, e a contratação de um Agente Indígena de Saneamento.

Os *Aikewára* elegem a quantidade de pessoas do povo como um elemento necessário à identidade étnica, e a quantidade deve estar associada à qualidade de vida das pessoas, é preciso investir em boas condições de saúde, alimentação, saneamento, moradia, para que as crianças possam chegar à idade adulta e sobretudo à velhice, pois

são os mais velhos e experientes que ensinam as tradições aos mais novos, é com eles que o povo aprende sua história de luta para se manter enquanto povo; é com eles que se aprende a valorizar a língua, os hábitos alimentares, a dominar técnicas de caça, a conhecer a floresta, os animais, o que de material e imaterial no território *Aikewára* (MASTOP-LIMA, 2002). É motivo de orgulho para o povo quando chega alguém de fora e eles apresentam a pessoa mais velha do povo, que tem mais de cem anos, como foi o caso de Wa'á, também conhecida por todos como Vovozinha, falecida em 19 de junho de 2003, ocasião em que estive na aldeia (BELTRÃO et al., 2008; 2015).

Pensando nas condições de existência física dos *Aikewára* é que se começou a desenvolver projetos produtivos na aldeia, como visto anteriormente. Estes projetos, no entanto, não se mantiveram ao longo dos anos em que venho trabalhando com o povo por uma série de fatores. Vejamos alguns deles.

Quando perguntei a alguns *Aikewára* sobre os problemas ocorridos com o projeto de piscicultura, eles disseram que os peixes (alevinos) custavam a chegar à aldeia; quando chegavam havia muitos mortos durante o transporte; eles não tinham dinheiro para comprar a ração e os horários que tinham que alimentar os peixes atrapalhava as atividades de quem era o responsável por isso naquele dia, uma vez que além da piscicultura, os jovens que trabalhavam nos projetos produtivos tinham que cuidar também da avicultura, da apicultura, da roça coletiva e ainda das atividades da escola e suas famílias. Além disso, a VALE não repassou mais os recursos para os projetos, uma vez que o convênio havia terminado; os técnicos não-indígenas também haviam se retirado da aldeia; não havia recursos financeiros e nem técnicos da FUNAI suficientes para continuar as atividades dos projetos; os *Aikewára* mesmo não conseguiram comercializar a produção de peixes, até porque não sobravam peixes para isso, uma vez que a prioridade para eles era a alimentação das famílias da aldeia.

Quanto à avicultura, foi criado um pequeno galinheiro na aldeia, houve compra de pintos com os recursos da VALE, assim como de ração. A empresa responsável pelo projeto na área treinou os jovens e homens designados pela comunidade para cuidar das atividades produtivas, assim como havia feito para a piscicultura. E da mesma forma que para a piscicultura, o projeto da criação de galinhas não teve continuidade após a retirada dos técnicos não-indígenas e o fim do repasse dos recursos financeiros pela VALE. A produção de galinhas não suficiente sequer para alimentar as famílias na

aldeia, quanto mais para comercialização. Em 2004, em outra ida minha a campo, o projeto já estava desativado e nem a estrutura do galinheiro existia mais.

Para a apicultura foi criada a Casa do Mel, que é uma estrutura em alvenaria com uma centrífuga (para retirar o mel dos favos) e um decantador (separa o mel de algum resíduo sólido oriundo da centrifugação), a fim de imprimir maior qualidade ao mel produzido por eles e assim também melhor preço de mercado. O mel produzido e engarrafado por eles tinha duas origens: ou era pego na mata, ou em caixas de abelhas adquiridas com recursos do projeto. Após engarrafado, o mel era comercializado na feira da cidade de São Domingos do Araguaia, ou em Marabá, para pessoas conhecidas dos *Aikewára*. Acontece que da mesma forma, este projeto não teve continuidade na aldeia, pois as abelhas das caixas fugiram e o mel retirado na mata não era suficiente para comercialização.

A outra atividade produtiva desenvolvida a partir da atuação da VALE na aldeia foi a agricultura, em que houve o plantio de uma roça coletiva, onde se cultivou produtos tradicionalmente consumidos por eles como: mandioca, milho, fava, feijão, banana, cará (branco e roxo), inhame, macaxeira, abóbora; além do arroz, alimento introduzido com o contato com os não-indígenas (MASTOP-LIMA, 2002). Entre os problemas relacionados à roça comunitária é que ela era pelo menos cinco vezes maior que as roças coletivas tradicionalmente feitas pelos *Aikewára*, o que demandava maior número de mão-de-obra e mais tempo das famílias na roça. Na roça coletiva, em geral, eram as famílias que iam trabalhar e não apenas alguns jovens e homens, mas o problema para o projeto e não para os *Aikewára*, é que eles continuaram a fazer suas roças por família, como também é tradição entre eles. Muita coisa se aproveitou da roça coletiva do projeto, mas também muito se perdeu. Além disso, houve o fato de alguns produtos serem inseridos na roça coletiva, que têm valor comercial, mas que não fazem parte da dieta dos *Aikewára* (MASTOP-LIMA, 2002).

Ao desenvolver estas atividades produtivas na aldeia, a VALE, por meio da empresa terceirizada, não as pensou de maneira integrada entre elas e tampouco em relação às demais atividades vivenciadas no cotidiano da aldeia. Houve uma sobrecarga de trabalho para poucos homens e jovens, que além de se responsabilizarem pelas atividades dos projetos perante a comunidade e perante a empresa, precisavam responder também às suas obrigações enquanto pais e/ou integrantes de famílias. Houve

uma supervalorização da questão da produção de excedente que acabou por comprometer até mesmo a produção de subsistência. Além disso, cinco anos não foi tempo suficiente para que os *Aikewára* se apropriassem do processo produtivo e dessem continuidade aos projetos com seus próprios recursos.

O que observei na aldeia Sororó também acontece alhures, em outros povos indígenas, seja com a atuação de empresas seja com a atuação do Estado, como é o caso dos projetos analisados por Vânia Fialho (2007) em relação ao PRONAF para povos indígenas. A autora analisou 11 projetos relacionados ao Programa de Apoio às Atividades Produtivas em Terras Indígenas, criados no âmbito do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) em parceria com a FUNAI, em 1996, e ao Programa de Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas, em 2002. Segundo ela, o PRONAF gerenciou a execução de seis projetos em 1997 (com os Macuxi, em Roraima; os Gavião em Rondônia; os Krenak em Minas Gerais; os Terena no Mato Grosso do Sul; os Xokleng em Santa Catarina e os Kaingang no Rio Grande do Sul); em 1998 foram incorporados ao programa mais cinco projetos (Suruí em Rondônia; Urubu-Kaapor no Maranhão; Xukuru em Pernambuco; Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul e Guarani-Mbyá no Rio de Janeiro). Os projetos foram avaliados após cinco anos de vigência dos mesmos.

Dentre os problemas citados pela autora em relação aos projetos estava, nas palavras dela, “a vasta ausência de conhecimento prévio da organização social e dos aspectos culturais dos grupos indígenas envolvidos.” (2007, p. 72). Houve uma exceção em relação aos Gavião em Rondônia, mas pelo fato de que o técnico não-indígena que trabalhou no projeto teve a iniciativa de conhecer a cultura do povo e adequar o projeto à realidade dos Gavião. Para autora, este fato precisa ir além de uma atitude individual, devendo os técnicos que atuam nestes tipos de projeto “dispor da oportunidade de uma formação que lhes dê condições de apreender especificidades socioculturais.” (2007, p. 72).

Em que pese a crítica de Luciano (2006) acerca deste tipo de ação do Estado e de empresas que tentam minimizar as perdas provocadas por sua atuação econômica, como é o caso da VALE, em que os projetos produtivos são vistos pelo autor como uma maneira imediatista e clientelista de atuação do Estado e dessas empresas, pela forma como é concebido e praticado o desenvolvimento a partir destes projetos, eles ainda são

um meio pelo qual a maioria dos povos indígenas no Brasil acessam melhores condições de alimentação, educação e saúde. Em relação aos projetos de etnodesenvolvimento nas aldeias, Luciano afirma que

A idéia comum entre as lideranças indígenas do movimento etnopolítico brasileiro é que os projetos representam uma possibilidade de sair da invisibilidade silenciada, imposta pelo processo colonial e pós-colonial aos povos indígenas por forças e pressões econômicas, fundiárias, processos discriminatórios e exclusão social. Para isso, os projetos etnopolíticos de luta pelo direito à terra, à saúde, à educação e à autosustentação fazem parte da estratégia dos índios de apropriação dos instrumentos de poder dos brancos em favor de seus interesses presentes e futuros, idealizada e levada a efeito pelas atuais lideranças indígenas. (2006, p. 204)

Mesmo que desde 2006 nenhum projeto produtivo tenha sido desenvolvido na aldeia, as aposentadorias e a inclusão de alguns *Aikewára* em programas como o Bolsa Família têm suprido de alguma forma as necessidades alimentares do povo.

Para um povo que esteve à beira do etnocídio, como se viu anteriormente, essas são importantes conquistas apontadas por eles para existirem enquanto povo indígena. Recentemente eles comemoraram outra importante conquista do ponto de vista de sua identidade étnica, do ser *Aikewára*: a partir do dia 19 de setembro de 2014 tornaram-se o primeiro povo indígena anistiado político do Brasil.<sup>12</sup> A conquista tira o povo *Aikewára* da condição de réus e conta a verdadeira história em que foram submetidos a trabalhos forçados pelos militares durante a Guerrilha do Araguaia (RICARDO, 1985; GARCIA, 2014). Apesar da indenização financeira que o povo tem direito, uma das principais reivindicações dos *Aikewára* relacionada à guerrilha diz respeito à restituição de parte do território *Aikewára* tomada deles há 40 anos e hoje ocupada por fazendas, conforme informa Ywynuhu Suruí, em artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo*, em 22 de setembro de 2014. Eles conheciam a verdadeira história, agora são também reconhecidos por ela.

À guisa de conclusão

Como se mostrou ao longo do texto, alguns são os elementos elencados pelo povo indígena *Aikewára* para a construção e manutenção da identidade étnica: ter muitos *Aikewára*; que o povo tenha acesso a educação escolar na aldeia, para crianças, jovens e adultos; que haja atendimento de saúde e de qualidade na aldeia; cuidar do que

lhes restou do território étnico, com a demarcação da Área Indígena Sororó; poder desenvolver suas atividades produtivas tradicionais e as trazidas e aprendidas a partir do contato com a sociedade não indígena; poder realizar suas festas tradicionais e transmitir os conhecimentos tradicionais de geração em geração.

O aumento do número de pessoas que compõem o povo, para outros povos, inclusive para nós, poderia até ser um fato para o qual não se daria muito destaque, mas para os *Aikewára* é um símbolo de vitória e resistência: vitória em relação à ameaça da extinção do povo; resistência em relação ao contato e aos conflitos trazidos pelas diferentes situações históricas de contato que eles tiveram e têm de enfrentar. Além disso, ter muitos *Aikewára* é também manter a identidade étnica do povo, uma vez que para eles, ser filho de *Aikewára* é um dos requisitos para ser um *Aikewára*.

Viu-se que o contato da sociedade não-indígena com a indígena inicialmente possibilitou com que a educação escolar fosse um instrumento de dominação e de destruição da diversidade cultural no Brasil, mas com o passar dos anos e com a maior organização política dos povos indígenas na interação com a sociedade não-indígena, principalmente pela formação de lideranças políticas, mobilização via movimento indígena e a criação das associações dos povos indígenas, este cenário mudou em alguns casos, pois a educação escolar indígena passou a ser para alguns povos, inclusive para os *Aikewára*, um instrumento de fortalecimento da identidade étnica e um meio para capacitar os membros de um povo a estar à frente dos campos de reivindicação de direitos, assim como formar e multiplicar novas lideranças políticas; em outras palavras, a educação escolar indígena é também uma forma de os *Aikewára* conquistarem autonomia para viver sua cultura.

Aliada à educação está a questão da saúde, pois para os *Aikewára* é necessário que lhes seja garantido o atendimento diferenciado e com qualidade de saúde, dentro e fora da aldeia, sendo também treinados agentes indígenas de saúde e saneamento que possam estabelecer o diálogo entre a forma tradicional de cuidar da saúde e a forma ocidental; além disso, para que tenham acesso a informações aos tratamentos de que têm direito. Existem doenças que chegaram até eles pelo contato com os não-indígenas e que eles vêm conseguindo combater e controlar pelos direitos que têm conseguindo acessar mediante a mobilização política deles. A liderança tradicional, atualmente o cacique Mairá, exerce também um papel fundamental quanto a isso, pois ele e as lideranças

políticas formadas com o seu apoio são as pessoas do povo *Aikewára* responsáveis por reivindicar junto aos órgãos de saúde aquilo que o povo necessita. Conquistas como saneamento básico, construção de fossas, água encanada nas casas, por exemplo, são para eles apontadas como melhoria da qualidade de vida.

Tendo suas terras demarcadas, os projetos produtivos introduzindo na aldeia tanto pela FUNAI quanto pela VALE foram também importantes ações no sentido da melhoria das condições alimentares dos *Aikewára*, uma vez que suas atividades produtivas tradicionais sofreram impactos negativos com a abertura e asfaltamento da atual rodovia BR-153 e o cerco das terras deles por fazendas e assentamentos de reforma agrária. Mesmo que os projetos produtivos não tenham tido continuidade após a saída dos técnicos não-indígenas da aldeia, a liderança *Aikewára* ainda os tem como um apoio à questão produtiva na aldeia. Não sendo desenvolvida neste sentido mais nenhuma ação na aldeia desde 2005, pelo menos, os *Aikewára* começaram a acessar direitos e programas de governo como a aposentadoria e o Bolsa Família, por exemplo, para suprir demandas por coisas que eles não produzem. Ainda que os projetos produtivos tenham sido implementados a partir da lógica não-indígena, mesmo que resguardando alguns aspectos da cultura *Aikewára*, as roças tradicionais mantidas por família não foram abandonadas, mantendo-se este traço da cultura e identidade *Aikewára*. De um povo que esteve à beira da extinção, os *Aikewára* têm se mostrado resistentes ao longo desses 65 anos de contato com a sociedade não-indígena, aprendendo a dominar códigos, lutando por e acessando direitos que possibilitam a manutenção da identidade étnica e a existência deles enquanto povo indígena.

## Referências

BARTH, Fredrick. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BELTRÃO, Jane Felipe. **Laudo Antropológico - Área Indígena Sororó a propósito da BR-153**. Campinas, São Paulo, dez. de 1998. (mimeo)

BELTRÃO, Jane Felipe; LOPES, Rhuan Carlos; CUNHA, Mainá Jailson Sampaio; MASTOP-LIMA; Luiza de Nazaré; DOMINGUES; William César Lopes; TOMÉ,

Tiago Pedro Ferreira. Vida e morte entre povos indígenas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9 n. 1, p. 206-238, jan./jun. 2015.

BELTRÃO, Jane Felipe; MOREIRA, Hélio Luiz Fonseca; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. De vítimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí *Aikewára* versus Divino Eterno - Laudo Antropológico. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.2 , n.2, p. 194-258, jul./dez. 2008.

FIALHO, Vânia. PRONAF: as relações de crédito e fomento com as populações indígenas. In: INGLEZ de SOUZA, C. N.; SOUZA LIMA, A. C.; ALMEIDA, F. V. R. e WENTZEL; S. **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007, p. 65-94.

GARCIA, Andrea Ponce. Comissão da Verdade Suruí-*Aikewára*: uma etnografia da memória e do esquecimento. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29, 2014, Natal/RN. Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Natal: UFRN, 2014. 14p. CD-ROM

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

LARAIA, Roque de Barros. Arranjos poliândricos na sociedade Suruí. **Revista do Museu Paulista**, v. 14, p. 71-75, 1963.

\_\_\_\_\_. **Tupi: índios do Brasil atual**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LARAIA, Roque de Barros; DaMATTA, Roberto. **Índios e castanheiros - a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins**. São Paulo: Difel, 1967.

LARAIA, Roque de Barros; SANTILLI, Márcio Brando. **Sugestões para gerenciamento estratégico das relações entre a CVRD e os índios da área de influência do Projeto Ferro-Carajás**. Brasília: Instituto Socioambiental, 1997.

LUCIANO, Gerssem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.



MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. **O tempo antigo entre os Suruí/Aikewára: um estudo sobre mito e identidade étnica**. 2002. 212 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Mestrado em Antropologia, UFPA, Belém, PA, 2002.

MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; BELTRÃO, Jane Felipe (orgs.). **Os animais nos mitos Aikewára**. Belém: Editora da UFPA, 2009.

MATTA DA SILVA, Gilmar. **Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Suruí Aikewára**. 2007. 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGCS, UFPA, Belém, PA, 2007.

MATTA da SILVA, Gilmar; BELTRÃO, Jane Felipe; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. **Mitos e histórias Aikewára: conhecendo a tradição das narrativas orais**. Belém: Curso de Produção de Material Didático para a Diversidade/PPGA, 2011. 1 CD-ROM.

RICARDO, Carlos Alberto. **Povos Indígenas do Brasil 8 sudeste do Pará (Tocantins)**. São Paulo: CEDI, 1985.

---

<sup>1</sup> Os *Xikrín* são um povo Jê que habita a região Sudeste do Pará, tendo suas terras localizadas no município de Tucumã. Para conhecer mais sobre os *Xikrín*, conferir, entre outros: Domingues-Lopes (2002).

<sup>2 2</sup> *Aikewára* é auto-denominação; quer dizer “nós, a gente.” *Suruí do Pará* é outra denominação dada ao grupo, para distingui-los dos *Suruí de Rondônia* (RICARDO, 1985). A denominação de Suruí é também usada por eles, mas eles fazem questão de usar *Aikewára* para dar ênfase à identidade étnica deles em meio à diversidade de povos indígenas existentes no Brasil.

<sup>3</sup> Em 2003 foi criado pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Programa dos Territórios Rurais, com o objetivo de promover o desenvolvimento rural sustentável no Brasil. Em 2008, os territórios rurais dão lugar ao programa dos Territórios da Cidadania que, segundo a página virtual do Programa, foi criado tendo como “objetivos promover o desenvolvimento econômico e universalizar programas básicos de cidadania por meio de uma estratégia de desenvolvimento territorial sustentável.” Disponível em: <http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/xowiki/oprograma>. Acesso em: 22 Out. 2014.

<sup>4</sup> Segundo Laraia e DaMatta (1967) e Laraia (1986), os clãs a partir dos quais se organiza socialmente o povo indígena *Aikewára* são: *koaci-arúo* (coati), *saopakania* (gavião), *ywyrá* (pao), *pindawa* (palmeira) *karajá*. Este último clã, de acordo com Laraia e DaMatta (1967), originou-se pelo fato de haver entre os

---

*Aikewára* mulheres raptadas de um grupo por eles denominado “Karajá” e o marido de uma delas tentou recuperá-la, sendo aprisionado pelos *Aikewára*, que lhe deram uma mulher Suruí em troca e não deixaram mais abandonar a tribo, e seus descendentes passaram a fazer parte do clã *karajá*.

<sup>5</sup> Um tipo de cipó tóxico encontrado na mata. Para a pescaria com timbó, os *Aikewára* cortam-no em pedaços de aproximadamente meio metro de comprimento e os amarram em pequenos feixes, os levam para a beira da gruta e batem nos feixes com um pedaço de madeira à guisa de uma borduna ou um porrete. Ao baterem no feixe é como se o cipó fosse descascando e liberando o veneno. Depois de bater no feixe, eles o lavam nas águas da gruta, produzindo espuma, que vai se espalhando pela água e matando os peixes. Eles me explicaram que os peixes morrem porque o veneno afeta o oxigênio da água, asfixiando os peixes, que têm de emergir para tentar respirar, sendo nesse momento capturados.

<sup>6</sup> Antiga Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), inicialmente empresa estatal, privatizada em 1997. A VALE firmou convênio inicialmente com a FUNAI para repassar recursos para as aldeias, investindo em educação, saúde e atividades produtivas, e, à medida que as associações indígenas iam sendo criadas, pois os povos indígenas reivindicavam maior autonomia na aplicação dos recursos repassados pela VALE, a empresa começou a fazer repasses direto para as associações. O convênio estabelecido com os *Aikewára* foi determinado para um período de cinco anos (1998-2003), pelo fato de que a empresa entende que os *Aikewára* não estão na área de atuação direta dela, conforme ouvi dos próprios *Aikewára*, de funcionários da FUNAI e de um funcionário da VALE.

<sup>7</sup> O programa Bolsa Escola foi criado em 2001 e em 2004 passou a integrar o programa Bolsa Família, que é um programa do governo federal pela Lei 10.836/04 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/04, e faz parte do Plano Brasil Sem Miséria (BSM). Os municípios devem registrar as famílias de baixa renda no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, a fim de que se proceda a seleção das mesmas como beneficiárias do programa Bolsa Família. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/>. Acesso em: 22 Out. 2014.

<sup>8</sup> Em 2012, alguns jovens, homens e mulheres da aldeia foram selecionados para o curso de Licenciatura Intercultural Indígena ofertado pela Universidade Estadual do Pará. O curso dispõe de etapas presenciais na aldeia e forma os estudantes indígenas em todo o ensino médio. Os *Aikewára* que participam do curso são lideranças políticas ou já desenvolviam alguma atividade na escola, alguns deles inclusive como professores.

<sup>9</sup> Palavra usada pelos *Aikewára* para se referir ao não-indígenas, significa “branco”. Além de *kamará*, os *Aikewára* também utilizam as palavras *uarasú*, *turí* e *akwáw* para designar os “brancos.” *Kamarakusó* é a palavra utilizada por eles para designar as “mulheres brancas.”

<sup>10</sup> Escolas indígenas localizadas na Reserva Mãe Maria. A primeira, recebeu destaque nos anos 2000 por desenvolver projetos didáticos na escola integrados à cultura dos *Kyikatêjê*. Sobre o assunto consultar, entre outros Fernandes (2011).

<sup>11</sup> “Poliandria” é o termo de parentesco empregado quando uma mulher possui vários maridos. Sobre o assunto, consultar, entre outros: Schusky (1973) e Augé (1978).

<sup>12</sup> Um artigo escrito por Ywynuhu Suruí a respeito da anistia política conquistada pelo povo *Aikewára* foi publicado no jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/09/1519050-ywynuhu-suru-i-o-primeiro-povo-indigena-anistiado.shtml>. Acesso em: 27 Out. 2014.

## **6. Povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste do Pará: etnodesenvolvimento, educação e diversidade**

Este capítulo corresponde ao artigo submetido à Revista *Espaço Ameríndio*, em vias de publicação.

### **Etnodesenvolvimento, educação e diversidade: experiências entre povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense**

Luiza de Nazaré Mastop-Lima

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)

Fundação Amazônia Paraense (FAPESPA)

#### **Resumo**

Analisam-se experiências de educação diferenciada entre povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense em relação às demandas por educação mais voltada para suas realidades, que valorize os conhecimentos tradicionais e que sirva também de instrumento político para construção e manutenção da identidade desses sujeitos sociais. O aumento da oferta de cursos técnicos e de ensino superior que atendam às demandas desses povos e comunidades tradicionais é um dos focos da análise, tido como resultado da atuação de movimentos indígenas e de movimentos sociais do campo na construção de etnodesenvolvimento naquela região. A observação direta e participante, as entrevistas com lideranças tradicionais e políticas tanto entre agricultores quanto entre os indígenas, assim como com dirigentes de órgãos e instituições envolvidos neste processo foram meios para a coleta de dados necessários à análise. Vê-se que o protagonismo dos movimentos indígenas e do campo foi fundamental e indispensável ao processo.

Palavras-chave: diversidade; identidade; movimentos indígenas; movimentos sociais do campo; Estado.

#### **Ethnodevelopment, education and diversity: Experiences among indigenous people and family farmers in the Southeastern Territory of Pará state**

#### **Abstract**

Differentiated educational experiences among indigenous people and family farmers in the Southeastern Territory of Pará state were analyzed in relation to the demand for more suitable education, concerning their realities, that value their traditional knowledge and, at the same time, be a form of political tool for the construction and maintenance of these social beings

were also analyzed. The increase in the supply of technical courses and university courses that meet the demand of these people and traditional communities is one of the focuses on this analysis, as a result of indigenous and countryside movements activities in the construction of an ethno development in that region. Direct and participative observation, interviews with traditional and political leaderships of family farmers and indigenous people, as well as with directors of organizations and institutions involved in this process were means of collecting the necessary data to this analysis. It was seen that the role of indigenous and countryside movements was fundamental and indispensable to the process.

Key words: Diversity, identity, indigenous movements; countryside movements; State.

#### Palavras iniciais...

As concepções de educação escolar diferenciada reivindicada junto ao Estado brasileiro por movimentos sociais indígenas e do campo no Território Sudeste Paraense são o foco de análise deste artigo, principalmente no que diz respeito aos processos de mobilização políticas desses movimentos sociais que, a partir dos princípios do etnodesenvolvimento, contribuem para a construção da diversidade sociocultural neste espaço social.

O artigo integra a tese intitulada *Povos indígenas e agricultores familiares: a luta pela construção da identidade e da diversidade no Território Sudeste Paraense*, elaborada por mim no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará (UFPA), sendo a pesquisa financiada pela Fundação Amazônia Paraense (FAPESPA), por meio de uma bolsa de doutorado, entre os anos de 2010 e 2014.

Os dados aqui apresentados foram coletados a partir de trabalho de campo na cidade de Marabá, estado do Pará, na aldeia Sororó, onde mora o povo indígena *Aikewára* e no Projeto de Assentamento Belo Horizonte, com um grupo de agricultores familiares. O trabalho de campo ocorreu entre os meses de fevereiro, março, maio e junho de 2011, período em que foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com dirigentes de movimentos sociais indígenas e do campo, principalmente com representantes da Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAGRI) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que atuam no Território Sudeste Paraense.

Foi realizada, ainda, uma entrevista com a representante da 4ª Unidade Regional de Educação (4ª URE), órgão local vinculado à Secretaria de Educação do Estado do Pará (SEDUC), ao qual estão vinculadas algumas escolas indígenas e em assentamentos de reforma

agrária onde atuam a FETAGRI e o MST. Além disso, apresentam-se dados coletados a partir de observação direta e participante na escola da aldeia Sororó e do PA Belo Horizonte.

A educação escolar compõe a pauta de reivindicação de direitos tanto pelos povos indígenas quanto pelos movimentos sociais do campo, como veremos ao longo do texto, e é defendida pelos mesmos como uma necessidade básica para fortalecimento de suas identidades e modos de vida. Um dos problemas apontados por esses sujeitos sociais em relação à educação escolar nas aldeias e nos assentamentos é que ela precisa ser mais integrada às realidades socioculturais por eles vividas. Como o Estado é ineficiente quanto ao atendimento do direito à educação escolar diferenciada, esses sujeitos se mobilizam, criam estratégias e lutam para que o Estado reconheça suas escolas e contrate professores que possam trabalhar para efetivar a educação escolar segundo as visões desses sujeitos.

Dentre os diversos problemas enfrentados pelos movimentos sociais indígenas e do campo para a garantia do direito à educação escolar diferenciada, há uma questão que se destaca que é em relação à construção do território por eles. Isso acontece porque a análise se dá em um território criado pelo Estado brasileiro, que não coincide com os territórios de atuação desses movimentos sociais. A concepção do Estado de território entra em contraste e disputa com as concepções locais de território.

Desta forma, ao terem de negociar questões relativas à educação escolar com o Estado, os povos indígenas, os agricultores familiares e suas representações precisam fazê-lo a partir do que o Estado apresenta como território, mas isso causa problemas internos aos movimentos, que precisam muitas vezes refazer trajetórias de atuação ou mesmo atuar em mais de um território, conforme a divisão feita pelo Estado. Vejamos como isso acontece na prática.

### O Território Sudeste Paraense: um espaço social de diversidade

O Território Sudeste Paraense é um território criado pelo Estado brasileiro em 2008, no âmbito do programa Territórios da Cidadania<sup>1</sup>. Ele é aqui tomado como o espaço social

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste programa foi criada em 2003 pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), sob a denominação de Programa dos Territórios Rurais. O objetivo deste programa era promover o desenvolvimento rural sustentável no Brasil; o programa Territórios da Cidadania manteve o mesmo objetivo.

(Bourdieu 1989)<sup>2</sup> de observação e análise a partir do qual lanço um olhar sobre o campo<sup>3</sup> da educação.

Como dito anteriormente, as concepções de território desses sujeitos sociais não necessariamente coincidem com a do Estado, mas precisam estar em constante interação com o que o Estado concebe enquanto território, pois é assim que se vão formando os campos de negociação e luta<sup>4</sup> por direitos à diferença demandados por povos indígenas e agricultores familiares, como o é o campo da educação.

Neste sentido, gostaria, em primeiro lugar, de situar brevemente fatores sociais, políticos e econômicos que antecedem a construção deste espaço social hoje conhecido como Território Sudeste do Pará, a fim de mostrar como foi se construindo a diversidade sociocultural neste espaço. Em seguida, reflito sobre as diferentes concepções de território em jogo, para depois adentrar no campo da educação escolar e diferenciada, demandada por povos indígenas e agricultores familiares neste espaço social.

---

<sup>2</sup> A noção de espaço social formulada por Bourdieu refere-se a um espaço em que “os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas *posições relativas* neste espaço. Cada um deles está acantonado numa posição ou numa classe precisa de posições vizinhas, quer dizer, numa região determinada do espaço, e não se pode ocupar realmente duas regiões opostas do espaço - mesmo que tal seja concebível. Na medida em que as propriedades tidas em consideração para se construir este espaço são propriedades actantes, ele pode ser descrito também como campo de forças, quer dizer, como um conjunto de relações de força objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irredutíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às *interacções* directas entre os agentes.” (BOURDIEU, 1989, p. 134. Itálicos do autor).

<sup>3</sup> A noção de campo é assim explicada por Bourdieu: “Um campo, e também o campo científico, se, define entre outras coisas através da definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos (não se poderia motivar um filósofo com questões próprias dos geógrafos) e que não são percebidos por quem não foi formado para entrar neste campo (cada categoria de interesses implica na indiferença em relação a outros interesses, a outros investimentos, destinados assim a serem percebidos como absurdos, insensatos, ou nobres, desinteressados). Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc.” (BOURDIEU, 1983, p. 89-90).

<sup>4</sup> *Luta* é um termo nativo que refere um trabalho que não é concreto, no sentido de tomar nas mãos as ferramentas de trabalho abrir uma roça, arar a terra, caçar, pescar ou cuidar do gado, ou fazer concertos em cercas, por exemplo, mas é o trabalho de argumentar e interferir para que o argumento seja ouvido, sobretudo pelo Estado, junto ao qual os povos indígenas e agricultores familiares reivindicam direitos diferenciados, que atendam às especificidades deles.

A região<sup>5</sup> onde foi criado o Território Sudeste Paraense é uma região conhecida na literatura especializada, entre outras coisas, pela diversidade sociocultural, política e econômica e pelos conflitos sociais e fundiários (LARAIA; DAMATTA, 1967; VELHO, 1972; DE REYNAL et al., 1996; EMMI, 1999; HÉBETTE, 2004; SIMÕES, 2006; ASSIS, 2007; NAVEGANTES-ALVES, 2011).

Autores como Laraia e DaMatta (1967); Velho (1972); De Reynal et al. (1996) e Emmi (1999); Hébette (2004) são referências fundamentais para se conhecer a história de ocupação da região Sudeste do Pará, que ocorreu de forma voluntária e/ou planejada, seja a partir das políticas governamentais de colonização, seja a partir da mobilização política de movimentos sociais do campo (ASSIS, 2007).

Neste processo de ocupação as migrações para a região ganharam destaque do ponto de vista social, econômico e político por possibilitarem, entre outros aspectos, a formação de uma densidade populacional no campo, que se organizou politicamente ao longo da história de luta pela terra, expressa pela atuação de sindicatos, associações, cooperativas, atrelados a movimentos sociais do campo, como a Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAGRI) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), entre outros (GUERRA, 2001; ASSIS, 2007).

Com o processo de ocupação e das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas a partir dele, houve o surgimento de elites locais de poder econômico e político que disputavam e/ou disputam a terra e os recursos naturais disponíveis, não apenas com trabalhadores rurais que para região migraram, mas também com povos indígenas que habitam a região há séculos.

Dessa forma, paralelamente à organização dos agricultores também se testemunhou o aparecimento de famílias que dominavam a exploração e a comercialização de castanha-do-

---

<sup>5</sup> Mesmo estando ciente da crítica feita por Bourdieu (1989) à ideia de região, mantenho aqui o termo por assim estar referido na literatura especializada; a noção de espaço social é por mim utilizada na análise das relações estabelecidas entre os agentes sociais que interagem no campo da educação no Território Sudeste Paraense.

pará (*Bertholletia excelsa*); grandes fazendeiros especializados na atividade pecuária; madeireiros; empresários da mineração, entre outros, agentes sociais que pelo poder econômico que tinham/têm dominavam/dominam também os grandes comércios nas cidades e a política regional (EMMI, 1999; HÉBETTE, 2004).

Ao longo da história de ocupação da região, diferentes visões de mundo e representações sobre o território coexistem e por vezes conflitam e entram em disputa. Atualmente, se tomarmos a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por exemplo, a região é entendida como a Microrregião de Marabá, localizada a cerca de 550 km de distância da cidade de Belém, estado do Pará, no sentido sudeste.

A classificação da Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), indica que, em 2003, sete municípios da região formavam o chamado Território Rural Sudeste do Pará, base para o atual Território da Cidadania Sudeste Paraense, criado em 2008 pela mesma secretaria, constituído de 14 municípios.<sup>6</sup> Isso revela que no interior do próprio Estado há diferentes concepções de território.

Visto pelo ponto de vista de um povo indígena que habita a região, por exemplo, os *Aikewára*<sup>7</sup>, o território tem outra configuração, constituída por elementos ênicos. Da mesma forma, pelo ponto de vista de um grupo de agricultores familiares assentados ao Projeto de Assentamento Belo Horizonte, o território por eles construído se diferencia daquele marcado pelo IBGE ou pela SDT, como veremos melhor ao longo do texto. As diferentes concepções de território vão se tornando mais visíveis na medida em que os diferentes agentes sociais ocupam posições relativas no espaço social (BOURDIEU, 1989).

---

<sup>6</sup> Brejo Grande do Araguaia; Canaã dos Carajás; Curionópolis; Itupiranga; Marabá; Nova Ipixuna; Palestina do Pará; Parauapebas; Piçarra; São Domingos do Araguaia; São Geraldo do Araguaia; São João do Araguaia; Bom Jesus do Tocantins; Eldorado dos Carajás. Disponível em: <http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrm/clubs/territoriosrurais/xowiki/oprograma>. Acesso em: 22 Out. 2014

<sup>7</sup> Povo indígena classificado como Tupi, que habita a Área Indígena Sororó, localizada nos municípios de São Geraldo do Araguaia, São Domingos do Araguaia e Marabá, no sudeste do Pará. A autodenominação do povo significa “nós, a gente” (LARAIA, 1967; BELTRÃO, 1998; MASTOP-LIMA, 2002; MATTA da SILVA, 2007).



Em um espaço social em que a diversidade de agentes sociais é uma característica marcante, como pudemos perceber pelo histórico de ocupação do lugar, focaremos nosso olhar nos povos indígenas e nos agricultores familiares, assim como nas relações por eles estabelecidas com o Estado no campo da educação escolar, por estarem estes agentes lutando por educação escolar diferenciada, que venha a fortalecer seus projetos de etnodesenvolvimento.

Observamos que pela concepção de território do Estado a partir da SDT, no Território Sudeste Paraense há sete povos indígenas: *Aikewára* (municípios de São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia); *Xikrín* do Cateté (municípios de Parauapebas e Canaã dos Carajás); Gavião *Parkatêjê*; *Kyikatêjê*; *Akrãtitatêjê* (município de Bom Jesus do Tocantins); Atikum (município de Itupiranga e Canaã dos Carajás) e Guajajara (município de Itupiranga). Desses povos, os *Parkatêjê*, os *Akrãtitatêjê* e os *Kyikatêjê* habitam na Reserva Indígena Mãe Maria; os *Aikewára*, na Área Indígena Sororó; os *Xikrín*, na Terra Indígena Cateté, e os Atikum e os Guajajara moram em lotes agrícolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

A Superintendência Regional (SR 27) do INCRA em Marabá possui o registro de criação de 495 assentamentos até 2011, dos quais 219 estão localizados nos 14 municípios que compõem o atual Território Sudeste Paraense, sendo que este número aumenta a cada ano.

A maior parte deste espaço social, cerca de 80% da área total, é formada por assentamentos de reforma agrária, terras indígenas e áreas de conservação, demonstrando que a agricultura praticada na região caracteriza-se mais por ser familiar, não-patronal, segundo dados do Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável (PTDRS/2010).

No campo econômico, a produção agrícola dos assentamentos no Território é comercializada também a partir da Cooperativa Camponesa do Araguaia-Tocantins (COOCAT), a primeira criada com este objetivo, que em 2003 passou a ser a Federação das Cooperativas da Agricultura Familiar do Sul do Pará (FECAT), à qual estão vinculadas pelo menos sete cooperativas.

Além da produção dos assentamentos, pela FECAT também já se comercializou produtos como o açaí e o cupuaçu coletado em áreas indígenas. As cooperativas no Território Sudeste Paraense funcionam como uma das estratégias adotadas pelos agricultores familiares que ali habitam para tomar parte no mercado local, regional, nacional e internacional; uma alternativa à imposição de grandes produtores agrícolas no país que investem no monocultivo de produtos transgênicos, como a soja e o milho, por exemplo.

O setor agropecuário no Território também se destaca pela pecuária, sendo que os maiores rebanhos bovinos encontram-se em Marabá, Itupiranga e São Geraldo do Araguaia, contabilizando mais de 300.000 cabeças de gado, de acordo com dados do PTDRS. Em relação à tendência da pecuária para o gado de corte, observou-se ao longo dos anos transformações nas paisagens dos assentamentos rurais, que devido a dificuldades enfrentadas pelas famílias como estradas com baixas condições de trafegabilidade e falta de escoamento da produção agrícola, por exemplo, em que as áreas de roças deram lugar a pastos (HÉBETTE, 2004; OLIVEIRA et al., 2003; LABORATÓRIO SÓCIO-AGRONÔMICO DO TOCANTINS; SECRETARIA DE DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL, 2006 e 2010; NAVEGANTES-ALVES, 2011; MASTOP-LIMA e BELTRÃO, 2015).

O maior investimento na rede viária dos municípios do Território, observada a partir dos anos 1995, assim como o aumento da atividade pecuarista na região influenciou a decisão dos agricultores assentados de investir também na produção leiteira, vendendo leite para

laticínios formais e informais localizados, sobretudo, em São João do Araguaia e São Domingos do Araguaia, ainda segundo informações encontradas no PTDRS.

Esta decisão, no entanto, levou à acusação anos mais tarde pela mídia, de que os agricultores familiares eram os maiores responsáveis pelo desmatamento na Amazônia, o que gerou muitos protestos pelos movimentos sociais do campo em todo o Brasil, contra a criminalização da ação dos movimentos e dos agricultores. Acusação esta que também foi refutada por estudiosos do assunto, que apontaram como causas principais do desmatamento na Amazônia a atuação de médios e grandes pecuaristas e a abertura de estradas (FEARNSIDE, 2006), cujo principal responsável é o Estado e não os agricultores familiares.

A atividade madeireira e a produção de carvão vegetal, também provocaram mudanças na paisagem dos municípios, e acarretam danos ambientais e prejuízos à saúde dos habitantes das zonas rural e urbana, sendo grande o índice de doenças relacionadas à alergia provocada pela fumaça das queimadas nos assentamentos.

Há assentamentos, inclusive, a 20 km de Marabá, em que à beira da pista é vista cobertura vegetal secundária, mas que ao se entrar na área veem-se inúmeros fornos para produção de carvão vegetal para ser usado nas siderúrgicas da região; a mata secundária funciona como uma espécie de “capa” para encobrir a atividade predatória.

Quanto ao campo político no Território enquanto espaço social nota-se a atuação de movimentos sociais do campo, tais como a FETAGRI e o MST. Além disso, os povos indígenas organizam-se em associações, tais como a Associação dos Povos Indígenas do Tocantins (APITO), e as associações indígenas que cada povo criou. A partir dos sindicatos, movimentos sociais e associações é que se mobilizam os sujeitos para a luta por direitos como educação, saúde, acesso e permanência à/na terra, assim como para a construção do território que cada povo ou comunidade tradicional possui.

Como dito anteriormente, algo que precisa ser observado em relação à atuação desses movimentos, ou mesmo das associações é que o território da agricultura familiar por eles representados não tem a mesma ordenação que o Estado dá, pois a área de abrangência das ações por parte dos movimentos e associações não coincidem necessariamente com os municípios que compõem o Território Sudeste Paraense apenas.

A FETAGRI, por exemplo, trabalha com projetos de assentamento registrados entre os 495 sob a jurisdição da SR 27 do INCRA, com sede em Marabá, e com projetos de assentamentos localizados em outros 23 municípios que não compõem o território delimitado pela SDT. O mesmo acontece com o MST que organiza cerca de 30 áreas de assentamento e 12 acampamentos, nem todos em municípios do Território Sudeste Paraense.

A APITO, além dos sete povos no Território, atende também aos povos Amanayé, Anambé e Guarani, localizados em municípios que não formam este território. Como podemos entender essas diferentes concepções de território e em que medida elas são contempladas ou não pela concepção estatal? Vejamos a seguir.

#### Terra e território: disputas e interesses em jogo num espaço social

Se tomarmos a terra como referencial para análise, vemos que ela é um elemento presente tanto na luta de povos indígenas quanto na de agricultores no Território Sudeste Paraense, e do aspecto conceitual há diferença entre terra e território.

A discussão feita por Seeger e Viveiros de Castro (1979), assim como Luciano (2006, 2008) sobre a questão da diferença entre terra e território, ao mesmo tempo em que mostra a relação entre eles, serve de base tanto para refletir sobre a questão em relação aos agricultores quanto em relação aos povos indígenas.

Para esses autores, terra diz respeito ao espaço físico, geográfico em que vive um povo indígena, e território representa a relação que este povo estabelece com esse espaço físico, em que nas palavras de Luciano: “[p]ara os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam.” (2006, p. 101).

Com isso, não estou afirmando aqui que terra e território têm o mesmo significado tanto para povos indígenas quanto para agricultores, mas sim que tanto em relação aos povos indígenas quanto em relação aos agricultores há uma dimensão material, física, e outra imaterial que dá sentidos diferenciados à relação destes povos e comunidades tradicionais com os ambientes em que vivem.

A terra é um elemento importante para a construção do território e da identidade de um povo, mas não é determinante deles, pois, segundo Oliveira Filho (1999), no processo de construção de um território e de estabelecimento de uma identidade étnica deve-se atentar para o processo de territorialização desse povo, que consiste em um

*... processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 20. Destaque do autor.)

Almeida (2008), ao refletir sobre as terras tradicionalmente ocupadas no Brasil, assim define o processo de territorialização:

O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face o Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada ‘comunidade tradicional’ se constitui nesta passagem. O significado de ‘tradicional’ mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez

de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente uma certa identidade. A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e lutas. (ALMEIDA, 2008, p. 118-119).

Pelo que escreve Almeida, podemos ver no processo de territorialização dos movimentos sociais do campo e indígenas no Território Sudeste Paraense que há diferentes territórios em disputa e em negociação. Os movimentos sociais, por suas lutas, não podem deixar de considerar o que o Estado concebe enquanto território, ainda que esta concepção tenha sido feita com a participação deles; e tampouco podem abandonar suas concepções nativas de território, criadas e recriadas a partir da mobilização política dos agentes sociais que fazem estes movimentos. As negociações e disputas não são apenas com o Estado, mas também entre estes diferentes movimentos, uma vez que os territórios se sobrepõem.

Ainda que as terras indígenas estejam demarcadas, por exemplo, os territórios construídos pelos diversos povos indígenas no Território Sudeste Paraense sofreram perdas históricas de terras, mas ainda são vivenciados a partir das narrativas orais, da mitologia e das narrativas históricas.

Além disso, há casos, como o dos Gavião, por exemplo, que foram remanejados para o município de Bom Jesus do Tocantins, para a Reserva Indígena Mãe Maria, que tiveram que reconstruir o território com os recursos que lhes foram disponibilizados e atualmente vê-se entre as três etnias que compõem este grupo, um movimento para vivenciar suas territorialidades específicas, ainda que numa mesma terra, lutando por educação, saúde, projetos produtivos que visem ao etnodesenvolvimento dos povos.

Acrescenta-se a este movimento de construção de territórios a disputa pelo reconhecimento de suas identidades diferenciadas pela empresa privada VALE, que deverá repassar recursos de forma igualmente diferenciada aos três povos por conta da exploração e

transporte de minérios que faz na região, causando prejuízos a estes e a outros povos, sobretudo pela estrada de ferro que corta a Reserva Indígena Mãe Maria.

A concepção material e imaterial do território é ratificada por Saquet (2007, p. 24), segundo o qual, “... o território significa natureza e sociedade; economia, política e cultura; *ideia e matéria*; identidades e representações; apropriação, dominação e controle... terra, formas espaciais e relações de poder; diversidade e unidade.”, reforçando a concepção dos demais autores de que a terra é um dos componentes do território e não pode ser com ele confundida.

Entre os *Aikewára*, por exemplo, os mais velhos e experientes do povo citam em suas narrativas míticas e históricas as mudanças sofridas no território tradicional por ocasião do contato com a sociedade não-indígena. Segundo eles, o território *Aikewára* compreendia uma área que se estendia da Serra das Andorinhas (distante cerca de 200 km de Marabá) até Marabá. Com a demarcação de suas terras, a Serra das Andorinhas ficou de fora da Área Indígena Sororó e o povo *Aikewára* luta pela retomada destas terras para o seu território.

Os *Aikewára* lançam mão, entre outros, do argumento de que ali na Serra das Andorinhas estão enterrados muitos dos seus. O argumento é acompanhado pela ameaça, inclusive, de fazerem escavações por conta própria nos cemitérios ali localizados para provar aos não-indígenas que a reivindicação deles é legítima.

A Serra das Andorinhas é referida no mito de origem do povo *Aikewára*, como o cenário onde se deu o surgimento deles. Em 1996, a Serra das Andorinhas passou a ser parque

estadual,<sup>8</sup> com entrada supostamente controlada, mas de livre acesso aos *Aikewára*, e passou a compor a representação que o Estado faz do que seja o território para ele.

Entre os agricultores a luta pela terra, a permanência nela a partir da garantia de direitos como educação, saúde, segurança alimentar varia entre os movimentos sociais do campo. A FETAGRI tem uma metodologia de organização, mobilização e gestão dos assentamentos a ela ligados e o MST tem outra.

Há territórios rurais que não necessariamente se constituíram a partir da ação direta de movimentos sociais do campo, como é o caso, por exemplo, do território analisado por Emília Pietrafesa de Godoi (1998) em povoados do sertão do Piauí, em que a memória relativa a um ancestral comum é o elemento principal de constituição daquele território.

Os agricultores no Território Sudeste Paraense, ainda que mobilizados em identidades coletivas genéricas, como o são os representados pela FETAGRI e pelo MST, apresentam diferenças entre si em relação aos processos de territorialização e às territorialidades.

Nestes processos, os lugares dos quais migraram também constituem os territórios. Os projetos de assentamento, ainda que correspondam a áreas de terra delimitadas, não representam um fim em si, mas um meio para que estas territorialidades sejam vivenciadas; eles são, por excelência, territórios plurais.

No caso do PA Belo Horizonte, por exemplo, vê-se entre os agricultores, a partir da mobilização política pela associação, a preocupação em fazer daquelas terras meio para expressar o PA enquanto território de agricultores familiares; há uma identidade coletiva e diferenciada pela qual eles se mobilizam e lutam, mesmo considerando as diferenças entre eles.

---

<sup>8</sup> Parque Estadual Serra das Andorinhas ou Serra dos Martírios, como ficou conhecida a área pelo fato de que muitos corpos foram lá enterrados na época da Guerrilha do Araguaia. O Parque foi criado pela Lei 5.982, de 25 de julho de 1996. Disponível em: [www.sema.pa.gov](http://www.sema.pa.gov). Acesso 18 Set. 2014.



Pelo exposto, mostra-se que a terra é fundamental para a viabilização dos projetos políticos e de sociedade tanto de povos indígenas quanto de agricultores familiares neste espaço social, que encontram-se em constante negociação e disputa entre si e entre os interesses do estado brasileiro, mas qual a relação disso com a educação escolar?

Povos indígenas e agricultores familiares precisam, neste caso, do meio físico *terra*, pois é a partir dele que se concretiza a construção de escolas que poderão ser usadas como instrumentos políticos para construção de seus territórios, manutenção e valorização de suas identidades, garantia do direito à diferença, o que parece óbvio, mas que não deve ser desprezado, uma vez que a terra é o foco de inúmeros conflitos sociais e políticos no meio rural brasileiro. Terra, território e educação escolar estão intimamente relacionados: ter terra é uma forma de viabilizar um projeto de escola diferenciada e construir território de pertença social diferenciada; ter educação escolar diferenciada é uma maneira de permanecer na terra e manter o território e a identidade, como veremos no próximo tópico.

Educação escolar diferenciada: caminhos para etnodesenvolvimento e manutenção de identidades

Apesar de grupos sociais como os povos indígenas e os agricultores familiares serem diferentes entre si e mesmo em relação a seus pares, eles enfrentam problemas semelhantes do ponto de vista da educação escolar e, em alguns casos, também encontram soluções semelhantes para os problemas. Do meu ponto de vista, essas aproximações não se dão ao acaso, mas refletem o olhar e o tratamento que o Estado confere à diferença.

A partir de entrevistas realizadas com lideranças políticas representantes de povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense, assim como com representantes de instituições estatais responsáveis pela educação escolar, verifiquei que os

problemas enfrentados pelos citados agentes sociais são: i) não oferta de todos os níveis de ensino em escolas indígenas ou nos assentamentos rurais, quando existem; ii) falta de professores; iii) falta de formação cultural e política aos professores “de fora” desses grupos socialmente diferenciados que atuam em escolas indígenas ou em assentamentos; iv) falta de transporte escolar, ou em condições inadequadas de uso, quando existe; v) condições estruturais inadequadas das escolas, quando existem; vi) currículo unificado.

Assim como identifiquei proximidades em relação aos problemas, notei algumas estratégias comuns adotadas pelos diferentes agentes sociais para sanar as questões acima citadas: i) estabelecimento de parcerias com instituições públicas para a oferta dos níveis faltantes de ensino; ii) formação/capacitação cultural e política de professores no interior dos movimentos sociais para posterior luta por contratação dos mesmos pela Secretaria Estadual de Educação (SEDUC) ou pelas Secretarias Municipais de Educação (SEMED); iii) improvisação de transporte escolar; iv) funcionamento de escolas em instalações provisórias; v) adequação do currículo às realidades locais e concomitante luta com a SEDUC para que as atividades culturais de cada grupo seja contabilizada como dia letivo. Embora semelhantes e próximos esses problemas e estratégias de solução deles são vivenciados de forma diferenciada de acordo com os agentes sociais envolvidos. Vejamos alguns exemplos.

A situação da educação escolar indígena no Território Sudeste Paraense é analisada, entre outros, por Rosani de Fatima Fernandes (2010), indígena Kaingang, pedagoga e mestre em Direito pela UFPA. Além de analisar a educação escolar indígena de maneira geral, a autora trabalha com um caso específico de escola conforme almejam os povos indígenas: a Escola Indígena *Tatakti Kyikatêjê*. Esta escola está localizada na aldeia dos *Kyikatêjê* e oferece ensinamentos fundamental e médio aos indígenas não apenas que habitam na aldeia, mas a outros de diferentes etnias que para lá migram para estudar.

A partir da escola foram elaborados e desenvolvidos com professores indígenas e não-indígenas em conjunto com os estudantes e demais membros do povo *Kyikatêjê* projetos pedagógicos que tinham por objetivo principal promover a integração entre o que se ensina na escola e o que se vivencia no cotidiano sociocultural do povo.

Foram desenvolvidos projetos sobre pintura corporal, alimentos tradicionais, o sistema de nomenclatura do povo *Kyikatêjê*, os artefatos por eles produzidos, entre outros. Para a execução dos projetos também se contou com a parceria estabelecida com a Universidade Federal do Pará (UFPA), a partir do *Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais* (PAPIT), e desta parceria resultaram algumas publicações e material de apoio didático.<sup>9</sup>

O trabalho desenvolvido na Escola Indígena *Tatakti Kyikatêjê* tem servido de exemplo para os demais povos indígenas da região, que procuram parceria com instituições de ensino superior para a promoção da educação escolar diferenciada pela qual lutam, pois, segundo declarou a representante da 4ª Unidade Regional de Educação (4ª URE), vinculada à SEDUC, esta escola indígena em todo o Território Sudeste Paraense é a única que oferta três níveis de ensino: fundamental I e II e o médio.

Mas isso só foi possível pelo fato de que os próprios *Kyikatêjê*, por meio de sua associação, ofereceram aos professores não-indígenas que atuavam na aldeia formação sobre a cultura do povo e posterior valorização dela no ambiente escolar, resolvendo desta forma dois problemas: o da inadequação do currículo e o da falta de formação para os professores.

Com os professores devidamente capacitados, os *Kyikatêjê* foram para o embate político e administrativo com a SEDUC para a contratação dos professores por eles treinados,

---

<sup>9</sup> A maior parte do material produzido no âmbito das oficinas pedagógicas ainda é de acesso restrito, mas algumas publicações foram feitas e distribuídas em escolas municipais e estaduais, indígenas e não-indígenas, no Território. Entre as publicações pode-se citar: Mastop-Lima e Beltrão (2009); Beltrão e Fernandes (2010) e Fernandes (2010).

processo este nem sempre fácil, pois, de acordo com Fernandes (2010), muitos dirigentes de escolas indígenas esbarram em dificuldades burocráticas.

Entre os *Aikewára*, por exemplo, a parceria estabelecida com a UFPA a partir do *Campus* de Marabá e do PAPIT, tem gerado a produção de material de apoio didático para ser utilizado na escola da aldeia, que versa sobre a mitologia do povo, sobre a avifauna, sobre os instrumentos musicais, entre outros (MASTOP-LIMA; BELTRÃO, 2009 e 2010; SILVA; BELTRÃO; MASTOP-LIMA, 2011).

Além da UFPA, ainda em relação aos níveis fundamental e médio, outro importante parceiro dos povos indígenas no Território Sudeste Paraense é o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), que oferece para eles curso técnico em Agroecologia, criado em 2009. A Universidade Estadual do Pará (UEPA) também integra o grupo dos parceiros, a partir da oferta do curso de Licenciatura Intercultural Indígena, criado em 2012, do qual fazem parte como estudantes 14 *Aikewára* entre os 91 indígenas selecionados para as 100 vagas ofertadas. No âmbito do ensino superior, ainda, os movimentos sociais indígenas contam com a reserva de duas vagas em cada curso de graduação da UFPA, em que os candidatos são submetidos a Processo Seletivo Especial (PSE).

Os povos indígenas no Território Sudeste Paraense enfrentam problemas em relação a transporte escolar porque precisam sair das aldeias para dar continuidade aos estudos, uma vez que na maioria das escolas nas aldeias não é ofertado o ensino médio, é claro. Nestes casos, uma das estratégias adotadas pelos movimentos indígenas é solicitar à FUNAI o transporte, mas muito raramente a demanda é atendida, ou então os estudantes são transportados nos próprios carros ou caminhões das associações indígenas. Raros são os casos em que os povos indígenas possuem micro-ônibus usado para o transporte escolar. Além

disso, o deslocamento dos estudantes para as escolas não-indígenas representa despesas extras para as associações indígenas, sobretudo com combustível.

Este problema, no entanto, aumenta quando se trata de ensino superior ofertado fora das aldeias, pois se torna praticamente inviável, do ponto de vista econômico, ir e vir das aldeias para a cidade de Marabá estudar, que é onde estão concentradas as universidades. A saída encontrada muitas vezes, dependendo do número de estudantes por aldeia, é alugar uma casa na cidade que sirva de alojamento para os estudantes indígenas, mas esta é uma estratégia, em geral, adotada por povos indígenas que apresentam maiores condições financeiras.

Em casos em que apenas um ou dois indígenas de determinado povo é selecionado no PSE, eles costumam ficar na casa de algum conhecido na cidade ou mesmo partem para o aluguel de quitinetes. As despesas com os alugueis, no entanto, são apenas um item da longa lista de despesas que possuem os estudantes indígenas para se manter na universidade, pois há despesas com alimentação, fotocópias de textos, aquisição de livros e transporte, entre outras. Mesmo com a inclusão dos estudantes indígenas no Programa Bolsa Permanência<sup>10</sup> na UFPA, o recurso recebido não é suficiente para cobrir todas as despesas, o que acaba gerando um alto número de desistência dos cursos pelos indígenas.

Mas este não é o único fator de desistência dos cursos, uma vez que a maioria dos estudantes indígenas na UFPA apresenta dificuldade em relação à aprendizagem, pois se deparam com uma metodologia de ensino não voltada para a diferença. O que revela que ainda há muito o que se fazer do ponto de vista institucional para garantir a permanência desses estudantes na universidade, conforme indica Beltrão (2007).

---

<sup>10</sup> Programa criado pelo governo federal para a concessão de auxílio financeiro a estudantes em situação de vulnerabilidade socioeconômica, a estudantes indígenas e quilombolas, matriculados em universidades públicas brasileiras. Mais informações sobre o Programa de Bolsa Permanência encontram-se na página virtual do Ministério da Educação (MEC). Disponível em: <http://permanencia.mec.gov.br/>. Acesso em 20 Set. 2014.

Em relação aos agricultores familiares, os dados fornecidos em entrevistas com dois dirigentes de movimentos sociais do campo no Território Sudeste Paraense, a FETAGRI e o MST, mostram que os agricultores vinculados a eles enfrentam problemas semelhantes, mas as estratégias adotadas pelos movimentos variam conforme seus projetos de sociedade e território, assim como varia de acordo como concebem a pertença a um grupo socialmente diferenciado.

Com relação à oferta dos níveis de ensino, o problema se complica, pois além disso, faltam escolas nos assentamentos, sobretudo os vinculados à FETAGRI. Para o MST o problema não se apresenta da mesma forma, embora também exista, pois um ambiente escolar necessariamente existe desde a instalação dos acampamentos.<sup>11</sup>

A falta de escolas nos assentamentos vinculados à FETAGRI continua sendo um dos principais problemas enfrentados por este movimento social do campo, segundo o então dirigente da FETAGRI entrevistado, o Sr. Francisco de Assis Solidade (mais conhecido como De Assis).

O ensino médio, por exemplo, é apontado por ele, como o principal “gargalo” da educação escolar pelo fato de que a não oferta dele quebra a continuidade da formação dos membros do movimento ou de seus filhos, futuros membros. Segundo De Assis, a formação profissional dos agricultores é um dos objetivos da FETAGRI. Pode-se perceber nas entrelinhas do que declara De Assis que esta quebra de continuidade de formação também interfere no processo de construção do território por eles concebido, assim como no fortalecimento da pertença socialmente diferenciada. Estes problemas geram outros, como a venda ou abandono dos lotes pelos assentados, que migram para as cidades em busca de educação escolar para seus filhos.

---

<sup>11</sup> Alguns dos problemas aqui citados enfrentados pelos movimentos sociais do campo estão também registrados na Declaração Final por uma Política Pública de Educação do Campo, formulada durante a II Conferência Nacional por uma Educação do Campo, realizada em Luiziana, Goiás, no período de 02 a 06 de agosto de 2004.

A educação escolar defendida pelos movimentos sociais do campo é a educação do campo, que se contrapõe à educação rural proposta pelo Estado brasileiro até os idos dos anos 90 do século passado. Trata-se da luta por uma educação escolar específica para os agricultores familiares, ou, nas palavras dos protagonistas dos movimentos sociais do campo, trata-se da luta

por um projeto de sociedade que seja justo, democrático e igualitário; que contemple um projeto de desenvolvimento sustentável do campo, que se contraponha ao latifúndio e ao agronegócio e que garanta:

- a realização de uma ampla e massiva reforma agrária;
- demarcação das terras indígenas;
- o fortalecimento e expansão da agricultura familiar/camponesa;
- as relações/condições de trabalho, que respeitem os direitos trabalhistas e previdenciários x dos trabalhadoras e trabalhadores rurais;
- a erradicação do trabalho escravo e da exploração do trabalho infantil;
- o estímulo à construção de novas relações sociais e humanas, e combata todas as formas de discriminação e desigualdade fundadas no gênero, geração, raça e etnia;
- a articulação campo – cidade, o local - global.

(...) por um projeto de desenvolvimento do campo onde a educação desempenhe um papel estratégico no processo de sua construção e implementação. (CONFERÊNCIA NACIONAL POR UMA EDUCAÇÃO DO CAMPO, 2., 2004)

Como se mostrou anteriormente, a atuação dos movimentos sociais do campo está para além dos municípios que formam o Território Sudeste Paraense. Para citar um exemplo dos problemas enfrentados com o ensino médio, o Sr. De Assis referiu o caso do município de Conceição do Araguaia (que não faz parte do Território Sudeste Paraense) em que há apenas duas escolas estaduais para atender toda a zona rural. Sobre este aspecto, ele fez uma crítica ao Estado no sentido de que as distâncias geográficas entre os assentamentos e dentro deles não são consideradas pelo Estado no momento da criação de escolas no campo, muito menos as dificuldades financeiras que as famílias enfrentam para chegar às escolas, quando chegam.

Em vista deste e de outros problemas referentes à oferta dos níveis de ensino, a estratégia adotada pela FETAGRI é o estabelecimento de parcerias com instituições como o

INCRA e a UFPA, para a elaboração de projetos de cursos de ensinos fundamental, médio e superior voltados para os agricultores e filhos de agricultores vinculados ao movimento.

Neste sentido, uma das importantes conquistas da FETAGRI foi a criação, em 1996, da Escola Família Agrícola que, tendo como base a metodologia da alternância, ofertou aos agricultores e seus filhos os níveis fundamental e médio de ensino (DIAS, 2007). A EFA funcionou até 2009, com recursos do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA).

Ainda segundo De Assis, há um investimento prévio do movimento e no interior dele na formação de candidatos ao ensino médio e superior, para o comprometimento político e social dos candidatos com o movimento. Esta é a construção do sentimento de pertença a um grupo, em primeiro lugar, para que ao longo da formação a pertença seja impressa em diferentes áreas do conhecimento científico. Nas palavras dele, em entrevista realizada em fevereiro de 2011,

Para participar dos cursos de nível superior, além do pré-requisito básico, ter nível médio, o movimento estabelece alguns critérios: ter aptidão para o curso ofertado; comprometimento com a causa dos trabalhadores da agricultura, o que é uma precaução de não estar formando pessoas que venham utilizar seu conhecimento para crescimento apenas individual, como a empregabilidade nas prefeituras, criando problemas no quadro do movimento e na expectativa depositada nele pela organização. (De Assis, 2011)

A falta de professores nas escolas dos assentamentos, também apontado como um problema no campo da educação escolar no Território, por De Assis, é consequência, segundo ele, da baixa gratificação oferecida aos professores que vêm para a zona rural e resulta da falta de professores em proporção ao número de alunos, além da falta de qualificação dos primeiros.

Muitos professores, inclusive, acabam abandonando o trabalho em virtude das condições de realização dele ou da não adaptabilidade ao lugar. A estratégia adotada pela



FETAGRI para superar este problema é investir na formação do seu próprio pessoal, que trabalha como voluntário nas escolas de nível fundamental nos assentamentos, mas muito ainda falta para o problema ser resolvido.

Enquanto que para a FETAGRI a falta de escolas nos assentamentos é um problema, o mesmo não se observou em relação ao MST, como dito anteriormente. Em entrevista com a Sra. Maria Raimunda César de Oliveira, a mesma afirmou que das 23 áreas de assentamento vinculadas ao MST e 10 acampamentos organizados pelo movimento até 2011, somente uma área não tinha escola, porque o número de crianças para estudar ainda era muito pequeno.

A educação nos assentamentos do MST, de acordo com a Sra. Maria Raimunda, deu-se pela necessidade, segundo ela, “... o homem indo pra frente; com o tempo, acabou construindo que a luta tem que ser feita pela família e aí surgiu a educação...”. A metodologia utilizada pelo movimento para a construção de uma educação escolar diferenciada começa com o projeto de “Ciranda da Leitura” incentivando as crianças à leitura, com resultados muito bons, de acordo com a fala de Maria Raimunda: “... muitas estão lendo sete livros por mês, o que é um número bom tendo em vista o país que estamos...”. O aumento no número de livros lidos, segundo ela, deve-se a um trabalho de resenha oral feita pelos professores em sala de aula, o que incentiva bastante os alunos a lerem o livro resenhado.

A representante do MST em Marabá ressaltou em sua entrevista a relação entre terra e educação escolar. Para ela, a luta pela terra vai muito além da terra em si, já que depois dela conquistada várias pessoas lá estarão vivendo; e elas não precisam apenas de um lugar para morar e plantar. A sua “alma humana”, segundo a Sra. Maria Raimunda, também precisa ser alimentada, principalmente por meio da educação escolar. A terra é apenas a primeira etapa de todas as conquistas.

Ela, assim como o Sr. De Assis, concorda que ter terra sem educação escolar diferenciada estimula a saída dos assentados dos lotes; a educação escolar nos assentamentos é um incentivo à permanência na terra e à reprodução social dos agricultores familiares. A fala da Sra. Maria Raimunda, deixa claro que a educação escolar no MST é um meio para construção de uma sociedade mais igualitária, que contempla a diversidade de identidades sociais existentes, desde que esta educação escolar seja feita de forma diferenciada, integrando escola e cultura.

Se para o MST a falta de professores nas escolas dos assentamentos e dos acampamentos não é um problema, segundo a Sra. Maria Raimunda, o maior problema do movimento no Território “... é com a formação do professor. É difícil para ele criar vínculo com o grupo, a vida das pessoas e da comunidade...”. Apesar de terem número quase proporcional de escolas por assentamento, é preciso mencionar que nem todas são reconhecidas pelo Estado e/ou município. As de assentamento são todas reconhecidas, enquanto entre as de acampamento há apenas uma escola reconhecida.

Ser militante no movimento não é um pré-requisito para ser professor das escolas no campo, mas no caso do MST, a grande maioria dos educadores é do movimento, o que corrobora com os argumentos lançados pelo Sr. De Assis, no que diz respeito a serem pessoas que estão mais próximas e envolvidas com a realidade onde atuam e são preparadas para a função que ocupam.

Para citar um exemplo de que faz diferença o projeto de educação das escolas estarem ligados ao projeto político e social do movimento, a entrevistada citou o êxito da Escola Crescendo na Prática, localizada no PA Palmares II, município de Parauapebas-Pará, que é a maior escola em área rural no Brasil, com 1.600 alunos, sendo a maioria dos professores que nela atuam é de militantes do MST.

Isso confirma o que aparece na Declaração por uma Política Pública de Educação do Campo, em que os movimentos sociais do campo afirmam defender “... uma educação que ajude a fortalecer um projeto popular de agricultura que valorize e transforme a agricultura familiar/camponesa e que se integre na construção social de um outro projeto de desenvolvimento sustentável de campo”.

Em relação aos professores que atuam nas escolas dos assentamentos e acampamentos, a Sra. Maria Raimunda diz que o movimento pressiona as secretarias municipais e estaduais de educação para a contratação de professores, militantes do movimento, a fim de que possam influenciar a organização da escola junto aos demais professores que não são do movimento, e desta forma dar um tom diferenciado à educação formal realizada.

Este enfrentamento também ocorre em relação ao reconhecimento das escolas, pois segundo ela, eles primeiro estruturam as escolas e a partir do funcionamento dela é que buscam o reconhecimento legal delas junto às secretarias de educação, estratégia esta também adotada pelos movimentos indígenas, como vimos anteriormente.

Com uma história de lutas e conquistas no ensino fundamental, médio e superior também, a bandeira de luta hoje do MST é a educação infantil. Sem esquecer que quando eles, da organização do movimento, estão falando em educação o processo de aprendizagem está para além do saber ler e escrever. O objetivo é uma formação integral, que inicia no ensino infantil e ‘termina’ no ensino superior, porque na verdade jamais termina, pois à medida que vão sendo formados passam a ser formadores no movimento.

O MST também enfrenta problemas em relação ao ensino médio, promovido pela SEDUC de forma modular, pois os professores vêm sem nenhuma formação para compreender a realidade na qual estão se inserindo. O número de alunos é alto, varia entre

6.000 e 605.000 em todas as áreas em que atuam, público que precisa ser olhado de maneira diferenciada, posto que assim se constitui.

O MST conta com número que varia entre 220 e 230 “educadores” em todas as áreas, sem referir os do ensino médio enviados pela SEDUC, conforme relatado anteriormente, e os do ensino superior, cujo processo de participação é outro. Vale atentar que a Sra. Maria Raimunda fala de educadores e não de professores, compreensível se lembrarmos que está falando em formação integral e não apenas de escolarização formal como a que acontece nas áreas urbanas.

Entre ensino médio e superior (envolvendo os cursos de graduação, especialização e mestrado) são 78 alunos do convênio com o PRONERA no Pará, cursando: Agronomia, Letras, Técnico em Saúde Comunitária, Agropecuária, História, Artes, Direito, Técnico em Administração de Cooperativas, de acordo com o balanço de 2008.

Os convênios em geral são feitos apenas com universidades e escolas públicas por orientação do próprio MST. Mas no último ano ganharam algumas bolsas para o Curso de Gestão, na Universidade Metodista de Minas Gerais, onde cerca de 50 alunos são do MST.

A proposta do movimento agora é, de acordo com a Sra. Maria Raimunda, a de fazer a experiência do ensino integral, com atividades diversas como música, dança, criação de pequenos animais, agricultura, afora as atividades contidas no processo educacional convencional. Outra possibilidade apontada por ela é a de os alunos irem alguns dias da semana para a escola, mas ficarem o dia todo, como: segunda, terça e quarta, ensino de 5ª a 8ª, o dia inteiro; quinta, sexta e sábado, ensino de 1ª a 4ª; e no meio trabalhar a educação infantil. Propostas pensadas com o intuito de facilitar a vida e o processo de educação escolar/formação das crianças de forma geral e de suas famílias também, conforme sua fala.

Hoje, uma atividade que era experiência anteriormente, de diário de campo na escola,<sup>12</sup> tem tido resultados positivos, posto que incentiva as crianças a escrever sobre o seu dia, enfatizando a escola a posteriormente realizar a leitura do escrito, o que tem permitido às crianças, além do treinamento da escrita e leitura, a reflexão sobre as atividades e o meio na qual estão inseridas.

A luta dos movimentos sociais do campo e dos movimentos indígenas tem resultado em conquistas significativas para a garantia de educação escolar diferenciada, sobretudo no ensino superior, com oferta de cursos por diferentes instituições de ensino. A partir do *campus* da UFPA em Marabá, por exemplo, foram e estão sendo ofertados cursos aos movimentos sociais do campo tais como o de Agronomia; Pedagogia e Educação do Campo; o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), a partir do seu *Campus* Rural de Marabá (CRM) oferece cursos técnicos e de graduação para povos indígenas e para agricultores, entre eles estão: Agricultura Camponesa com ênfase em Agroecologia; Técnico em Agroecologia; Técnico em Agropecuária; Licenciatura Plena em Educação do Campo – PROCAMPO.<sup>13</sup>

Palavras finais...

Como se vê, a diversidade sociocultural é uma forte marca no espaço social do Território Sudeste Paraense; os diferentes agentes sociais que tomam posições relativas nos

---

<sup>12</sup> Esta experiência foi usada anteriormente pelo MST num curso de Agronomia ofertado para assentados de reforma agrária na UFPA, no ano de 2004. Os estudantes tinham um caderno dado pelo MST onde registravam diariamente suas impressões acerca do curso: professores; disciplinas; metodologias de ensino; relação com os demais estudantes na universidade, entre outros aspectos. Havia uma equipe entre estudantes e dirigentes do MST responsável por ler esses diários e levantar questões nas reuniões de planejamento do curso com os professores que o coordenavam na universidade, equipe da qual eu fazia parte. O material foi de grande importância para identificar problemas relativos sobretudo à metodologia de trabalho dos professores que atuaram no curso. Pela fala de Maria Raimunda, vemos que a experiência apresentou bons resultados, uma vez que está sendo usada para outros contextos de educação formal no movimento.

<sup>13</sup> O Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo (PROCAMPO) é um programa do governo federal criado em 2009 que fomenta a implementação de cursos superiores em licenciatura em educação do campo nas instituições públicas de ensino, tendo como público-alvo os educadores que queiram atuar nas escolas rurais, nos anos finais do ensino fundamental e do ensino médio.

diferentes campos de luta, poder e forças em interação no Território possuem objetos de disputas comuns, parafraseando Bourdieu (1989), mas que se diferenciam de acordo com a visão que cada grupo possui do que seja o território para si.

Essas construções nem sempre são consideradas por parte do poder público e/ou privado que atuam na região e requerem também dos movimentos e associações ajustes nas negociações seja com o poder público, seja com os seus pares, seja com o capital privado. Os territórios concebidos pelos agricultores familiares devem ter terras agricultáveis, com condições de escoamento da produção, com condições adequadas de moradia, com oferta de educação escolar diferenciada e de qualidade para os agricultores e seus filhos, com escolas que funcionem em prédios próprios, com condições de reprodução de seus saberes e técnicas, entre outros fatores.

Cada povo indígena que está no Território Sudeste Paraense tem sua própria representação de território que engloba aspectos materiais e imateriais da cultura de cada povo: terra; cosmologia; mitologia; cultura material; reprodução sociocultural.

A educação escolar para os movimentos indígenas e sociais do campo faz parte do processo de territorialização por eles construído; quando realizada de forma específica para cada realidade dos agentes sociais em interação no campo da educação no espaço social Território Sudeste Paraense, é instrumento para o fortalecimento da identidade de cada grupo socialmente diferenciado, evidenciando que não há como promover o desenvolvimento rural sustentável no Brasil, que é o objetivo do Programa Territórios da Cidadania sem que se considere a dimensão do *etno* no desenvolvimento.

As estratégias adotadas por movimentos sociais indígenas e do campo quanto à educação escolar revelam, do meu ponto de vista, que não há como o Estado garantir o direito

à diferença sem o protagonismo desses agentes sociais, sem a prática do etnodesenvolvimento e o respeito à diversidade.

#### Referências

ASSIS, William Santos de. **A construção da representação dos trabalhadores rurais no Sudeste Paraense**. 2007. 242 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – UFRRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: \_\_\_\_\_. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pastos: Terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus. PGSCA-UFAM, Manaus, AM, 2008. p. 133-178.

BELTRÃO, Jane Felipe. **Laudo Antropológico - Área Indígena Sororó a propósito da BR-153**. Campinas, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. Povos indígenas e políticas afirmativas ou Antropologia em campo minado. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 7, n. 13, p. 27-36, out. 2007.

BELTRÃO, Jane Felipe; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. (Orgs.). **Matemáticas. No Plural! Saberes matemáticos indígenas e sistemas de aferição**. Belém: IEMCI/UFPA, 2009. 127 p.

\_\_\_\_\_. (Orgs.). **Diversidade, Educação e Direitos: etnologia indígena**. Belém: IEMCI/UFPA, 2010. 115 p.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Lisboa, Bertrand Brasil: Difel, 1989.

CONFERÊNCIA NACIONAL POR UMA EDUCAÇÃO DO CAMPO, 2., 2004, Luiziânia, Goiás. **Declaração Final por uma Política Pública de Educação do Campo**. Luiziânia, Goiás, 2004.

DE REYNAL, Vincent; MUCHAGATA, Marcia; TOPALL, Olivier e HÉBETTE, Jean. **Agriculturas familiares e Desenvolvimento em Frente Pioneira Amazônica**. Pointe-à-Pitre, Univ. Antilles Guyane, LASAT/CAT - UFPA/GRET/DAT/UAG, 1996.

DIAS, Moysés Jefferson Ferreira. **Cultivando conhecimentos para colher sustentabilidade: experiência de formação da Escola Família Agrícola de Marabá para a busca de alternativas produtivas para a região**. Belém: Universidade Federal do Pará, 2007.

EMMI, Marília. **A Oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Belém-PA, UFPA/NAEA, 1999.

FEARNSIDE, Philip Martin. Desmatamento na Amazônia: dinâmica, impactos e controle. **Acta Amazonica**, v. 36, n. 3, p. 395-400, 2006.

FERNANDES, Rosani de Fátima. **Educação Escolar *Kyikatêjê*: novos caminhos para aprender e ensinar**. 2010. 212 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – PPGD, UFPA, Belém, PA, 2010.

GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. **O posseiro da fronteira: campesinato e sindicalismo no sudeste paraense**. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

GODOI, Emília Pietrafesa de. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEAYER, Ana Maria; GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.). **Além dos territórios: para**



**um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos.** Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998. p. 97-131.

HÉBETTE, Jean. **Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia.** Belém: EDUFPA, 2004.

LARAIA, Roque de Barros; DaMATTA, Roberto. **Índios e castanheiros - a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins.** São Paulo: Difel, 1967.

LABORATÓRIO SÓCIO-AGRONÔMICO DO TOCANTINS; SECRETARIA DE DESENVOLVIMENTO TERRITOTIAL. **Diagnóstico Socioeconômico e Ambiental da Produção Familiar do Sudeste do Pará e Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável.** Marabá, Pará, 2006.

\_\_\_\_\_. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Sudeste Paraense.** Marabá, Pará, 2010.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

\_\_\_\_\_. 2008. Povos indígenas e etnodesenvolvimento no Alto Rio Negro. In: ATHIAS, Renato; PINTO, Regina Pahim. **Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas.** São Paulo: Contexto, 2008. p. 27-44.

MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. **O tempo antigo entre os Suruí/Aikewára: um estudo sobre mito e identidade étnica.** 2002. 212 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Mestrado em Antropologia, UFPA, Belém, PA, 2002.

MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; BELTRÃO, Jane Felipe. Identidade e território: saga, construção e *situação de etnicidade* entre agricultores familiares (PA Belo Horizonte – Pará – Brasil). **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 64-97, jan/jun 2015.

MATTA DA SILVA, Gilmar. **Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Suruí Aikewára**. 2007. 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGCS, UFPA, Belém, PA, 2007.

NAVEGANTES-ALVES, Livia. **Pratiques de gestion du pâturage et envahissement par les adventices chez les éleveurs bovins en Amazonie Orientale**. 2011. 190 f. Tese (Doutorado em Systèmes Intégrés en Biologie, Agronomie, Géoscience, Hydrologie et Environnement) - École Doctorale SIBAGHE, SupAgro, Montpellier, França, 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O Nosso Governo”, os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: MCT-CNPq/Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, Myriam Cyntia Cesar de, Veiga, Iran, MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; TAVARES, Francinei Bentes. **Consolidação da Agricultura Familiar na Fronteira Agrícola**: relatório de atividades. Marabá: UFPA, 2003. 60 p.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Terras e territórios indígenas no Brasil. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 12, n.1-2, p. 101-114, 1979.

SILVA, Gilmar Matta da; BELTRÃO, Jane Felipe; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. **Mitos e histórias Aikewára: conhecendo a tradição das narrativas orais**. Belém: Curso de Produção de Material Didático para a Diversidade/PPGA, 2011. 1 CD-ROM.

SIMÕES, Aquiles. **La réforme agraire en Amazonie brésilienne: innovation et apprentissage social**. 2006. 444 f. Tese (Doutorado em Espace, Sociétés Rurales et Logiques Économiques) - École Doctorale Temps, Espaces, Sociétés, Cultures, Université de Toulouse II – Le Mirail, Toulouse, 2006.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

## 7. Para final de conversa...

Vimos que, em termos de identidade e de etnicidade, o Estado é um importante e influente construtor de identidades. Ele cria uma identidade genérica tanto de índios quanto de agricultores familiares e defende uma imagem de que o Brasil é um “país para todos”, criando, assim, a ilusão de contemplar a diversidade sociocultural existente no país, inclusive por meio de políticas públicas voltadas pra a educação, a saúde e o desenvolvimento da sociedade como um todo, como uma unidade.

Em relação à construção de identidade por povos indígenas no Território Sudeste Paraense aparentemente parecia não apresentar maiores problemas, uma vez que os povos indígenas se identificam e são identificados pelos não-indígenas e pelo Estado enquanto grupos étnicos. Ao analisar particularmente a construção da identidade pelo povo indígena *Aikewára*, no entanto, verificou-se que no seio da FUNAI (do Estado) a visão dos funcionários é de que existem, no Território, povos indígenas “fortes” e “fracos” do ponto de vista cultural, revelando assim um essencialismo do Estado acerca da identidade genérica índio. Vemos o Estado como também um construtor de identidade, neste caso para fortalecer as desigualdades econômicas existentes entre os povos indígenas neste espaço social. Além do que, revela que esta classificação influencia na presença do Estado nas aldeias dos povos assim considerados, dando maior assistência aos “fortes” do que aos “fracos”. Isso fica claro, por exemplo, quando o Estado não intervém no término do convênio entre a VALE e a FUNAI, em que a empresa deixou de repassar recursos financeiros ao povo *Aikewára* como forma de minimizar os impactos de sua atuação no Território.

Ao analisar os casos das construções das identidades do povo indígena *Aikewára* e dos agricultores do PA Belo Horizonte, pudemos perceber que eles têm sua própria concepção de identidade e de território. As mobilizações feitas por estes dois grupos para expressar e construir suas particularidades enquanto grupos socialmente diferenciados revelam que na intimidade cultural brasileira a imagem defendida pelo Estado de que ele contempla a diversidade sociocultural entra em contraste com os grupos aqui pesquisados pensam a este respeito.

Quanto aos agricultores familiares, vimos que o fato deles serem uma categoria social que constantemente teve e tem sua identidade atribuída pelo *outro*, eles não se diziam por eles mesmos, em termos de construção de identidade representa um problema, pois esses sujeitos

sociais também são classificados sob uma identidade genérica, que abriga várias outras identidades na visão do Estado brasileiro. Isso representa um problema sobretudo quando da elaboração e implementação de políticas públicas pensadas e executadas de forma universalizante.

O trabalho de campo entre agricultores familiares no Território Sudeste do Pará e as entrevistas com os dirigentes dos principais movimentos sociais do campo que atuam neste espaço social evidenciaram as diferenças existentes entre os agricultores assentados, que estão relacionadas aos projetos de sociedade que cada movimento social do campo idealiza e tenta materializar a partir de suas lutas. Refletindo sobre as particularidades dos agricultores familiares do PA Belo Horizonte, verificou-se que em se tratando de identidade, não se pode afirmar que eles são um grupo étnico, até mesmo porque eles não se veem assim nem querem ser vistos enquanto tal. No entanto, eles se organizam e mobilizam politicamente de forma a evidenciar suas particularidades e lutar por objetivos comuns e projetos coletivos a partir delas, o que nos coloca a questão, pelo uso das ferramentas teóricas apresentadas, que podemos pensar em situações de etnicidade para enxergar para além do que há de genérico entre os agricultores familiares.

O contraste, ou esta tensão, como nos fala Herzfeld (2008), configura-se num jogo em que estão em disputa estas diferentes visões. Para o autor, está em jogo tanto o que o Estado essencializa em termos de identidade para os dois grupos sociais como o que os próprios grupos essencializam a respeito de suas identidades. À análise do essencialismo na vida cotidiana ele chama de poética social. O processo de mobilização e luta dos movimentos sociais indígenas e do campo, por exemplo, seria a poética social no Território Sudeste Paraense.

Neste jogo, no entanto, o que o Estado essencializa enquanto ser um agricultor familiar, por exemplo, não é de todo descartado pelos agricultores familiares aqui pesquisados, pois eles também se mobilizam a partir da identidade criada pelo Estado e não reivindicam uma ruptura em relação a ela. Pelo contrário, apropriam-se de alguma forma do que o Estado diz sobre eles, mas imprimem o seu ponto de vista acerca de como são e de como querem que sejam suas terras e sistemas de produção, como vimos no caso dos agricultores do PA Belo Horizonte em relação à retomada de um território de agricultura familiar.

A criação do Território Sudeste Paraense pelo Estado não contempla as concepções de território de povos indígenas e de movimentos sociais do campo que atuam neste espaço

social. A visão do Estado brasileiro acerca da Amazônia enquanto uma região que precisava ser integrada ao restante das regiões brasileiras, e cujas riquezas deveriam ser exploradas em favor do desenvolvimento econômico do país trouxe inúmeros prejuízos aos povos indígenas na região, em particular aos *Aikewára*, que tiveram neste processo seu território tradicional fragmentado e reduzido às terras cercadas por fazendas e assentamentos de reforma agrária.

O cerco da Área Indígena Sororó, a abertura e asfaltamento da BR 153 que atravessa a Área em 11km deixou os *Aikewára* com escassos recursos hídricos e com reduzida quantidade de animais selvagens disponíveis à alimentação do povo, o que os submeteu à iminente extinção nos primeiros anos de contato com a sociedade não-indígena.

Por meio de mobilização política e apoio de parceiros que apoiam as causas indígenas, os *Aikewára* conseguiram se recuperar da ameaça de etnocídio e reivindicar direitos perante o Estado principalmente nos campos da educação, da saúde e das atividades produtivas, visando à manutenção do povo, sua existência e sobrevivência.

Neste sentido, configura-se, então, um jogo de disputa entre os movimentos sociais indígenas e do campo, o Estado e empresas privadas como a VALE, visando à contemplação da diversidade no Território Sudeste Paraense, aqui verificado, sobretudo, nos campos da educação, da saúde e das ações de desenvolvimento. Esses campos foram tomados para a análise de como esses movimentos sociais, e em particular o povo indígena *Aikewára* e os agricultores do PA Belo Horizonte, se mobilizam para lutar por direitos que lhes garantam viver a diferença sociocultural e desta forma construir a diversidade no Território Sudeste Paraense.

É por meio da organização e da mobilização política que indígenas e agricultores lutam pela garantia de direitos que lhes asseguram viver a diferença social. Entre os indígenas, por exemplo, o surgimento de lideranças políticas é um aspecto fundamental para a dominação de códigos da sociedade não-indígena necessários à melhoria de vida nas aldeias: educação escolar indígena; acesso a serviços de saúde; acesso ao ensino superior; cursos técnicos; criação de associações, entre outros. Entre os agricultores, vimos o investimento dos movimentos sociais do campo na formação de militantes que venham a suprir necessidades condizentes aos seus projetos de sociedade e processos de territorialização.

Um aspecto comum verificado nos processos de mobilização de indígenas e agricultores familiares é o trabalho em parceria com instituições de ensino, pesquisa e desenvolvimento que apoiam e ajudam a construir e materializar os projetos de sociedade que esses grupos

socialmente diferenciados possuem. Em um espaço social criado pelo Estado, que impõe aos sujeitos pesquisados uma visão de território, o caminho do etnodesenvolvimento trilhado por povos indígenas e agricultores familiares no Território Sudeste Paraense fortalece a autonomia desses grupos em relação ao Estado, é uma forma de se tornarem visíveis também a outros grupos da sociedade como um todo, construindo e reconstruindo as identidades que os particularizam, incrustando no Território a marca da diversidade e da pluralidade sociocultural.

## 8. Referências bibliográficas

Assis, W. S. 2007. *A construção da representação dos trabalhadores rurais no Sudeste Paraense*. Tese de Doutorado. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Acevedo Marin, R. E. 2010. Estratégias dos Quilombolas de Jambuaçu e Projetos da Vale S.A. no Moju, Pará, in *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Organizado por A. W. B. de Almeida et al. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições.

Almeida, A. W. B. de. 1995. *Carajás: a guerra dos mapas*. Belém: Seminário Consulta. 329p

\_\_\_\_\_. 2002. Os quilombos e as novas etnias, in *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Organizado por E. C. O'Dwyer, pp. 43-66. Rio de Janeiro: FGV/ABA.

\_\_\_\_\_. 2008. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito, in *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pastos: Terras tradicionalmente ocupadas*. pp. 133-178. Manaus. PGSCA-UFAM.

Augé, M. 1978. *Os domínios do parentesco*. Lisboa: Edições 70. 157p.

Azanha, G. 2002. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil, in *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política Indigenista*. Organizado por A.C. Souza Lima e M. Barroso-Hofmann. Rio de Janeiro: Contra-Capa/LACED.

Barth, F. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa Editora. 243p.

Bartolomé, M. A. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político, *Mana*. Rio de Janeiro, v. 12, N<sup>o</sup>. 1. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104).

Becker. B. K. 1994. *Amazônia*. São Paulo: Editora Ática S.A. 112p

Beltrão, J. F. 1998a. *Laudo Antropológico - Área Indígena Sororó a propósito da BR-153*. Campinas, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 1998b. *Laudo Antropológico - Reserva Indígena Mãe Maria a propósito da BR-222*. Campinas, São Paulo.

Beltrão, J. F.; Fernandes, R. F. 2010. *Kuputi (berarubu): patrimônio alimentar da cozinha Kyikatêjê*, in *Diversidade, educação e direitos: etnologia indígena*. Organizado por J. F. Beltrão e L. N. Mastop-Lima, pp. 100-110. Belém: IEMCI.

Beltrão, J. F.; Mastop-Lima, L. N. (Orgs.). 2009. *Matemáticas. No Plural! Saberes matemáticos indígenas e sistemas de aferição*. Belém: IEMCI/UFPA. 127p.

\_\_\_\_\_. (Orgs.). 2010. *Diversidade, Educação e Direitos: etnologia indígena*. Belém: IEMCI/UFPA. 396p



Bergamasco, S. M. P. P. 1997. A realidade dos assentamentos rurais por detrás dos números, in: *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 11, n. 31, pp. 37-49.

Bhabha, H. K. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: EdUFMG. 441p.

Boas, F. 2006[1896]. As limitações do método comparativo da antropologia, in *Antropologia Cultural*. Organizado por C. Castro, pp. 25-40. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. 2006[1932]. Os objetivos da pesquisa antropológicas, in *Antropologia Cultural*. Organizado por C. Castro, 87-112. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Bourdieu, P. 1989. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Lisboa, Bertrand Brasil: Difel. 313p.

\_\_\_\_\_. 1996. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus. 224p.

\_\_\_\_\_. 2006. O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia e Política* 26: 83-92.

Brandão, C. R. 1984. A fala subalterna: a visão da vida e do trabalho entre lavradores de Mossâmedes, em Goiás, in: *Casa de escola: cultura camponesa e educação rural*. pp. 177-180. Campinas: Papirus.

Brelaz, W. M. 2006. *Os sobreviventes do massacre de Eldorado do Carajás: um caso de violação do princípio da dignidade da pessoa humana*. Belém: Graphitte. 226p.

Cardoso de Oliveira, R. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. 118p.

\_\_\_\_\_. 2000. Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol.15(42):7-21.

\_\_\_\_\_. 2006. *Caminhos da identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo, Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 255p

Cohn, C. 2000. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol. 43(2): 195-22. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012000000200009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200009&lng=en&nrm=iso)

De Reynal, V.; Muchagata, M.; Topall, O. e Hébette, J. 1996. *Agriculturas familiares e Desenvolvimento em Frente Pioneira Amazônica*. Pointe-à-Pitre, Univ. Antilles Guyane, LASAT/CAT - UFPA/GRET/DAT/UAG. 143p.

Devalle, S. B. D. 2002. *Identidade y etnicidad: continuidad y cambio*. México, El Colegio de México. 192p.

Domingues-Lopes, R. de C. 2002. Dissertação de Mestrado. *Desvendando significados: contextualizando a Coleção Etnográfica Xikrín do Cateté*, Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Emmi, M. 1999. *A Oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém-PA, UFPA/NAEA. 196p.

Fearnside, P. M. 2006. Desmatamento na Amazônia: dinâmica, impactos e controle. *Acta Amazonica*, Vol. 36(3): 395-400.

Fernandes, R. F. 2010. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém.

Fialho, V. 2007. PRONAF: as relações de crédito e fomento com as populações indígenas, in: *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento*. Organizado por C. N. Inglez de Sousa; A. C. Souza Lima; F. V. R. de Almeida e S. Wentzel, pp. 65-94. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Geertz, C. 1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 323p.

Geertz, C. 2000. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico, in *O saber local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

Guerra, G. A. D. 2001. *O posseiro da fronteira: campesinato e sindicalismo no sudeste paraense*. Belém: UFPA/NAEA. 169p.

Giannini, I. 2001. Para entender o polêmico projeto de exploração madeireira na TI Xikrin do Cateté, in: *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. pp:495-499. São Paulo: ISA.

Godoi, E. P. 1998. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão, in *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Organizado por A. M. Niemayer e E. P. de Godoi. Campinas, SP: Mercado de Letras.

Hall, S. 2000. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A. 102p.

Hébette, J. 2004. *Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Vol. III e IV. Belém: EDUFPA. 748p.

Hébette, J.; Navegantes, R. 2000. *CAT – ano décimo: etnografia de uma utopia*. Belém: UFPA. 299p.

Herzfeld, M. 2008. *Intimidade cultural: poética social no Estado-nação*. Lisboa: Edições 70. 361p.

International Council on Mining & Metals. 2012. *Community Development Toolkit*. Londres, Inglaterra. 222p.

Laraia, R. de B. 1989. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 120p.

Laraia, R. de B.; DaMatta, R. 1967. *Índios e castanheiros - a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins*. São Paulo: Difel. 208p.

Laraia, R. de B.; Santilli, M. B. 1997. *Sugestões para gerenciamento estratégico das relações entre a CVRD e os índios da área de influência do Projeto Ferro-Carajás*. Brasília: Instituto Socioambiental.

LASAT/SDT. 2006. *Diagnóstico Socioeconômico e Ambiental da Produção Familiar do Sudeste do Pará e Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável*. Marabá, Pará.

\_\_\_\_\_. 2010. *Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Sudeste Paraense*. Marabá, Pará.

Little, P. E. 2002. Etnodesenvolvimento Local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global, *Tellus*, ano 2, n. 3, pp. 33-52, out. Campo Grande-MS. Disponível em [www.ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus3/TL3\\_Paul%20Little.pdf](http://www.ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus3/TL3_Paul%20Little.pdf).

Luciano, G. dos S. 2006. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional. 224p.

\_\_\_\_\_. 2008. Povos indígenas e etnodesenvolvimento no Alto Rio Negro, in: *Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas*. Organizado por R. Athias e R. P. Pinto, pp. 27-44. São Paulo: Contexto.

Margulis, S. 2003. *Causas do desmatamento da Amazônia brasileira*. Brasília: Banco Mundial-Brasil. 100p.

Martins, J. de S. 1981. *Os Camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes. 185p.

Mastop-Lima, L. N. 2002. *O tempo antigo entre os Suruí/Aikewára: um estudo sobre mito e identidade étnica*. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

\_\_\_\_\_. 2003. “Criadores de gado” versus “agricultores mesmo”: reflexões sobre identidade camponesa, in: *XI Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste (CISO)*, Programa & Resumos, pp. 74-75. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe.

\_\_\_\_\_. 2004. “Toda faca em matula é pouca”: reflexões sobre reprodução social no Projeto de Assentamento Belo Horizonte, in *Programa e Resumos da XXIV Reunião Brasileira de Antropologia: nação e Cidadania*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, p. 244-245.

Mastop-lima, L. N.; Beltrão, J. F. (org.). 2009a. *Mejokukrei: conhecendo os artefatos Kyikatêjê*. Belém: Editora da UFPA. 29.p.

\_\_\_\_\_. 2015. Identidade e território: saga, construção e *situação de etnicidade* entre agricultores familiares (PA Belo Horizonte – Pará – Brasil). *Tessituras*, Pelotas, Vol. 3(1): p. 64-97.

\_\_\_\_\_. 2009b. *Os animais nos mitos Aikewára*. Belém: Editora da UFPA. 20p.

\_\_\_\_\_. 2010. *Nos tempos antigos: a ciência dos mitos indígenas*. Belém: EdUFPA. 43p.

Mendras, H. 1978. *Sociedades camponesas*. São Paulo: Zahar Editores.150p.

Muñoz, Y. 2002. Ainu Moshiri El paraíso arrebatado, in *Identidade y etnicidad: continuidad y cambio*. Organizado por S. B. D. Devalle. pp. 139-174. México, El Colegio de México.

Navegantes-Alves, L. 2011. *Pratiques de gestion du pâturage et envahissement par les adventices chez les éleveurs bovins en Amazonie Orientale*. Tese de Doutorado. École Doctorale SIBAGHE (Systèmes Intégrés en Biologie, Agronomie, Géoscience, Hydrologie et Environnement), SupAgro, Montpellier.

Navegantes-Alves, L.; Mastop-Lima, L. N. 2007. Da microrregião de Marabá ao Território do Sudeste do Pará: exercícios de leitura da dinâmica agrária regional, *Humanitas. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*. V. 23, n. 1/2. Belém: UFPA, p. 65-77.

Neves, D. P. 1981. *Lavradores e pequenos produtores de cana*. Estudo das formas de subordinação dos pequenos produtores agrícolas ao capital. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 212p.

\_\_\_\_\_. 2007. Agricultura familiar: quantos ancoradouros! in *Geografia Agrária: teoria e poder*. Organizado por B. M. Fernandes; M. I. M. Marques e J. C. Suzuki. pp. 211-270. São Paulo: Expressão Popular, v. 1.

Oliveira Filho, J. P. 1988. “*O Nosso Governo*”, os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: MCT-CNPq/Marco Zero. 315p.

\_\_\_\_\_. (Org.). 1999. *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Livraria/LACED. 350p.

Oliveira, M., Veiga, I., Mastop-Lima, L. N. e Tavares, F. B. 2003. *Consolidação da Agricultura Familiar na Fronteira Agrícola*. Relatório de Atividades. Marabá: Universidade Federal do Pará.

Puerta Silva, C. 2008. Tierras baldias, territorios de nadie? Geopolítica de um proyecto minero en la Guajira Colombiana, in: *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios*. Organizado por C. E. P. Suarez e V. M. Arango. pp. 31-50. Medellín: La Carreta Editores.

\_\_\_\_\_. 2010. El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado colombiano, in: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, v. 24, n. 41, Medellín, pp. 149-179.

Said, E. W. 2007 [1978]. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, Cia. das Letras. 528p

Saquet, M. A. 2007. *Abordagens e concepções sobre território*. São Paulo: Expressão Popular. 192p.

Schusky, E. L. 1973. *Manual para análise do parentesco*. São Paulo: EPU. 146p

Seeger, A. e Viveiros de Castro, E. B. 1979. Terras e territórios indígenas no Brasil, in *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Shiraishi Neto, J. 2010. “Novas” “sensibilidades” velhas decisões: notas sobre as transformações jurídicas recentes, in *Encontro Anual da ANDHEP – Direitos Humanos, Democracia e Diversidade*, Brasília (DF). Disponível em: <[http://www.sistemasmart.com.br/andhep2010/arquivos/18\\_8\\_2010\\_17\\_43\\_31.doc](http://www.sistemasmart.com.br/andhep2010/arquivos/18_8_2010_17_43_31.doc)>.

Silva, G. M.; Beltrão, J. F.; Mastop-Lima, L. N. 2011. *Mitos e histórias Aikewára: conhecendo a tradição das narrativas orais*. livro e CD-ROM. Belém: Curso de Produção de Material Didático para a Diversidade/PPGA. 40p.

Silva, L. M. S. 1996. Estudo da localidade Belo Horizonte – São Domingos do Araguaia – Sudeste do Pará. Relatório de Pesquisa. Marabá: LASAT.

\_\_\_\_\_. 2008. *Impactos do crédito produtivo nas noções locais de sustentabilidade em agroecossistemas familiares no Território Sudeste do Pará*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Agronomia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Silva, T. T. da (org.). 2007. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes. 133p.

Simões, A. 2006. *La réforme agraire en Amazonie brésilienne: innovation et apprentissage social*. Tese de Doutorado. École Doctorale Temps, Espaces, Sociétés, Cultures Formation doctorale ESSOR - Espace, Sociétés Rurales et Logiques Économiques, Université de Toulouse II – Le Mirail, Toulouse.

Souza Lima, A. C. de e Barroso-Hoffmann, M. 2002. Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/pdfs/gilbertoazanha.pdf>.

Souza Lima, A. C.; Barroso-Hoffmann, M. e Peres, S. C. 2002. Notas sobre os Antecedentes Históricos das Idéias de “Etnodesenvolvimento” e de “Acesso de Indígenas ao Ensino Superior” no Brasil. LACED/Museu Nacional, UFRJ. Disponível em: [http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/artigos/arquivos/Texto\\_Etnodesenvolvimento\\_e\\_Ensino\\_Superior\\_Indigenas.pdf](http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/artigos/arquivos/Texto_Etnodesenvolvimento_e_Ensino_Superior_Indigenas.pdf).

Souza Lima, A. C. de; Barroso-Hoffmann, M. e Peres, S. C. 2002. Notas sobre os Antecedentes Históricos das Idéias de “Etnodesenvolvimento” e de “Acesso de Indígenas ao Ensino Superior” no Brasil. LACED/Museu Nacional, UFRJ. Disponível em: [http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/artigos/arquivos/Texto\\_Etnodesenvolvimento\\_e\\_Ensino\\_Superior\\_Indigenas.pdf](http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/artigos/arquivos/Texto_Etnodesenvolvimento_e_Ensino_Superior_Indigenas.pdf).

Starling, H.; Schwarcz, L. M. 2006. Lendo Canções e Arriscando um Refrão, in: Revista USP, São Paulo, n.68, pp. 210-233.

Stavenhagen, R. 1984. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista, Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 13-53.

Vall, E. 2006. *Recherche Action en Partenariat pour l'Innovation. Le cas du projet TERIA: conception et mise en oeuvre d'innovations agropastorales dans les systèmes coton-céréales-élevage burkinabé*. Burkina Faso: Centre International de Recherche-Développement sur l'Élevage en Zone Subhumide (CIRDES).

Velho, G. 1978. *Observando o Familiar*, in A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social, pp. 36-46. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Velho, O. G. 1972. *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 172p.

\_\_\_\_\_. 1995. Relativizando o relativismo, in: Besta-fera: recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Verdum, R. 2002. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA), in Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista. Organizado por A. C. de Souza Lima e M. Barroso-Hoffmann. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED.

Vidal, L. 1992. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté, in *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. Organizado por L. Vidal. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP.

Wolf, E. 1970. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 150p.

Woortmann, E. e Woortmann, K. 1997. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 192p.