

*Ouvir o território e pensar por outras (geo)grafias:
territorialidades em r-existência à mineração na Amazônia*

*Oír el territorio y pensar otras (geo)grafías:
territorialidades r-existencia a la minería en la Amazonia*

*Listening to the territory and thinking through other
(geo)graphies: territorialities in r-existence to mining in the
Amazon*

Bruno Cezar Malheiro
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
malheiro@unifesspa.edu.br

Resumo

O ideário de desenvolvimento da Amazônia encontrou nos Grandes Projetos de Mineração um mecanismo capaz de suspender toda a diversidade regional, em nome de uma geografia mais “racional”. Este artigo problematiza esse processo, tomando como campo empírico de análise a diversidade territorial do corredor Carajás-Itaqui, para pluralizar os sentidos de um espaço pensado, unicamente, para seguir os tempos financeirizados das *commodities*. Mais do que analisar as tecnologias políticas de exceção que normalizam os fluxos capitalistas de matéria e energia, tomamos distintas territorialidades em r-existência à mineração em Carajás como imperativo político e epistêmico a demonstrar que os caminhos do ferro na Amazônia, também são caminhos indígenas, quilombolas, camponeses, pescadores. Essas experiências de alteridade, marcadas na expressividade do território-floresta indígena, na territorialização dos sons dos Awá-Guajá, nos territórios do cuidado quilombola, nos territórios de uso comum das quebradeiras de coco babaçu e na territorialidade de pescadores, não são apenas modos de pensar distintos, mas também diferentes modos de sentipensar o espaço, outras ontologias que nos apresentam outro repertório geográfico e político.

Palavras-chave: Ouvir o território, territorialidades em r-existência, (geo)grafias

Resumen

La ideología del desarrollo en la Amazonia halló en los Grandes Proyectos Mineros un recurso capaz de trabar toda la diversidad regional en nombre de una geografía más "racional". Este artículo problematiza este proceso, tomando como campo empírico de análisis la diversidad territorial del corredor Carajás-Itaqui, con la finalidad de pluralizar los significados de un espacio diseñado, únicamente, para seguir los tiempos financiarizados de los *commodities*. Más allá de analizar las

tecnologías políticas de excepción que normalizan los flujos capitalistas de materia y energía, tomamos las diferentes territorialidades en r-existencia a la minería en Carajás como un imperativo político y epistémico para demostrar que los ferrocarriles en la Amazonia son también indígenas, quilombolas, campesinos, pescadores. Estas experiencias de alteridad, signadas en la expresividad del territorio-bosque indígena, en la territorialización de los sonidos de los Awá-Guajá, en los territorios al cuidado de quilombolas, en los territorios de uso común de los quebradores de coco babaçu y en la territorialidad de los pescadores, no son solo formas diferentes de pensar, sino también formas diferentes de sentipensar el espacio, otras ontologías que nos presentan otro repertorio geográfico y político.

Palabras clave: Oír el territorio, territorialidades en r-existencia, geo(grafías)

Abstract

The Amazonian development ideology found in the Large Mining Projects a mechanism capable of suspending all regional diversity, in the name of a more "rational" geography. This article problematizes this process, taking as an empirical field of analysis the territorial diversity of the Carajás-Itaqui corridor in order to pluralize the meanings of a space thought, solely, to follow the financial times of commodities. More than analyzing the political technologies of exception that normalize the capitalist flows of matter and energy, we take distinct territorialities in r-existence to mining in Carajás as a political and epistemic imperative to demonstrate that the iron roads in the Amazon are also indigenous, quilombolas, peasants, and fishermen roads. These experiences of alterity, marked in the expressiveness of the indigenous forest-territory, in the territorialization of the sounds of the Awá-Guajá, in the territories of quilombola care, in the territories of common use of babaçu coconut breakers and in the territoriality of fishermen, are not only different ways of thinking, but also different ways of thinking about space, other ontologies that present us with another geographical and political repertoire.

Keywords: Listening to the territory, territorialities in r-existence, (geo)graphies

Introdução

O ideário de desenvolvimento da Amazônia encontrou nos Grandes Projetos, particularmente de mineração, um mecanismo capaz de colocar em suspensão toda a diversidade regional, tudo em nome de uma geografia mais “racional”. Fazendo circular de algumas ficções, como desenvolvimento e progresso, o Estado, juntamente com as grandes corporações, transformam o território amazônico em um receptáculo de uma nova densidade técnica e de uma nova densidade normativa, numa operação de homogeneização que ignora a vida dos povos amazônidas. Este artigo problematiza essa suspensão da vida para os fluxos do capital se estruturarem, pois quer fazer falar a diversidade territorial oculta pela dinâmica espacial dos grandes projetos de mineração na Amazônia. Nosso campo empírico de análise é a maior província mineral do planeta, a serra de Carajás, no estado Pará, e toda a dinâmica logística em torno dos processos extrativos do ferro pela empresa Vale S.A.

Falamos, portanto, de um espaço disputado por uma empresa e que, por isso, é geralmente representado única e exclusivamente pela mineração. Esse esvaziamento do espaço para o saque de matéria e energia acontecer é também um esvaziamento de

direitos. Territórios antes preenchidos de simbolismo, vida e cultura são simplesmente transformados em espaços nulos, desprovidos de qualquer regra e vazios de direitos. Ou seja, espaços para os quais a possibilidade econômica da exploração apaga sua história e geografia, uma vez que, aos olhares da empresa Vale, o longo percurso de uma ferrovia apenas se apresenta como distância entre dois pontos de referência: as plantas industriais extrativas na serra de Carajás, no Pará, e o Porto de Itaqui, em São Luís do Maranhão.

Este artigo, portanto, pretende ouvir as vozes negadas por uma grande corporação. Pretendemos pluralizar os sentidos e ritmos de um espaço pensado, unicamente, para seguir os tempos financeirizados das *commodities*. Mais do que analisar as tecnologias políticas de exceção para a normalização dos fluxos capitalistas de matéria e energia, tomamos distintas territorialidades em r-existência à mineração em Carajás como imperativo político e epistêmico a demonstrar que, na Amazônia, os caminhos do ferro também são caminhos indígenas, quilombolas, pescadores, camponeses; razão pela qual falamos em ouvir o território, deixando um alerta inicial para o que, efetivamente, queremos dizer com isso.

Ouvir o território não é uma maneira simples de transformar em ente uma relação de poder mediada espacialmente. Não podemos simplificar a expressão, muito menos o seu significado, pois escutar o território é muito mais que isso. Pelo seu sufixo “grafia”, a geografia historicamente se pôs à tarefa de ler as escritas do espaço e inventou muitas metáforas e conceitos para isso, para se transformar em olhar que interpreta relações e formas, que destrincha distintas maneiras de exercício do poder no espaço, que categoriza paisagens e descreve lugares. A nossa arrogância crítica com nosso instrumental teórico-conceitual, envolto em uma certa obsessão disciplinar, deu-nos uma aparente certeza de estarmos um degrau acima de qualquer outra forma de conhecimento não científico construído sobre os mesmos objetos que pesquisamos.

Esclarece-se que, em nenhum momento, este texto é uma tentativa de diminuir tal caminho percorrido pela ciência geográfica, até porque esse percurso gerou um belo instrumental interpretativo que não pode ser desprezado. Entretanto, precisamos dar um outro passo. A vontade de poder disciplinar nos levou a construir interpretações do espaço e a pouco dialogar com as interpretações daqueles que instituem as práticas que definem/organizam/simbolizam o espaço. Se a geografia se funda na tentativa de compreensão da organização espacial da sociedade, chegou a hora de admitir que nosso interesse coincida com o interesse dos sujeitos instituintes das práticas que investigamos, pois que não há espaço e território sem saber, como adverte Porto-Gonçalves (2012).

Ouvir o território, portanto, é dialogar com um outro repertório geográfico que não cabe previamente em nossos conceitos e categorias analíticas. É fazer falar outras maneiras de ver e sentir o mundo e não as enquadrar previamente nas nossas grades interpretativas de mundo; tarefa esta que nos colocamos a partir daqui: fazer falar outras geografias onde até então, hegemonicamente, enxergou-se estruturas, fluxos e racionalidades corporativas.

De onde falamos? Carajás ou a produção social de uma escala para o exercício do poder corporativo

O campo empírico de análise deste trabalho precisa ser mais bem compreendido. Falamos de uma Amazônia específica dentre as várias existentes, de uma região que, desde a instalação do Programa Grande Carajás (PGC)¹, na década de 1980, é (re)definida pela mineração, uma região inventada pelo planejamento estatal – mais particularmente mediante o Decreto de Lei nº 1.813, de 24 de novembro de 1980, que instituiu o PCG e criou um regime especial de concessão de incentivos tributários e financeiros a áreas específicas – e cortada por uma racionalidade corporativa que renova seu apetite, nos dias atuais, com a criação de um conjunto de grandes projetos extrativos da empresa Vale S. A.²

A ampla região do corredor Carajás-Itaqui pode ser pensada, portanto, como um recorte espacial de planejamento estatal em vistas a produzir arranjos de controle territorial em torno de uma pretensa vocação mineral regional. Referimo-nos, então, à produção social de uma escala para o exercício do poder corporativo ligado à mineração, de um corte de área que define usos prioritários, que programa formas de circulação e fluidez que serão incentivadas, definindo extensões de área para uma atividade econômica e toda sua cadeia funcionarem. Entretanto, não se desenham usos, circulações e extensões sem, também, apagar, isolar, imobilizar, silenciar e expulsar territórios e territorialidades outras que não se encaixem na tal vocação mineral da região.

Enfim, falamos a partir de uma região onde, por meio de grandes projetos³, a mineração redefine a dinâmica territorial regional, das zonas de extração aos portos de

¹ O Programa Grande Carajás (PGC) integrou um conjunto de projetos minero-metalúrgicos, projetos agropastoris e de infraestrutura. Implantado entre 1979 e 1986 na mais rica área mineral do planeta, situada na Amazônia brasileira, estendeu-se por 900 mil km². Fazem parte do programa: o Projeto Ferro- Carajás, Projeto Trombetas, Projetos de produção de alumínio (ALBRÁS, ALUNORTE e ALUMAR) e Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT).

² A mineração de ferro ganha em escala com um projeto em específico, o S11D. O Projeto S11D “compreenderá a extração de minério de ferro do Bloco D do Corpo S11 de Serra Sul. O programa de produção prevê, durante 39 anos, a lavra a céu aberto de 3,4 bilhões de toneladas de minério e 1,74 bilhões de toneladas de estéril. Os 90 milhões de toneladas de minério que serão lavrados por ano serão encaminhados para a usina de beneficiamento, com 66,7% de teor de ferro e umidade natural em torno de 8%. Os produtos, denominados ‘Fino Natural’ e ‘Produto da Britagem Secundária’, serão transportados pelo novo Ramal Ferroviário do Sudeste do Pará que será interligado à Estrada de Ferro Carajás – EFC até o Terminal Portuário de Ponta da Madeira – TPPM, em São Luís - MA. Do porto, o minério seguirá em navio para os principais mercados consumidores da Ásia, Europa e América do Norte” (GOLDER ASSOCIATES, 2009, p. 07).

³ Os grandes projetos de mineração serão tratados aqui como dispositivos de exceção na Amazônia, pois são mecanismos moderno-coloniais que atualizam o sentido das *plantations*, não apenas por desempenharem a drenagem de matéria e energia mediante o saque neocolonial e reproduzirem a dependência como mote de integração global, mas por tornarem possível o uso da violência como processo de acumulação de um capitalismo financeirizado, por tornarem possível a expropriação das condições de existência e energias vitais de povos e comunidades tradicionais como lógica legitimada de desenvolvimento, tornando o sacrifício, a destruição e a morte os caminhos naturalizados do que se institui colonialmente como progresso (MALHEIRO, 2019, 2020, 2021).

exportação, da serra de Carajás, no sudeste do Pará, ao porto de Ponta da Madeira, em São Luís, no Maranhão. Em última análise, para se realizar, a mineração interfere, atravessa, interdita e impacta muitas vidas. São quatro terras indígenas (TIs) diretamente afetadas: uma por estar na área de influência dos projetos de mineração em Carajás, a TI Xikrin do Cateté, e outras três – Mãe Maria, Caru e Rio Pindaré – que estão nos caminhos da Estrada de Ferro Carajás (EFC). Sem contar as várias TIs afetadas pela dinâmica regional criada em torno da mineração, o que significa muitos povos e etnias afetados pela dinâmica mineral.

Ademais, também existem pelo menos 88 comunidades quilombolas atravessadas pela EFC, que tiveram seus igarapés recortados por trilhos e suas dinâmicas de mobilidade subjugadas aos fluxos de capital. São vários os assentamentos de reforma agrária divididos pelos trilhos e afetados diretamente pelos processos de extração, o que redireciona os posicionamentos e formas de mobilização de movimentos sociais que historicamente lutaram contra o latifúndio e agora, também, precisam lutar para permanecer em seus territórios afetados pela mineração. Outrossim, são diversas comunidades que têm sua dinâmica cotidiana transformada, entre outros impactos, pelas explosões nas minas, pelas instalações dos projetos de extração, pela trepidação do trem a rachar casas e pela longa espera para atravessar os trilhos por onde, mais de 20 vezes ao dia, passa o maior trem do mundo.

A leitura conjunta da figura 1 nos dá a exata noção do que estamos problematizando neste artigo. Ao lado esquerdo, uma representação da empresa Vale S. A. sobre o corredor Carajás-Itaquí, um mapa totalmente verde com pontos interligados por uma ferrovia. Não há nada no caminho, nada é atravessado pela mineração, toda a diversidade territorial regional é simplesmente transformada em vazio. A representação cartográfica à direita, entretanto, construída por nós, tenta colorir a vida cortada pela mineração ao identificar as áreas indígenas, os assentamentos de reforma agrária, os territórios quilombolas e as áreas de preservação ambiental simplesmente ignoradas na primeira representação. É sobre essa guerra dos mapas (ALMEIDA, 1993) que queremos falar.

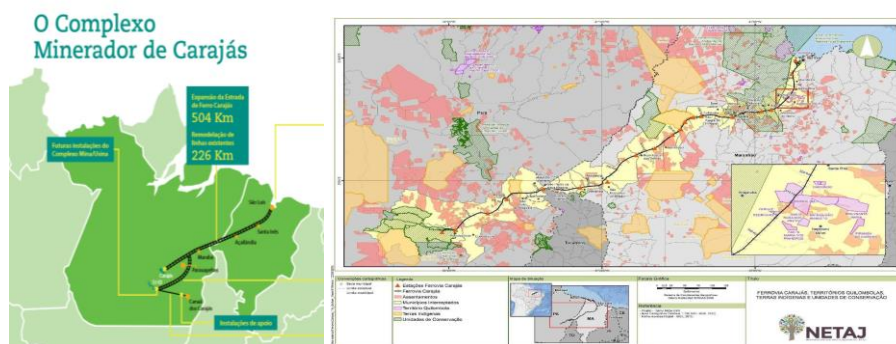


Figura 1: Do complexo minerador à diversidade territorial em Carajás
Fonte: Vale (2013) e Malheiro (2019).

A região de Carajás, portanto, é muito mais que um complexo minerador. A mineração industrial não é a única atividade a desenhar o espaço e a definir territórios, embora em sua racionalidade esteja pressuposta essa arrogância espacial. Mas aquilo que se convencionou chamar de Carajás é, na realidade, uma diversidade territorial, ou seja, é colorida de vida, de outros rumos econômicos, de outras formas de viver, de sentir e de pensar, que não se circunscrevem à mineração e nem podem ser pensadas a partir dela.

Em linhas gerais, queremos expressar um novo repertório geográfico e político. É ouvindo múltiplas geografias, que pluralizam os repertórios geográficos de uma região e expandem nossa capacidade de compreensão de mundo, que pretendemos ampliar os lugares de enunciação deste artigo.

Ouvir o território e encontrar outros horizontes de sentido

Frantz Fanon (2008) nos ensina que os processos de colonização negam a realização do ser do colonizado, pois são, acima de tudo, uma tormenta onírica maniqueísta, processos de inferiorização, de afirmação violenta de uma singularidade absoluta a partir da qual tudo se espelha. Nessa perspectiva, o mundo é dividido em dois, é fraturado em duas regiões: uma perfeitamente definível e que se vê nos termos do progresso histórico colonizador, e uma segunda que tem a própria existência como uma impossibilidade, pois seus corpos, sua magia, seus ritmos e seus modos de compreensão não são vistos no grande espelho que se convencionou chamar de verdade e conhecimento.

A partir daqui, tentaremos ensaiar uma geografia a partir dessas regiões do não ser, buscando dialogar com outras territorialidades (PORTO-GONÇALVES, 2001), particularmente às margens da mineração de ferro em Carajás. Os caminhos que iremos trilhar, portanto, tentam ir na contramão do trem, sendo o percurso conduzido por vários encontros que nos levarão a formas de r-existência à mineração para geografarmos por outros rumos.

Para obedecer ao contrafluxo do trem (do mar à floresta), encontremos-nos, primeiramente, com um pescador, o Sr. Hugo, que construiu sua vida na comunidade da praia do Boqueirão, em São Luís, no Maranhão, praia completamente afetada pela construção do Píer IV do Terminal Marítimo de Ponta da Madeira, no porto de Itaqui. Pela voz desse sujeito, a vida ganha seus contornos de praia e mar:

Quando a Vale chegou aqui eu era criança, mas já tinha aprendido a pescar, aí fui morar no bairro [...]. Quando virei moleque crescido ainda vinha pescar aqui com meu pai, mas aí quiseram me levar pra trabalhar como pedreiro, pintor... mas, não deu certo não. Voltei logo pra cá. Daqui deitado na rede eu olho pra maré e já sei como vai ser o dia... (SR. HUGO apud MOLLER, 2011, p. 63).

Uma frase absorve em imagem os sentidos que aquele lugar possui a quem nele sempre morou e pescou: “daqui deitado na rede eu olho pra maré e já sei como vai ser o

dia”. Não se trata apenas de opor tempos tão distintos, entre o pescar na praia, de rede em rede, e o trabalhar na cidade. Trata-se, também, de uma conversa com a maré. O olhar de Hugo capta as falas do mar e são elas que ditam como serão os dias, são elas que dão sentido e ritmo à vida. Entender as falas do mar é um aprendizado de gerações: do pai, que sempre o levou para pescar, ao filho, que precisa disso para viver. É, enfim, um modo de conversar com o lugar, de sentir a natureza e pensar a partir dessa relação.

Também é pelas águas, agora do rio, que encontramos o Cacique da aldeia Januária – uma das sete aldeias de terra indígena Rio Pindaré, no Maranhão –, Bruno Caragiú Guajajara, que sentencia: “uma coisa que eu deixei bem clara para a Vale é que eu não ia deixar eles matarem o rio Pindaré igual eles mataram o rio Doce [...], uma perda pra nós do Rio Pindaré seria quase que uma morte pra gente” (DURAN, 2017, n. p.).

Os Guajajara-Tenetehara, no Maranhão, povo tupi-guarani, autodenominam-se Tenetehara, os seres humanos verdadeiros. Em termos cosmológicos, o seu mundo é povoado de espíritos com quem os mesmos se relacionam no cotidiano, pelas trilhas da floresta, pela pesca no rio, pela convivência com a natureza. Esses seres são os Karowara e um deles, Ywan, que é o espírito temido e protetor das águas (WAGLEY; GALVÃO, 1961), queremos destacar aqui. Em depoimento a Zannoni (1999, p. 125), Kaboiting Tenetehara expressa bem as leis do mundo Tenetehara:

Na nossa lei tudo tem espírito. Não se pode matar qualquer animal [...]. Peixe também tem espírito [...]. Até para cortar uma árvore é preciso pedir licença. Se tu tá doente e precisa daquela árvore, tu conversa com ela dizendo que você tá doente, que só ela pode te curar. Aí assim a gente tira a casca, a folha ou a raiz.

Assim como outras territorialidades indígenas para os Tenetehara, o que chamamos de natureza é, na verdade, uma teia de muitos espíritos que possuem discernimento acerca do que são e protegem, o que revela que um rio é muito mais que um rio. Pedir licença é o mínimo que se pode fazer ao se relacionar com os Karowara, pois o grau de hostilidade deles, por ações desmedidas e irresponsáveis, pode trazer doenças, pragas e, até mesmo, o extermínio da comunidade; daí a morte do rio significar a morte de um povo.

Ainda trilhando por caminhos indígenas, encontramos os Awá-Guajá, povo tupi-guarani – um dos últimos povos exclusivamente caçadores e coletores do Brasil – que, hoje, está confinado pela Estrada de Ferro Carajás que passa cerca de 500 metros de sua área de perambulação.

Para os Awá, o caminhar pela floresta ou, simplesmente, o Harakwá, constitui uma via para o amadurecimento, para formas de crescer. Representa, enfim, fonte de vida e de conhecimento, pois o mundo e a sabedoria tornam-se uma arte de compreender trilhas e de não se perder. Os caminhos na floresta são, portanto, as escolas dos Awá, de modo que aqueles já percorridos possuem um valor enorme pelo conhecimento da floresta que permitem acessar (GARCIA, 2010; YOKOI, 2014).

O discurso de Piraima'a da aldeia Juruti, colhido por Marcelo Yokoi, sintetiza bem o que as trilhas na mata significam:

Fazer caminhando, na floresta, aí é só andar, aí vai assim mesmo caminhando, aí vai caminhando assim [...] aí vai pega outro caminho no mato, descendo no caminho, outro caminho [...] aí caçando, caçando, caçando, volta assim de novo, na floresta, caçando caça, caçando macaco, caçando assim, aí eu fui caçar porco, comer caça, caçando, e eu sozinho caçando, aí pai veio ensinar caminhar pra mim, ensinar a caminhar pra mim e eu sabe, caçando, sabe, tá crescendo, pai ensinar caminhar pra mim, sabe caminhando, aí eu aprender caçar sozinho [...] aí sabe, crescendo, sozinho caçando, aí nunca mais perdido, não perdi não, aí eu sabe mato, sabe mato, caçando macaco, cotia, veado, assim, nunca mais perdi, nunca mais perdi, longe, longe mesmo [...] (PIRAIMA'A apud YOKOI, 2014, p. 104-105).

Andando pela mata, com o pai ensinando a caminhar e caçar, é o modo de crescer, de saber andar só e não se perder, mesmo que longe. A vida, então, faz-se caminhando, caçando, construindo autonomia de percorrer a floresta como um lugar conhecido. Também é pelos Harakwá que se encontram os Karawara, grupos humanos que vivem em outro patamar, seres celestes (habitantes do *iwá*, o céu) que descem à terra para caçar e, portanto, também precisam da floresta para sobreviver. Esses seres são capazes de trazer forças curativas à terra, o que os dá uma importância significativa na vida dos Awá (YOKOI, 2014). O conhecimento das trilhas também é o encontro com os Karawara e uma forma de entender até onde se pode ir, uma vez que a floresta é importante aos homens e aos seres celestes.

Mas se os caminhos são fundamentais para os Awá, o silêncio da floresta passa a ser elemento fundante para se acessar conhecimentos. Não há caça sem silêncio. Por isso, quando temos o maior trem do mundo passando cerca de 500 metros das trilhas dos Awá, falamos do desencontro com os Karawara, falamos do atravessamento dos Harakwá. Os trilhos decretam o fechamento dos caminhos, um fechamento que significa uma violência para com o modo como se constrói a vida. Sobre o silêncio é importante acrescentar:

Os Awá tem toda uma teoria sobre o barulho, sobre o som, que inclusive forma o conhecimento deles sobre a caça. O silêncio na mata é muito valorizado. Eles conseguem ouvir a chuva quando está chegando, minutos antes de ela cair. Então eles têm toda uma teoria nativa sobre o barulho e o barulho do trem é um barulho do terror (GARCIA apud MOTA, 2013, n. p.).

Toda dinâmica de localização, de contato em momento de caça, de identificação da caça, até mesmo o estalar de galhos pisados que podem ser ouvidos a centenas de metros, fazem parte do aprendizado do silêncio que dá destaque aos variados tipos de ruídos e assovios. Porém, o silêncio é interrompido por um trem de quatro locomotivas e

336 vagões, que passa mais de 20 vezes ao dia, com cerca de 3.300m a uma velocidade média de 40 km/h. A gama de sons da floresta é interrompida pelo estrondo assustador do maior trem do mundo, como revela Ytatixí Awa Guajá:

Ele cada vez mais vai construir ferrovia e povoado e seguindo ferrovia e, ainda mais, poluindo pra gente e diminuindo a caça, diminuindo as frutas. As vezes que a gente vai pro mato, encontra um barraquinho deles, às vezes fica com medo do trem, fazendo barulho, fazendo zoada pra eles [a caça] e cada vez mais se afastando (DOCUMENTÁRIO..., 2016, n. p.).

O trem aterroriza a territorialidade dos Awá-Guajá, que é definida pelos Harakwá, ou seja, pelas trilhas de conhecimento na mata, nas quais se encontra com os Karawara e pelas quais se domina a arte de perceber sons no silêncio da floresta para uma melhor caçada.

Igualmente fundamental, o encontro com o grupo indígena Parkatêjê – que vive na Reserva Indígena Mãe Maria⁴, também afetada pela mineração em Carajás – será feito, aqui, segundo os ensinamentos de Toprãme Krôhôkrenhum Jôpaipaire. Sua máxima inicial de que kupê (o não índio) “parece saúva mesmo, apareceram para pegar a folha dos outros” (JÔPAIPAIRE, 2011, p. 38) é bastante significativa e expressiva, principalmente quando ele completa dizendo:

Quando vemos o que os kupê estão fazendo com a floresta... É muito desmatamento. O muro que estão fazendo, o asfaltamento da estrada, eles inventaram tudo. Então eu vejo e digo assim: ‘Olha cada coisa bagunçada que kupê está fazendo e Jê é que está dando castigo pra eles, porque aprontam demais. É por isso que tá acontecendo muita coisa. A floresta está desaparecendo, está sofrendo. Coitada! [...] Kupê fala que essas coisas dão riqueza. Mas essas riquezas acabam um dia e a floresta fica só capim, só capim. Se chegar a isso, um bocado de gente vai ficar lascada. De onde se vai tirar dinheiro? Da terra que eu mesmo destruí? Tudo isso é muito ruim! (JÔPAIPAIRE, 2011, p. 158).

A destruição da natureza que os kupê estão fazendo, Jê, quem deu o sinal de vida aos indígenas, que “deu a língua, deu o bucho, deu tripa, tudo pra [...] viver” (JÔPAIPAIRE, 2011, p. 161), está castigando por conta de a floresta estar sofrendo. Novamente a floresta assume a feição humana de quem precisa dos cuidados dos

⁴ A Reserva Indígena Mãe Maria foi pela primeira vez reconhecida pelo Estado em 1943, para demarcar os limites das terras dos Parjatêjê, sendo Mãe Maria o nome do igarapé limítrofe da área. A reserva foi homologada pelo Decreto nº 93.148, de 20 e agosto de 1986. Com uma área de 62.488,4516 hectares, é ocupada por três povos indígenas, conhecidos como povo Gavião: os Parkatêjê, os Kyikatêjê e os Akrâtikatêjê. Os Kyikatêjê (grupo do Maranhão) e os Akrâtikatêjê (grupo da Montanha) uniram-se aos Parkatêjê entre 1971 e 1983 em torno de uma única aldeia. No ano de 2001, os Kyikatêjê mudaram-se, fundando uma nova aldeia na mesma Reserva, na altura do km 25 da rodovia, local onde eram desenvolvidos alguns projetos agropecuários (RICARDO, 1985; FERNANDES; CARDOSO; SÁ, 2008).

indígenas. Novamente a existência indígena se define pela vida da e na floresta. A distinta maneira de compreensão⁵ se dá ao se pensar que os animais, as plantas, todos carregam um discernimento, uma humanidade, não havendo, portanto, uma relação hierárquica entre o que a nossa sociedade convencionou chamar de humano e não humano, pois a humanidade não se restringe aos humanos e estes não têm nenhum privilégio em relação aos outros seres. Sem a hierarquia, o respeito à humanidade de todos os seres prevalece⁶.

Mas para continuar pluralizando a geografia de um corredor pensado apenas para o fluxo de ferro, precisamos encontrar também as quebradeiras de coco babaçu, uma vez que dos 23 municípios atravessados pela EFC no Maranhão, 15 deles apresentam a coleta do coco babaçu como atividade importante⁷. É, portanto, esse o contexto em que as quebradeiras de coco definem a mineração no corpo de seus antagonismos para a efetivação do babaçual livre. Aqui, o encontro com a arte de quebrar coco realiza-se mediante a letra da canção “O xote das quebradeiras”:

[...] O coco é para nós grande riqueza/ É obra da natureza/
Ninguém vai dizer que não/ Porque da palha só faz casa pra morar/
Já é meio de ajudar a maior população/ Se faz o óleo para temperar
comida/ É um dos meios de vida/ Pra os fracos de condição/
Reconhecemos o valor que o coco tem/ A casca serve também para
fazer o carvão/ Com o óleo do coco as mulheres caprichosas/
Fazem comidas gostosas de uma boa estimação/ Merece tanto seu
valor classificado/ que com o óleo apurado se faz o melhor sabão/
Palha de coco serve pra fazer chapéu/ da madeira faz papel inda
aduba nosso chão/ Tela de coco também é aproveitado/ Faz
quibano o cercado pra poder plantar feijão/ A massa serve para
engordar os porcos/ Tá pouco o valor do coco precisa darem
atenção/ Para os pobres este coco é meio de vida/ Pisa o coco
Margarida e bota o leite no capão (ENCANTADEIRAS, 2014, p. 08-09).

⁵ O estímulo inicial para esta reflexão são as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem [...] os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116-117).

⁶ Pois, como diria Ailton Krenak, “quando despersionalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que tudo isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para se tornarem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019, p. 24).

⁷ Com destaque aos municípios de Bom Jardim, Itapecuru-Mirim, Igarapé do Meio, Monção, Tufilândia, Vitória do Mearim, Pindaré-Mirim e Santa Inês.

Pela música cantada pelas quebradeiras, o coco babaçu define um modo particular de riqueza da natureza. Pelas rimas, transforma-se em quase tudo de essencial à vida, pois ajuda a morar e a comer, a produzir sabão, chapéu e adubar o chão, por isso, precisa ser compreendido em sua importância aos pobres de condição. Para além de uma atividade econômica, trata-se de um modo específico de existência, um modo de cantar o mundo através de vozes femininas em que o coco babaçu é central à reprodução social, mas também para um fazer espacial.

A campanha de 2016 do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) talvez seja uma boa síntese dos sentidos da territorialidade das quebradeiras e coco babaçu. Diz a campanha: “Floresta de Babaçu é vida. Deixar em pé, deixar viver” (BRANDÃO, 2016).

Pela vida da floresta de babaçu, desenha-se uma territorialidade inscrita pelos caminhos dos babaçuais, como um modo de significar o espaço, de organizá-lo a partir do seu uso coletivo e de valorizá-lo por uma perspectiva de valor nutrida da riqueza de vida inscrita e representada pelo coco babaçu.

De um dos municípios de destaque na produção do coco babaçu, no Maranhão, vem o nosso próximo encontro: com dona Anacleta Pires, liderança quilombola de Santa Rosa dos Pretos, um dos vários quilombos do município de Itapecuru-Mirim⁸. Pelos seus ensinamentos começamos a perceber uma territorialidade definida no cuidado:

A gente tem conflitos internos, mas não quer que ninguém fale deles né [...] é coisa de família, a gente se resolve. Falando isso pra dizer que a gente vive dos cuidados, mesmo com conflitos que tem até na casa da gente com o filho, com o marido, mas a gente tem harmonia nas nossas diferenças. A gente briga fora das festas, fora das manifestações, mas na hora das manifestações, dos cuidados, não existe isso [...] nas festividades todo mundo ajuda e nas manifestações todo mundo participa (Anacleta Pires, liderança quilombola, entrevista realizada em janeiro de 2018).

O cuidado é atitude estruturante para amalgamar a diversidade quilombola num sentido territorial de luta e resistência. Viver dos cuidados, apesar dos conflitos, torna-se uma atitude social ou uma maneira de construir solidariedade entre diferenças internas. As festas e manifestações são os lugares em que o cuidado assume tons de reunião, ou mesmo de politização. Mas o cuidado não significa apenas um modo de relação social sem conflitos ou uma dinâmica de solidariedade estratégica, é muito mais que isso:

O território significa fortaleza né, é o que nos leva fortalecer [...] porque isso pra nós é a relação natural, sabe, hoje até que de manhã eu fiquei pensando no significado ‘terra’ [...] diante do que a gente

⁸ Vários outros quilombos compõem a realidade de Itapecuru-Mirim, no Maranhão, como Barreira Funda, Sítio Velho, Matões, Fugido, Centro de Águida, Colégio, Barreiras, Boas Vista, Kelrú, Curvas de Santana, Alto São João, Conceição e Picos I e II (LUCCHESI, 2016).

tá vivendo hoje. A gente se encontra para lutar melhor a partir das relações naturais, é se sentir parte dessa natureza, é saber que somos um grão de terra, que somos um pingo de água, que somos uma folha e que somos uma semente... Eu acho que por aí, com esses significados, é que a gente vai pra frente pra defender a permanência, principalmente da forma que nos colonizaram a mente, o sentimento [...]. Temos que entender essa territorialidade a partir dessas coisas, do pertença (Anacleto Pires, liderança quilombola, entrevista realizada em janeiro de 2018).

Se o território é uma reunião de quilombos a marcar a diferença pela ancestralidade quilombola, se o cuidado solidifica essa primeira reunião, ele também assume o significado de fortaleza, de modo que o que o fortifica é um modo particular de se sentir parte da natureza, como grãos de terra, pingos d'água, folha e semente. Só dessa maneira, projetando esses significados, é que se pode defender a permanência e descolonizar a mente, de forma a preencher de expressão a palavra: pertencimento.

O sentido do território, dessa forma, aponta uma travessia da humanização da natureza para uma humanidade da natureza. Os termos parecem iguais, mas são radicalmente distintos: pela humanização, temos a ação humana como elemento a transformar a natureza; pela humanidade da natureza, temos um religar ao que nos dá a vida. Por essa geografia, a ancestralidade e toda a gama de significações identitárias, e o próprio cuidado, só ganham sentido quando são relações naturais, quando somos grãos de terra e sentimo-la recortada por um trilho, quando somos gota d'água e não mais chegamos ao igarapé que não existe mais, quando somos folha que cai e não mais se segura ao galho e, ao mesmo tempo, semente que germina a nossa possibilidade de continuar a existir.

Uma geografia se define para marcar sua diferença frente à geografia de todas as formas de violação que atravessam a comunidade. Essa geografia compreende o território como um processo de (re)união em, pelo menos, três sentidos: o primeiro, porque o território reúne a diversidade de formas de organização social a um sentido político objetivo e claro de resistência; o segundo, porque reúne distintos grupos pela prática social do cuidado; e o terceiro, porque reúne as relações sociais e relações naturais, ou seja, religa a comunidade e a natureza como modo de sentir a terra.

O território, nestes termos, assume o caráter de religar a comunidade à vida da terra e da natureza ou, em outras palavras, de naturalizar a humanização para dar humanidade à natureza que somos nós.

Para não concluir: pensar por outras (geo)grafias

Os caminhos em contrafluxo do trem revelam-nos como grupos distintos pluralizam a geografia de um lugar que, mesmo batizado com nome indígena, Carajás, projeta-se pela imagem homogênea de um trem de ferro. É pelo encontro com essas experiências de alteridade, com estas distintas territorialidades que pluralizam Carajás,

que dialogamos com Escobar (2014), a fim de percebê-las não apenas como modos de pensar distintos, isto é, como distintas epistemes, mas também como outros modos de ser. Por isso, pensá-las em sua dimensão epistemológica, mas também ontológica, uma vez que expressam outros modos de se relacionar com a terra, com a floresta, com os rios, cuja força de continuar a existir se nutre da afirmação de outras ontologias.

Encontramos, literalmente, outros mundos ao nos encontrarmos com estas distintas territorialidades, ou seja, encontramos-nos com outras cosmopolíticas. Precisamos, nesses termos, de uma leitura em que, na noção de ontologia, caibam vários mundos, superando as leituras coloniais e essencialistas, para pensarmos em uma ontologia relacional a partir da noção de pluriverso não mais de universo (ESCOBAR, 2012).

Falamos, portanto, de diferentes territorialidades⁹ que nos apresentam modos distintos de uso e organização do espaço e de produção de sentido. Por elas chegamos mais perto de enxergar a sociedade por um olhar centrado na diversidade. Pelo percurso de encontros que fizemos, identificamos três marcas que expressam a experiência da alteridade que estas territorialidades apresentam: 1) um modo particular de se posicionar frente ao tempo, que conjuga um modo distinto de ver a história e de mobilizar a memória; 2) um modo distinto de atribuir humanidade à natureza produzindo outras formas de sentir e pensar o mundo; e 3) a marcação de formas distintas de usar e organizar o espaço.

A primeira marca expressa que o lugar onde habitamos interfere diretamente em nosso olhar sobre a história. Estar à beira de uma mina de ferro, ter seu território recortado por um trem, viver cotidianamente com a velocidade dos fluxos capitalistas à sua porta, enfim, situar-se nas zonas de sacrifício criadas por uma geografia de exceção desenhada por uma racionalidade corporativa mineral, desloca o olhar frente ao tempo, de modo à ressignificar a visão de progresso a partir de suas ruínas.

Onde qualquer outro ouve os ruídos do maior trem do mundo, os Awá-Guajá os ressignificam como o barulho do terror. Os Gavião, por sua vez, definem a alegoria de uma saúva que só quer levar as folhas como a expressão da sanha desse tempo que só progride passando por cima da vida. Ver a história como ruína¹⁰ também define modos

⁹ Territorialidades são compreendidas “[...] não como algo biologicamente motivada(s), mas sim enraizada(s) socialmente e geograficamente. Seu uso depende de quem está influenciando e controlando o quê e quem, nos contextos geográficos de espaço, lugar e tempo. A Territorialidade está intimamente relacionada em como as pessoas usam a terra e como elas organizam-se no espaço, e como elas dão sentido ao lugar” (SACK, 1986, p. 03).

¹⁰ Vale a lembrança de Walter Benjamin (1993, 2016) que denuncia a pobreza de experiência que produz a modernidade e a difusão e reprodução da técnica, criticando o continuísmo histórico do progresso para interrogar as filosofias da história burguesas, questionando a empatia aos vencedores e as metanarrativas lineares. É por esse reposicionamento do olhar histórico que as ruínas tornam-se fragmentos significativos de uma história descontínua, estilhaços resultantes da barbárie do progressismo, o que nos faz ver a história a contrapelo, como um ato de reorganizar fragmentos, de modo que o passado não se deixa mais fixar, pois é uma imagem estratégica para as lutas do presente (BENJAMIN, 1993, 2016). Nesse sentido, “onde nós vemos

específicos de acionamento da memória como forma de diferenciação e autodefinição. Nesse sentido, a ancestralidade quilombola não demonstra apenas o legado de tradições, cultos, costumes e festas que marcam uma diferença no espaço. Antes, se expressa como uma força de ligação entre os sujeitos e o território, como um modo de sentir o espaço, tornando a memória uma força de organização e reunião.

Essa primeira marca identificada pode ser entendida como um primeiro exercício de descolonização que essas experiências de alteridade nos oferecem. Assim, ouvir o território é, primeiro, encadear fragmentos de uma história em ruínas para fazer falar os escombros de uma história sempre representada por acertos. Essa reivindicação, que vê terror onde alguns veem progresso, que vê roubo onde alguns veem desenvolvimento, aponta a colonialidade constitutiva dos processos chamados de modernização. Entretanto, a ação de salvar os silêncios produzidos por uma história e uma geografia do desenvolvimento, tem um sentido claro: a memória é um caminho para religar os povos à ancestralidade que define a vida, tornando-se, então, um modo de sentir o território.

A segunda marca dessas territorialidades, os modos distintos de atribuir humanidade à natureza, demonstra, por sua vez, diferentes formas de sentir, explicar e definir o mundo. Embora essa marca não esteja presente em todas as territorialidades expressadas anteriormente, a sua presença entre os povos indígenas, pescadores e quilombolas é digna de nota, dado que os seus sentidos de distinção e formação da diferença ganham modos próprios de compreensão, por outras relações de sentido com a natureza. Assim, os pescadores podem conversar com o mar, pois suas águas carregam discernimento, bem como os quilombolas, que, pela ancestralidade, conectam-se com o mundo e sentem a natureza, enquanto os Guajajara definem a morte de um rio como a morte da comunidade.

Os diferentes modos de perceber a humanidade na natureza nos reposicionam para distintas imaginações conceituais do mundo, demonstrando que a experiência da alteridade carrega distintas cosmologias e se ancora em pontos de vista radicalmente distintos daqueles pontos de vista moderno-coloniais, os quais se expressam em um messianismo de uma história em progresso que inferioriza as diferenças.

Essa segunda marca é, também, um segundo exercício de descolonização, embora para a cultura ocidental seja um tanto absurdo atribuir humanidade à natureza, uma vez que essa cultura se produziu pela energia contrária, ou seja, pela necessidade de dominação da natureza. Destarte, é mais que necessário percebermos os horizontes éticos desbravados por essas concepções de mundo, pois atribuir discernimento às árvores, aos rios e às montanhas produz uma relação pautada no respeito, haja vista que estamos tratando de relações não hierárquicas. Ouvir o território, nesse particular, é fazer

uma cadeia de acontecimentos” torna-se necessário ver “uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína” (BENJAMIN, 1993, p. 226).

falar as várias formas de atribuir humanidade à natureza para expressar diversos saberes construídos por relações não hierárquicas com o ambiente.

A terceira marca dessas experiências de alteridade – as distintas maneiras de usar e organizar o espaço – demonstra que os diferentes modos de se posicionar frente à história e de perceber a humanidade da natureza animam práticas espaciais, definindo usos e disposições no espaço.

Por conseguinte, determinadas ações ganham um sentido de aprendizado de um modo particular de usar e organizar os lugares, por isso as trilhas na floresta, o ato de pescar, a prática do cuidado e a coleta do coco babaçu apresentam-se como práticas de ensinamento, ou, alegoricamente, como escolas, pois são por elas que se aprende a ver e sentir a floresta, os rios e igarapés, os animais, os palmeirais e a terra, como meios vitais das comunidades. Nesses termos, assim como os Awá precisam do silêncio, os Guajajara precisam do rio, os pescadores do mar e da praia, os quilombolas dos igarapés e da terra, as quebradeiras dos palmeirais...

Essa terceira marca se transforma, então, em um terceiro exercício de descolonização. Significar um lugar pela vida que ele transborda é diametralmente oposto à significação que o vê como recurso. Ouvir o território, nesse terceiro sentido, é fazer falar os saberes construídos por práticas que tomam o território como energia vital, é expressar as formas de uso, organização e significação dos espaços de e para a vida.

Em linhas gerais, estamos diante de um novo repertório geográfico e político! Se a geografia se funda na tentativa de compreensão da organização espacial da sociedade, temos de admitir, num dado momento, que nosso interesse coincida com o interesse dos sujeitos instituintes das práticas que investigamos, pois que não há vida sem conhecimento, não há espaço e território sem saber. Parece lógico, mas quase sempre ignoramos que os sujeitos criam seus próprios campos de problematizações a partir dos quais orientam suas formas de ser e estar no mundo, que criam um horizonte de sentido mediante o qual se situam e definem suas territorialidades, e criam, enfim, como diria Deleuze (1993), seus planos de imanência, essa seleção específica de problemas a partir da qual o conhecimento se move e se habita de conceitos.

Essas múltiplas geografias, portanto, não apenas pluralizam os repertórios geográficos de uma região, elas ampliam nossa capacidade de compreensão do mundo, pois apontam, num corredor sitiado pela mineração, distintos modos de não ser empresa, distintos modos de não agir como corporação, pois carregam pontos de vista sobre o mundo radicalmente diferentes da racionalidade do empresariamento da vida. Já sabemos, pelos trabalhos de Porto-Gonçalves (2001, 2008, 2012), que o ato de geografar, como verbo, envolve diferentes *grafias* do mundo, ou seja, práticas distintas de grafar a terra. Mas reivindicamos, aqui, que essas *grafias* diferentes também expressam “mundos” distintos. Por isso, além de pluralizar nosso sufixo, necessário se faz também pluralizar nosso prefixo *Geo(s)*, pois são muitos os “mundos” que essas grafias expressam; daí falarmos em (geo)grafias, quiçá geo(s)grafias.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Carajás: a guerra dos mapas*. Belém: Falangola, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BRANDÃO, Vera Alice. CPT comemora dia estadual da Quebradeira de Coco. *Arquidiocese de Teresina*, Teresina, 27 set. 2016. Notícias. Disponível em: <<https://arquidiocesedeteresina.org.br/2016/09/27/cpt-comemora-dia-estadual-da-quebradeira-de-coco-babacu/>>. Acesso em: 02 set. 2021.
- DELEUZE, Gilles. *O que é filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- DOCUMENTÁRIO Trilhos da vida. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (30 min). Publicado pelo canal RedeSeculo21. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uAtoDrns_zc>. Acesso em: 25 ago. 2021.
- DURAN, Sabrina. ‘Vocês não vão matar o Rio Pindaré como mataram o Rio Doce’. *Rede Brasil Atual*, São Bernardo do Campo, 29 jul. 2017. Cidadania. Disponível em: <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2017/07/voces-nao-vaio-matar-o-rio-pindare-como-mataram-o-rio-doce/>>. Acesso em: 02 set. 2021.
- ENCANTADEIRAS. *Canto e encanto nos babaçuais*: músicas sob domínio popular selecionadas por “As Encantadeiras”. Belém: UFPA, 2014.
- ESCOBAR, Arturo. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru: revista de investigación en cultura y desarrollo*, [S.l.], n. 2, p. 8-29, 2012.
- ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Rosani de Fátima; CARDOSO, Ronny da Silva; SÁ, João Daniel. Os usos e a proteção da floresta pelo povo Kyikatêjê: soberania e autodeterminação. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. *Anais...* Porto Seguro: UFBA, 2008. p. 1-10.
- GARCIA, Uirá Felipe. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. 2010. 447 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- GOLDER ASSOCIATES. *RIMA Projeto Ferro-Carajás S11D*. Canaã dos Carajás: Vale, 2009.

JÕPAIPAIRE, Toprãmre Krôhòkrenhum. *Mẽ ikwỳ tekjê ri*: isso pertence ao meu povo. Marabá: GKNORONHA, 2011.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

LUCCHESI, Fernanda. *Quilombo Santa Rosa dos Pretos*. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

MALHEIRO, Bruno Cezar Pereira. *O que Vale em Carajás?* Geografias de exceção e r-existência pelos caminhos do ferro na Amazônia. 2019. 439 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

MALHEIRO, Bruno Cezar Pereira. Geografias de exceção na Amazônia: grandes projetos de mineração e seus processos de territorialização. *Ciência Geográfica*, Bauru, v. XXIV, p. 1600-1621, jan.-dez. 2020.

MALHEIRO, Bruno Cezar Pereira. Grandes projetos de mineração na Amazônia: o governo bio/necropolítico do território e os processos de territorialização de exceção. *Revista NERA*, Presidente Prudente, v. 24, n. 59, p. 13-35, 2021.

MOLLER, Lais Biasoli. *Novo modo de vida vale a pena*: um estudo sobre pescadores maranhenses. 2011. 100 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

MOTA, Jessica. Para os Awá-Guajá, trem da Vale é o “barulho do terror”. *A Publica*, [S.l.], 28 fev. 2013. Reportagem. Disponível em: <<https://apublica.org/2013/02/awa-guaja-trem-vale-carajas/>>. Acesso em: 02 set. 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Da Geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, Ana Esther; SADER, Emir (Coord.) *La guerra infinita*: hegemonía y terror mundial. Buenos Aires, CLACSO, 2001. p. 217-256.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CECEÑA, Ana Ester (Org.). *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 37-52.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales, 2012.

RICARDO, Carlos (Org.). *Povos indígenas no Brasil*: Sudeste do Pará (Tocantins). São Paulo: CEDI, 1985.

SACK, Robert David. *Human territoriality*: its theory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

VALE. Obras do ramal ferroviário S11D já podem ser iniciadas. *Vale*, [S.l.], 01 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.vale.com/brasil/pt/aboutvale/news/paginas/obras-do-ramal-ferroviario-s11d-ja-podem-ser-iniciadas.aspx>>. Acesso em: 02 set. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os Índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1961.

YOKOI, Marcelo. *Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os outros*. 2014. 175 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

ZANNONI, Claudio. *Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara*. Brasília, DF: CIMI, 1999.

Bruno Cezar Malheiro

Doutor em Geografia pela Universidade Federal Fluminense, mestre em Planejamento do Desenvolvimento pela Universidade Federal do Pará e, também por esta instituição, graduado em Geografia.

Professor efetivo do curso de Educação do Campo da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

BR 230, Km 9, Condomínio Tocantins, Torre 10, Apto. 103, Nova Marabá. CEP: 68507-765. Marabá – Pará – Brasil.

E-mail: malheiro@unifesspa.edu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0324-302>

Recebido para publicação em junho de 2021.
Aprovado para publicação em setembro de 2021