


**“ENTÃO BORA CONSTRUIR O MUTIRÃO PRA MELHORAR A PRODUÇÃO”:
MULHERES, AGROECOLOGIA E TERRITÓRIO NO NORDESTE PARAENSE**

**“SO LET'S WORK TOGETHER TO IMPROVE PRODUCTION”: WOMEN,
AGROECOLOGY, AND TERRITORY IN NORTHEASTERN PARÁ**

**“ENTONCES, MANOS A LA OBRA PARA MEJORAR LA PRODUCCIÓN”: MUJERES,
AGROECOLOGÍA Y TERRITORIO EN EL NORESTE DE PARÁ**

 <https://doi.org/10.56238/arev7n7-376>

Data de submissão: 01/07/2025

Data de publicação: 31/07/2025

Keila de Jesus Pantoja dos Santos
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação
Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)
E-mail: kjpsantos20@gmail.com

Isaac Fonseca Araújo
Doutor em Sociologia e Antropologia
Professor na Rede Municipal de Ensino de Igarapé-Miri-PA
Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)
E-mail: profisaacsonseca@gmail.com

Francinei Bentes Tavares
Doutor em Sociologia
Professor
Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)
E-mail: frankbentes@gmail.com

RESUMO

O trabalho apresenta resultados de pesquisa vivenciada com comunidades camponesas do Baixo Tocantins, na mesorregião nordeste do Pará, entre os anos de 2018 e 2022. Um percurso etnográfico informado, sobretudo, em estudos no campo da ecologia política decolonial permitiu identificar processos de mobilização e ação local pilotados por mulheres a partir de um coletivo de produção agroecológica emergido de uma dinâmica territorial mais ampla. Ao contrário do que ensina a crença no desenvolvimentismo neoextrativista de cuja crítica partimos, o exame das referências empíricas demonstrou que os investimentos das mulheres numa opção agroecológica, por um lado, atualizam a natureza combativa de um campesinato que se reinventa na produção de novos sujeitos sociais e sua incidência na arena pública, por outro, ressignificam a dimensão pedagógica dos movimentos na ação pública territorial que eles articulam, revelando-os como sujeitos educativos da r-existência camponesa. Não obstante, tais dinâmicas restam a exigir um olhar sensível aos novos exercícios de ambientalização e da aprendizagem coletiva que ela proporciona em um contexto marcado por disputas e coexistência de racionalidades.

Palavras-chave: Mulheres. Ação Local. Opção Agroecológica. R-existência Camponesa. Ecologia Política Decolonial.

ABSTRACT

This paper presents the results of research conducted with peasant communities in the Lower Tocantins region, in the northeastern mesoregion of Pará, between 2018 and 2022. An ethnographic approach informed primarily by studies in the field of decolonial political ecology allowed us to identify processes of mobilization and local action led by women within an agroecological production collective emerging from a broader territorial dynamic. Contrary to the teachings of neo-extractivist developmentalism, from which we critique, the examination of empirical references demonstrated that women's investments in an agroecological option, on the one hand, update the combative nature of a peasantry that reinvents itself in the production of new social subjects and its influence in the public arena. On the other, they reframe the pedagogical dimension of the movements in the territorial public action they articulate, revealing them as educational subjects of peasant re-existence. Nevertheless, such dynamics still require a sensitive look at new environmentalization exercises and the collective learning that it provides in a context marked by disputes and coexistence of rationalities.

Keywords: Women. Local Action. Agroecological Option. Peasant R-existence. Decolonial Political Ecology.

RESUMEN

El trabajo presenta los resultados de una investigación realizada con comunidades campesinas del Bajo Tocantins, en la mesorregión noreste de Pará, entre los años 2018 y 2022. Un recorrido etnográfico basado, sobre todo, en estudios en el campo de la ecología política descolonial permitió identificar procesos de movilización y acción local impulsados por mujeres a partir de un colectivo de producción agroecológica surgido de una dinámica territorial más amplia. Contrariamente a lo que enseña la creencia en el desarrollismo neoextractivista, cuya crítica tomamos como punto de partida, el examen de las referencias empíricas demostró que las inversiones de las mujeres en una opción agroecológica, por un lado, actualizan la naturaleza combativa de un campesinado que se reinventa en la producción de nuevos sujetos sociales y su incidencia en la arena pública y, por otro, reinterpretan la dimensión pedagógica de los movimientos en la acción pública territorial que articulan, revelándolos como sujetos educativos de la r-existencia campesina. No obstante, estas dinámicas siguen exigiendo una mirada sensible a los nuevos ejercicios de ambientalización y al aprendizaje colectivo que esta proporciona en un contexto marcado por disputas y la coexistencia de racionalidades.

Palabras clave: Mujeres. Acción Local. Opción Agroecológica. R-existencia Campesina. Ecología Política Decolonial.

1 INTRODUÇÃO

Em trabalhos anteriores construímos um quadro analítico dos processos de mobilização e ação local que marcam a formação de um campesinato combativo na história social e econômica do Baixo Tocantins, no nordeste paraense. A princípio, examinamos a emergência de sujeitos políticos em contexto de ambientalização dos conflitos e das formas de resistência/r-existência cujo conteúdo expressa um sentipensar com a terra e as águas (Araújo; Teisserenc, 2020); depois, investigamos como esses exercícios evoluíram para novos arranjos, constituindo redes sociotécnicas e sociopolíticas no campo da agroecologia e da economia solidária como caminho para um desenvolvimento mais inclusivo e sustentável (Araújo, 2025); concomitantemente, registramos tensionamentos e acordos na arena pública na defesa de uma educação dialógica, multicultural, crítica e emancipadora enquanto fundamento para uma justiça socioambiental (Araújo, 2023).

Neste trabalho, são analisados novos repertórios de saberes e práticas concebidos por mulheres camponesas da região de Camiri, entre os municípios de Igarapé-Miri, Mocajuba e Cametá, no nordeste paraense, integradas a um coletivo de produção agroecológica, parte da mesma dinâmica/rede¹ territorial anteriormente mencionada. A experiência justifica o fato de que, nas últimas quatro décadas, as populações do Baixo Tocantins vivenciaram importantes transformações nos processos de ocupação, uso e gestão da terra, das águas e das florestas lideradas por movimentos cuja incidência na arena pública permitiu uma inovação da ação coletiva enquanto manejo das questões socioambientais no âmbito das lutas camponesas por territórios de vida, no sentido de Enrique Leff (2016).

De um lado, essa dinâmica caracteriza-se pela descontinuidade dos mecanismos que a engendram e da agenda que a justifica na medida em que, constrangida pelos operadores do sistema mundo moderno-colonial, no sentido atribuído por Malheiro, Porto-Gonçalves e Michelotti (2021), exprime-se subordinada às condições de subalternização e encobrimento inerentes ao poder capitalista. De outro, há um conteúdo mobilizatório que se atualiza em processos de ambientalização e politização da ação local, reproduzindo-se em formas novas de participação e engajamento dos sujeitos nos assuntos públicos relativos ao dilema de sua reprodução social.

Na experiência examinada transita-se de um padrão produtivo unifamiliar baseado, sobretudo, na extração da madeira e na agricultura de corte-e-queima para arranjos produtivos multifamiliares em que as relações indivíduo-grupo-ambiente são justificadas pelo discurso agroecológico como base

¹Para compreensão da experiência recomendamos a leitura do artigo *“A gente produz para comer; o excedente que a gente vende...”*: rede(s) de agroecologia como ação pública territorial na Amazônia brasileira, disponível em: <https://periodicoselétronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/25900>.

para uma agricultura sustentável. Para nós, interessa compreender não apenas a dimensão econômica da dinâmica capitaneada pelas mulheres, mas também a sua natureza formativa. Integradas a um movimento-rede, tais mulheres modificam um modelo de produção familiar até então informado numa lógica extrativista ao tempo em que se empoderam enquanto artesãs de uma pedagogia da solidariedade e das lutas sociais (Cabral, 2023) em defesa dos territórios.

A análise compõe-se de três seções, além desta introdução e das considerações finais. Inicialmente, situamos o debate na crítica ao discurso do desenvolvimento enquanto crença a partir de um diálogo com autores do campo da ecologia política decolonial. Seguimos recuperando o problema da ambientalização e da ação local em contexto amazônico situado como conceitos que nos permitem compreender os efeitos da opção agroecológica na produção de territórios. Por fim, dialogamos com os significados atribuídos pelas mulheres aos processos de incidência por elas liderados, tanto do ponto de vista das implicações na produção familiar, quanto da emergência de uma educação em agroecologia na agenda de um movimento territorial.

2 DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO E ECOLOGIA POLÍTICA DECOLONIAL: UMAS NOTAS

O discurso do desenvolvimento informa-se na ideologia do progresso como macronarrativa da economia-mundo que justifica o poder capitalista (Wallerstein, 2001), constituindo-se um monólogo arbitrariamente proferido por agentes situados numa posição Norte-cêntrica². Pouco a pouco, tais agentes arregimentaram seguidores mundo a fora – a exemplo de um *fiel* que se quis orientar pelas doutrinas de sua igreja – em razão de sua posição na geopolítica global e dos instrumentos com que as operam. Otimizados os mecanismos da dominação simbólica que legitimam a exploração/acumulação material (Bourdieu, 2011), produziu-se uma crença, como propõe Gilbert Rist (2002), difundida enquanto condição para certo “modelo” de felicidade.

Arilson Favareto (2007) sugere que a ascensão do racionalismo e do empirismo como formas de pensamento sistematizado marca um “deslizamento semântico com correspondências nos sistemas mentais de interpretação do real, no qual as ideias de evolução e desenvolvimento vão ser assimiladas à ideia de progresso”. Dialogando com Nisbet (1985), Favareto indica uma correspondência com o “ideário inaugurado no Iluminismo, e aprofundado com a Revolução Industrial, de que a evolução se

²Em referência a um *lugar de poder* na formação dos campos, seus agentes, ideias, forças e referências que constituem o Norte Global enquanto posição (e identidade) geopolítica, portanto, na relação com um Sul Global, que não pode ser compreendido em um sentido estritamente geográfico ou territorial, mas como construção da história do colonialismo e do imperialismo – a da violência no contexto de suas relações de alteridade.

converteria naturalmente em progresso, alcançado pelo conhecimento e domínio das forças da natureza” (Favareto, 2007, p. 10).

A ascensão da ideia de progresso marca uma transição: não se teve uma teoria do progresso, mas a passagem da ideia de evolução para a de progresso foi uma espécie de antessala do rapto da ideia de desenvolvimento pela economia, com a redução da evolução ao progresso e deste ao crescimento. Não é gratuito que a ideia de progresso apareça na história no momento de constituição do campo científico, enquanto a ideia de crescimento corresponde ao seu auge, não por acaso com uma ascensão crescente da economia no rol das modernas disciplinas científicas (ibidem).

Resulta desse ideário, conforme propõe Alberto Acosta (2016), a legitimação de um quadro de intervenções, domínio e exploração de territórios em países periféricos por atores econômicos a serviço de nações ditas desenvolvidas. Os primeiros, por vezes, “em um ato de subordinação e submissão, aceitaram este estado de coisas sempre que considerados países em desenvolvimento ou em vias de desenvolvimento; ou seja, sempre que se assumissem como seguidores do mandato recebido”, o que fez avançar uma nova estrutura de dominação e estigma classificador do mundo em pares dicotômicos, tais como desenvolvido-subdesenvolvido, avançado-atrasado, pobre-rico, centro-periferia, entre outros. Aos poucos, “quando os problemas começaram a minar nossa fé no ‘desenvolvimento’ passamos a buscar alternativas”, alterando nomenclaturas que mais parecem subtítulos de uma mesma categoria: “desenvolvimento sustentável, desenvolvimento rural, desenvolvimento endógeno, desenvolvimento com equidade de gênero. Desenvolvimento, em resumo. O conceito de ‘desenvolvimento’, como toda crença, não foi questionado, [quando muito] redefinido” (Acosta, 2016, p. 199).

De uma perspectiva decolonial, Walter Mignolo (2008) retorna a esse conceito e o qualifica como um componente do imaginário da modernidade ocidental cuja semântica, na América do Sul e no Caribe, conferiu-lhe o status de uma ideia-chave “da terceira onda dos planos globais do pós-Segunda Guerra, quando os EUA tomaram a liderança que era da Inglaterra e da França e substituíram a missão de civilização dessas pela sua própria versão de modernização e desenvolvimento”, ficando evidente, “lá pelo fim dos anos sessenta e início dos setenta – com a crise do Estado do Bem-estar (*Welfare State*) –, que ‘desenvolvimento’ era outro termo [de uma retórica] para esconder a reorganização da lógica da colonialidade” (Mignolo, 2008, p. 292-293).

No caso brasileiro, desde a sua condição de Colônia, essa estratégia tem se traduzido em relações de alteridade assentadas no racismo e na escravidão enquanto estruturas de classificação social no processo de re-fundação do país, tal como justificam os estudos de Jessé Souza. Operados, sobretudo, como dispositivos simbólicos de mediação e estigmatização nas lutas de classe estas

estruturas, modernamente reconfiguradas, mantêm-se como colunas de um edifício das formas múltiplas de pobreza e desigualdades em que se forja uma subcidadania a exasperar as contradições da “modernidade periférica” (Souza, 2023).

O componente “desigualdade” é caro para esta leitura uma vez que, sendo uma variável inerente ao modo de produção capitalista, é-o ainda mais nas condições em que se consolidou no Brasil, por incorporar fontes anteriores de domínio e exploração. O estudo de Otávio Velho sobre a relação entre capitalismo de fronteira e campesinato pelo método comparativo mostrou que, “com a quebra dos mecanismos usuais de defesa econômica dos trabalhadores essa característica intensificou-se depois de 1964” na medida em que “o sistema explorou até o limite a possibilidade de acumulação de capital baseada na ‘compressão salarial’ dos trabalhadores” (Velho, 2009, p. 214).

No fundo, são as marcas do colonialismo que estão por toda parte em nosso tecido social. Assim, a América Latina segue com suas “veias abertas” (Galeano, 2021[1970]), com suas “feridas coloniais” (Mignolo, 2007). É isto, sobretudo, o que Jessé Souza evoca em sua obra a partir da experiência brasileira. De fato, são “múltiplas e indeléveis feridas causadas aos nossos povos pela vaga colonialista”, como prefere Frantz Fanon em *Os condenados da Terra* (2022[1961]). Veias abertas por um ideário imperialista que “abandona aqui e ali germes de podridão que implacavelmente temos de detectar e extirpar das nossas terras e das nossas cabeças” (ibidem.). A crítica de Fanon é radical e permanece atualizada, ao menos na sua fundamentação. Ela nos permite pensar na ideia de violência, para além de sua dimensão material, enquanto mecanismo simbólico de distinção e idealização do *outro* como o diferente socialmente produzido. Edward Said (2007) nos empresta um entendimento semelhante ao afirmar que o *Orientalismo* não é “uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teorias e práticas” que dá conta do modo como o Ocidente o criou a partir de narrativas reveladas, por exemplo, em expressões como “lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, lugar de experiências extraordinárias.” (Said, 2007, p. 27). Não só o “criou” como também nele se espelhou para afirmar-se como seu contrário, isto é, da categoria do “eu” civilizado, branco, racional à diferenciação com o “outro” selvagem, de cor, emotivo.

A negação deste quadro passa pela resignificação do lugar e suas culturas como categorias para compreender os processos sociotécnicos e sociopolíticos da reapropriação social dos territórios. Trata-se de reconhecer, primeiro, que um dos aspectos da marginalização do lugar em um determinado pensamento social produzido a partir do Ocidente é “o das consequências que teve no pensar das realidades submetidas historicamente ao colonialismo ocidental”; posteriormente, que o domínio do espaço sobre o lugar, agravado pela globalização, tem operado como “um dispositivo epistemológico

profundo do eurocentrismo na construção da teoria social”. E, finalmente, que o “desaparecimento do lugar” mascara a sua vinculação com a “invisibilidade dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas” (Escobar, 2005, p. 70).

Um caminho interessante é avançar nos fazeres etnográficos, passar do reconhecimento a um conhecimento reinventado pela relação local-global, por exercícios de *glocalização* em que os sentidos subjetivos da ação local questionam uma cultura do mundo, permitindo-se por ela ser questionados; todos se questionam e interseccionam-se em acontecimentos globais e situados, de modo que as práticas e os saberes localmente concebidos tornam-se ocasião de uma crítica aos sistemas de poder e hegemonia que não ignora o fato de que a produção do lugar convive com circuitos modernos de um capital cada dia mais mundializado. *Glocalizar*, pois, é expressão de um saber socioantropológico sensível aos esquemas cognitivos com os quais operam os atores da cena política em um contexto amazônico que passa a exigir maior atenção aos diversos modos de “conhecimento local”, a uma política da territorialização e da territorialidade e às diversas formas de tensionamento e proatividade pedagógica decorrentes da ação dos movimentos sociais sem o menosprezo de temas e agentes estranhos aos territórios, mas que sobre as suas dinâmicas incidem. Exige-se, nesse sentido, questionar quem fala em nome dos territórios? Quem os defende? E, na mesma medida, como estes dialogam com saberes e agenciamentos impostos por uma economia-mundo?

Para avançar nessas questões tornam-se relevantes os modelos da natureza enquanto formas de classificação do mundo em disputa no campo do conhecimento, já que isso diz muito sobre os sentidos da produção e reprodução social, dos riscos, apelos e destinos do existir em territórios; de como os atores em relação negociam modos de vida intolerantes a ameaças e abertos a uma pactuação política em nome de interesses comuns. Se pensarmos, nessa perspectiva, em lugares-territórios como esferas ecológicas e socioambientais públicas poderemos admitir a existência de racionalidades alternativas a um sistema de poder hegemônico passíveis de uma tradução desde o ponto de vista dos sujeitos que as operam. Uma pista é examinar a conduta dos movimentos sociais do campo, das águas e das florestas na medida da sua vinculação a um território de vida. O direito a existir, neste caso, comporta uma dimensão cultural, política e ecológica, isto é, não se encerra nos bens, no acesso a circuitos de comercialização e tecnologias para viabilizar o processo econômico-produtivo, ainda que estes elementos estejam no horizonte de suas estratégias. Significa dizer, em termos especulativos, que estamos diante de uma maneira de coproduzir a vida não necessariamente subordinada às economias de mercado e suas lógicas.

Nesse sentido, as discussões no campo da ecologia política decolonial recomendam prestar atenção nas lutas sociais e estratégias de poder que orientam diferentes modos de reapropriação da

natureza. O que as alimenta? Para Enrique Leff, são as formas de “resistência à desterritorialização dos *habitats*, à pilhagem de recursos naturais e à subjugação das culturas originais por potências coloniais modernas [...], da conquista à geopolítica do desenvolvimento sustentável” (Leff, 2016, p. 343). Por isso “a ecologia política está inscrita na história de submissão e libertação de povos originários do sistema econômico global – desde a interrupção do meio de vida e a catástrofe ecológica [...] até as lutas atuais para reterritorializar os seres culturais e construir o caminho deles à sustentabilidade” (ibidem.). De fato,

Os territórios culturais da América Latina são um patrimônio derivado do legado de culturas ricas e diversas, de saberes originais e tradicionais que remetem às formas ancestrais de ocupação do continente e à formação de seus domínios climático e botânico, abrigado na herança natural de florestas tropicais, savanas, punas, charnecas, manguezais e pântanos; ou seja, na riqueza da diversidade biológica do continente. As populações primitivas que habitaram essas áreas coevoluíram com as dinâmicas do ecossistema de seu território desenvolvendo uma coleção rica de conhecimento que, aliada à sua diversidade biológica, representa um patrimônio histórico das culturas que habitam esses territórios, construídas principalmente em relação – não em oposição – à natureza. Esse patrimônio diversificado do saber dos povos indígenas, de camponeses e de quilombolas, subjugados pela dominação colonial e capitalista, encontra hoje o saber científico que apoia a apropriação tecnoeconômica da natureza (Leff, 2016, p. 345).

O diálogo com esta diversidade de conhecimentos e práticas sociais tem possibilitado à ecologia política consolidar-se como um campo que articula determinada corrente do pensamento crítico com estudos etnográficos e ação política. É nesse movimento epistêmico-político que ela transversaliza territórios do saber e como tal se constitui, erigindo-se desde a denúncia da crise ambiental como expressão da crise de um modo de conhecimento, isto é, de um modo de conceber o mundo em que se produziu o esquecimento do ser e da natureza, portanto, uma crise de civilização produzida entre a ignorância do saber hegemônico e a subalternização das formas de vida que lhe são estranhas. Por outro lado, existe uma relação entre teoria e prática centrada na noção de “sustentabilidade da vida” que impõe à ecologia política lidar com uma questão ontológica e epistemológica, uma vez que se pretende “questionar o pensamento, os paradigmas da ciência e as estratégias de poder do discurso do ‘desenvolvimento sustentável’”, avançando para uma ação-saber de desconstrução das “formas jurídicas, da racionalidade econômica e da lógica do mercado, além do logocentrismo da ciência, como dispositivos de poder no saber inscritos na racionalidade hegemônica da modernidade que abismou nosso mundo insustentável” (Leff 2016, p. 393-394).

Que implicações de sentido a noção de sustentabilidade da vida traz para uma discussão em que as especificidades amazônicas estão no centro da análise pretendida? Eis um convite para retomar o debate sobre “desenvolvimento” a partir daquela que é, talvez, sua versão mais emblemática para os

modos de vida e de produção no Sul global: o desenvolvimentismo extrativista. Eduardo Gudynas (2016) retoma essa questão no contexto da América Latina e sugere um raciocínio interessante. Embora se possa falar em extrativismos convencional e “progressista” – a depender da ação de cada governo – há uma centralidade ascendente do papel do extrativismo nos processos de desenvolvimento adotados pelos Estados nacionais, considerando-se diferentes cenários, variações e intensidade. Em todos, porém, “repetem-se alguns aspectos-chave, como a apropriação da Natureza para alimentar o crescimento econômico e uma ideia de desenvolvimento entendido como progresso material continuado e linear” (Gudynas, 2016, p. 176). O autor opera com a ideia de “transições ao pós-extrativismo” (leia-se: pós-desenvolvimento) ou “transições ao Bem Viver”, ancorando-se no argumento das “alternativas emergentes”. São alternativas que “desafiam a base conceitual do desenvolvimento, seus modos de entender a Natureza e a sociedade, suas instituições e suas defesas discursivas”, por vezes, dispostas a romper “o cerco estabelecido pela racionalidade do desenvolvimento” e avançar em “estratégias radicalmente distintas, não apenas em sua instrumentação, como também em suas bases ideológicas” (p. 181-182).

No contexto das *Amazônias* e suas populações (Porto-Gonçalves, 2019), assistimos a alternativas emergentes vinculadas aos modos originários/tradicionais de sociabilidade e produção que contrariam o paradigma desenvolvimentista e sua base conceitual, reconhecido o fato de que tal ideário referencia um conjunto de políticas governamentais e intervenções de agentes econômicos, já consolidado como linguagem e método de reprodução do sistema-mundo moderno colonial, desde a invenção da Amazônia na emergência da modernidade até as mais recentes formas de exploração da natureza cada dia mais territorializadas, além dos agressivos processos de financeirização da vida, a reprimarização da economia e o erro categórico de certo modelo político em reduzir a noção de inclusão social a um consumismo individualizante. De toda maneira, a crença no desenvolvimento/progresso linear e inescapável tem sido questionada por um *bem viver amazônico* manifesto nas sabedorias e práticas das populações locais, em relações sociais e de produção não subordinadas ao modelo produtivista-extrativista-consumista acompanhadas de exercícios de participação sociopolítica cuja elaboração e conteúdo têm feito emergir aprendizagens importantes para os territórios tradicionais e sua governança. Avancemos no debate sobre essas emergências.

3 POVOS EM MOVIMENTO E R-EXISTÊNCIA: TERRITÓRIOS DA AMBIENTALIZAÇÃO E AÇÃO LOCAL

Na história social da Amazônia uma memória coletiva das formas de resistência/r-existência camponesa permite compreender as estratégias acionadas pelas populações originárias e tradicionais

na construção de um ambientalismo que se ressignifica enquanto movimento sociopolítico e epistêmico. Pierre Teisserenc (2010) situa essa emergência nas lutas engajadas pela reivindicação do direito ao uso da terra e por práticas econômicas e sociais que inauguram um “novo processo de produção” acompanhado da “democratização dos poderes locais e das instituições”, pela “descentralização econômica e administrativa” (Teisserenc, 2010, p. 158). Tal experiência cria condições para uma *ambientalização* dos conflitos na seara dos movimentos sociais, com permanente atualização de seu objeto e sua natureza.

A construção político-pedagógica deste novo ambientalismo social é bastante significativa não só porque permitiu uma renovação dos mecanismos identitários e programáticos que qualificam o conteúdo da participação e o engajamento de atores – o que tem favorecido a produção de arenas públicas como uma experiência de democracia participativa –, mas por ressignificar a análise da ação e dos repertórios de mobilização que ela engendra enquanto instrumentos que possibilitam outras configurações de esfera pública. A ênfase nas dinâmicas territoriais como lugar de compreensão das relações entre atores e do conflito/contrato que elas encerram revelou-se adequada para pensar território como um processo híbrido, multifacetado, marcado por continuidades e descontinuidades na relação sociedade-natureza.

Este modo de pensar o território a partir dos processos que o configuram enquanto ator-rede e, antes disso, do modo como suas referências mobilizam diferentes atores, sugere percursos etnográficos entre os quais a análise da ação local, como ação pública, é emblemática. Trata-se de ação local/coletiva, criadora de dinâmicas territoriais, isto é, forma e substância dos processos de *territorialização*, esta entendida como uma produção social que resulta de “uma hibridação entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura e entre materialidade e ‘idealidade’ numa complexa interação espaço-tempo” (Haesbaert, 2004, p. 79 *apud* Teisserenc, 2010, p. 164). Trata-se, ainda, de relações construídas por atores em processos de apropriação, material e simbólica, de espaços físicos e imaginários cujos ritmos mobilizam dimensões econômicas, políticas e culturais enquanto lugares de produção de suas territorialidades. Estes processos, muitas vezes, assumem a “forma de jogos de alianças ou de redes, práticas objetivas e subjetivas em referência a escalas espaciais diferentes” (p. 163) dotados de maior densidade sempre que o território que os abriga é, ele próprio, objeto de reivindicação coletiva em razão de exigências socioambientais.

Pensem nos atores como grupos sociais em movimento, sujeitos da ação que os identifica e caracteriza. Funda-se uma experiência etnográfica que toma os territórios tradicionais como territórios de vida, integrantes de um conhecimento e um modo de produzir conhecimento de quem o ambientalismo é manifestação historicamente elaborada na medida em que emerge de itinerários

outros, alternativos à compreensão hegemônica de mundo, apontando para uma ética política das relações sociais e das normas sociais do comportamento humano, daí porque se pode dizer que o movimento socioambiental, as lutas sociais e as teorias ambientais possuem um caráter epistêmico-político. Por isso, os territórios a que nos referimos são territórios de saberes, espaços de luta pela existência e reprodução social.

Há, aqui, uma dialética da ação-reflexão, a práxis da ressignificação do agir e do saber como componente de uma pedagogia das lutas sociais e políticas dos povos da Amazônia, desde a crítica aos modelos de desenvolvimento até a capacidade que essa pedagogia demonstra de reelaborar/atualizar os fundamentos da ação coletiva como “manifestação no espaço público por *direitos* daqueles que antes viviam sob a lógica do *favor*” (Porto-Gonçalves, 2019, p. 128) a exigirem o reconhecimento por seus vínculos com a natureza nas disputas pela reapropriação do lugar e seus lugares de identidade e pertencimento. Apreender os significados dessa pedagogia como referência para compreensão dos territórios e seus sentidos compõe a tarefa de descolonizar o saber instrumental adquirido de modo cartesiano – e, de tal forma, descolonizar um determinado imaginário social no qual os povos tradicionais latinoamericanos são (in)valorados como não construtores de conhecimento – enquanto compromisso epistêmico-político de um pensamento socioantropológico que se quer coerente com os valores e sentidos do mundo da vida.

Porto-Gonçalves (2019) nos sugere também isso: que a capacidade de *r-existência* percebida nos modos de viver das populações tradicionais da Amazônia é, antes de tudo, expressão de sua recusa a subordinar-se a um pensamento etnocêntrico totalizante que as pretende invisibilizadas e somente percebidas por uma suposta ausência dada *a priori* – daí a justificação do desenvolvimento: para preencher as “ausências” inerentes a tais sujeitos e conduzi-los ao progresso civilizatório. Em vez da subordinação, os processos de *r-existência* permitem negar o etnocentrismo e construir certa autonomia do saber local – o que em nada despreza o conhecimento científico, tampouco o confronta ou anula, apenas o coloca em posição de diálogo – cujos efeitos comportam uma *politização* das experiências de sociabilidade que colabora para a construção social dos territórios. *R-existir*, portanto, mais do que resultado de lutas para afirmar uma determinada forma de *existência* e das condições que a alimentam, tem sido um aprendizado dotado de significação empírica que confere a essas populações razões objetivas para enfrentamento a um colonialismo cultural e reafirmação de um modo ético de produzir a vida.

Evoca-se esta ideia para sugerir que existe uma *ética da vida* na forma como os povos amazônicos produzem sua existência enquanto tecem relações, coabitam a natureza e celebram o desconhecido. E que, talvez, “isso leve a transgredir a ética implícita na racionalidade econômica e

instrumental que se incorporou no ser humano moderno e que são antitéticas ao propósito da sustentabilidade” (Leff, 2015, p. 449). Há que se dizer, portanto, que o sentido ético da vida atribuído por esses povos é, objetivamente, um caminho para recriar sentidos existenciais;

para que *o sentido volte a ser sentido*, para que a razão se reconecte com a paixão e o pensamento com o sentimento. Para tornar-nos irmãos com-sentidos, solidários de nossos direitos de ser, de ser diferentes, de ser únicos, unidos em nossas especificidades; nunca unificados, homogeneizados, mimetizados, clonados. A ética vem ocupar-se desta titânica tarefa: recriar os sentidos da vida, dar novamente nome às coisas, mobilizar as vontades de poder (não *do* poder) para reabrir os canais ao desejo de vida na torrente da existência humana. A ética da vida é uma ética do ser, de um re-torno ao ser onde se alinham os sentidos da existência, para pensar a sustentabilidade como um devir conduzido pelo caráter do ser (ibidem, p. 447).

Tudo isso levanta o desafio de capturar os sentidos éticos que tais populações conferem à sua maneira de existir, às produções materiais e simbólicas que as caracterizam. Tal modo de dialogar com os povos tradicionais está alinhado com um movimento latinoamericano de renovação das ciências sociais em que se preconiza uma “desobediência política e epistêmica” (Mignolo, 2008, p. 287) sem a qual não passaremos do “domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares” (p. 288). Logo, o desafio de um *desencantamento epistêmico* é parte de um necessário rompimento com a colonialidade do saber, na medida em que

es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial (Quijano, 1992, p. 447).

O que Aníbal Quijano evoca enquanto mudança de mentalidade não contradiz um conjunto de movimentos deflagrados na América Latina nas últimas décadas. Ao contrário, recoloca-se como base teórica para estes movimentos o chamado giro epistemológico que deles se nutre, desde a crítica ao paradigma da modernidade/colonialidade. Uma guinada que, a propósito do que identifica Maristella Svampa, beneficia-se dos aprendizados construídos na convergência de exercícios de resistências e re-existências, a exemplo da maneira como “a dinâmica das lutas socioambientais na América Latina assentou as bases de uma linguagem comum de valoração sobre a territorialidade, que dá conta cada vez mais da confluência inovadora entre matriz indígena-comunitária e o discurso ambientalista” (Svampa, 2016, p. 146-147). Estaria em curso, segundo a autora, um “giro ecoterritorial” como efeito da convergência entre tais lutas e que “vai dando conta do modo como são pensadas e representadas,

sob a perspectiva das resistências coletivas, as atuais lutas socioambientais centradas na defesa da terra e do território” (ibidem.). É no encontro dessas lutas que se produzem os marcos da ação coletiva, isto é, as “estruturas de significação e esquemas de interpretação contestatórios ou alternativos”, ou, pensando com Erving Goffman, os “esquemas de interpretação que capacitam os indivíduos e grupos para localizar, perceber, identificar e nomear os fatos de seu próprio mundo e do mundo em geral” (Goffman, 1991 *apud* Svampa, 2016, p. 148).

Edgardo Lander (2016, p. 245) refere-se aos sujeitos dessas lutas como “povos em movimento e resistência” em face de uma “extraordinária combinação de ameaças, não apenas à democracia, à paz e à dignidade humana, como também à própria vida”. Mas que, em razão disso, produzem “surpreendentes mobilizações em todo o mundo em oposição a esses propósitos e em favor da luta por outro mundo possível”. Na realidade latinoamericana, “as mobilizações e lutas contra as múltiplas modalidades de extrativismo” (ibidem) que se aprofundaram e se radicalizaram nas últimas décadas são uma demonstração dessa conjuntura. No caso brasileiro, as manifestações e resistências assumidas por diversos povos tradicionais, indígenas e movimentos sociais contra a implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte é um fato exemplar. Embora neutralizadas, tais ações revelaram as contradições de um modelo desenvolvimentista, apoiado no saber técnico-científico, a serviço da produção concentrada de riquezas para reprodução do capital. Mais do que as contradições, essas resistências mostram a crise estrutural de um “padrão civilizatório antropocêntrico, monocultural e patriarcal, de crescimento sem fim e de guerra sistemática contra os fatores que tornam possível a vida no planeta” (p. 215). Em que pese o tom exagerado há que se concordar com Lander, guardada a crítica necessária:

A civilização de domínio científico-tecnológico sobre a chamada “Natureza” – que identifica o bem-estar humano com a acumulação de objetos materiais e com o crescimento econômico desmedido, e cuja máxima expressão histórica é o capitalismo – está com os dias contados. Sua dinâmica destrutiva, de mercantilização de todas as dimensões da vida, mina aceleradamente as condições que a tornam possível. A incorporação de novos territórios de exploração, a apropriação do conhecimento de outros e a manipulação dos códigos da vida e da matéria nos aproximam aceleradamente dos limites de um planeta finito. Agora que a humanidade precisa incorporar a diversidade e a multiplicidade de culturas, formas de conhecer, pensar e viver, dentro do conjunto das redes da vida (como alternativa para responder a essa crise civilizatória), paradoxalmente povos e culturas indígenas e camponeses de todo o planeta estão sendo ameaçados pelo avanço inexorável da lógica do processo de acumulação por despossessão (Lander, 2016, p. 216).

Quando dialogamos com comunidades camponesas nos damos conta de que pensar a formação dos seus territórios de vida é, antes de tudo, compreender as condições de uma existência/r-existência que comporta regimes de sociabilidade e interação sociopolítica marcados pela rebeldia, pelo protesto, por lutas engajadas, assim como jogos de interesses e negociações. Pensar essa pedagogia dos

territórios camponeses, enfim, exige dialogar com seus atores, suas referências, com a maneira como elaboram e reelaboram saberes e práticas a partir de desafios concretos, como se reinventam – ou ressignificam – enquanto comunidades de ação. Não basta examiná-las como populações produtoras integradas a uma economia política regional, mas como sujeitos de um território de conhecimento e da ação que caracterizam seus modos de estar no mundo e concebê-lo, de pensar e sentir.

A partir desses elementos, a próxima seção será dedicada à análise de uma experiência de ambientalização e ação local na produção de um território agroecológico enquanto dinâmica que atualiza os sentidos históricos de um campesinato combativo em contexto amazônico.

4 PEDAGOGIA DA SOLIDARIEDADE DO MOVIMENTO AGROECOLÓGICO: A EXPERIÊNCIA DE UM COLETIVO DE MULHERES

A região de Camiri compõe-se de pequenos povoados situados às margens ou próximos à PA-151, depois da Vila de Santa Maria do Icatu, no sentido Igarapé-Miri–Mocajuba, até próximo de Carapajó (de onde se atravessa para a cidade de Cametá), no nordeste paraense, configurando-se como um corredor para atores os mais diversos. Forma-se um pequeno arco nutrido pelo asfalto, cuja rotina tem o fluxo e a liquidez de relações como características, a partir do qual se podem acessar caminhos que levam a unidades camponesas ou a grupos destas, núcleos familiares pouco notados.

Das atividades que mais importam, até o final dos anos 1970, o extrativismo da madeira constituiu-se uma das principais formas de relação entre os moradores e a floresta, impondo-se como elemento estruturante da cena econômica local e parte de uma dinâmica produtiva mais ampla baseada na exploração dos recursos da floresta. Essa paisagem é alterada profundamente a partir do início da década de 1980, quando se assiste ao declínio do regime de corte para atendimento à indústria da madeira e ao fortalecimento de arranjos assentados na pimenta do reino, implicando em importante mudança nos regimes de trabalho e produção econômica que conformavam a vida no povoado.

Identificamos que a emergência de um coletivo de mulheres tem permitido uma reconfiguração do trabalho como relação socioprodutiva. A prática de mutirões, que organiza tal experiência, parece carregar um “pretexto pedagógico”, exprimindo um significado político-formativo representativo da aposta na organização econômica como estratégia do grupo. No interior do sítio B13, núcleo da ação coletiva examinada, a ideia de mutirão sugere um compromisso de escola: pensa-se em mutirão como centro de treinamento, pratica-se mutirão como lugar onde se pode aprender/ensinar/difundir o que as lideranças chamam de “alternativas agroecológicas”. A iniciativa confronta lógicas bastante sedimentadas manifestas em práticas pouco sustentáveis, como a agricultura de corte-e-queima.

O grupo teve início quando, em 2010, Benedita Carvalho, a Bena, chegou ao povoado de Camiri, depois de cumprir, por um longo período, tarefas na gestão do Sindicato de Trabalhadores(a) Rurais de Igarapé-Miri e na FETAGRI-PA. Bena instalou-se como moradora da comunidade ao tempo em que decidiu viver com Edno, seu companheiro. A primeira atitude foi procurar as mulheres, escolhidas mais pela proximidade vicinal do que por relações.

Juntamente com Benedita, outras mulheres tornaram-se articuladoras de ações locais, respondendo por uma dinâmica tão produtiva quanto política. A prática de mutirões, enquanto experiência-saber resultante, sobretudo, das relações de parentesco e vizinhança, é elemento fundante da sociabilidade camponesa que se expressa na ação do coletivo. É, como sabido, anterior a este e o transcende, uma vez que suas raízes se apoiam em conhecimentos ancestrais/históricos reapropriados por uma matriz indígena-comunitária em que se manifestam as especificidades dos modos de vida das populações tradicionais da Amazônia.

O sítio tornou-se uma espécie de “laboratório-oficina”, prolongando a estrutura dos quintais manejados no âmbito familiar. Algumas unidades os têm chamado “quintais produtivos”, outras os nomeiam “quintais agroecológicos”. Referem-se a um padrão que tem sido perseguido pelo projeto com suporte técnico de ONG’s e universidades. Na relação agricultores/*experts*, produziu-se certo entendimento de que um “tipo-ideal” dessa unidade de produção camponesa deve caracterizar-se por, pelo menos, algumas das seguintes condições: 1) apreço à sociobiodiversidade como valor que rege o processo produtivo, 2) uso de técnicas de base agroecológica, 3) rotina de trabalho operada, fundamentalmente, pelo núcleo familiar, 4) incentivo ao engajamento dos agricultores em ações e movimentos pela defesa dos territórios e seus direitos, por uma “cidadania” no campo, entre o direito à soberania alimentar e nutricional e o respeito às formas de conceber a vida e o mundo, de estar no mundo e dotá-lo de sentidos que caracterizam a existência dos sujeitos.

A noção de território e sustentabilidade passa a ser evocada pelas mulheres como discurso de convencimento sobre a importância do grupo, suas ações e aprendizados. Pouco a pouco um sentimento de pertencimento toma forma, questionando o modelo urbano-industrial orientado pela dinâmica dos grandes mercados.

Comecei a chamar as mulheres pro sítio. E aí a FASE veio, depois nós envolvemos elas na caderneta [agroecológica] e dissemos: então bora construir o mutirão pra melhorar a produção, e aí nós construímos os SAF’s [Sistemas Agroflorestais], fazíamos mutirão toda quarta-feira, cada semana íamos pra uma propriedade... E o que mais me emociona, hoje, é quando a família diz “olha, eu tenho maxixe o tempo inteiro, eu tenho melancia, tenho muita macaxeira” e que começamos a plantar na terra sem queimar, porque só era plantado mandioca na terra queimada. (Gonçalves, B. C, julho de 2022).

Lá a gente produz pimenta do reino, cacau, açaí, mandioca, macaxeira, hortaliças; a gente trabalha no que é da gente, lá no grupo “plantando resistência” sempre que tem mutirão, e aqui no grupo [comunidade] Santo Antônio. A gente já morou muito no Porto Grande, agora eu não me adapto na Vila, eu não me acostumo nem na Vila, nem na cidade. Aqui é tranquilo, porque a gente tá plantando, a gente tá criando, a gente come do que a gente planta, sem agrotóxico, tudo orgânico, saudável (Corrêa, M., julho de 2022).

A denúncia de uma dinâmica secular de extração da madeira é, aqui, expressão do conflito enquanto elemento da produção cultural do território. Por outro lado, o reposicionamento das mulheres na cena local como resultado dos processos de engajamento e formação a que tiveram acesso evidencia um confronto de saberes e concepções de vida que desinvisibiliza as disputas pelo controle e gestão dos recursos territoriais. Uma mudança na estratégia política e no discurso que a legitima é anunciada para defender os interesses do grupo em diálogo/confronto com um pensamento a informar práticas insustentáveis: do fogo, da monocultura, da insegurança alimentar, do esvaziamento do significado de pertencimento e da participação como exercício de democracia e governança territorial.

Trata-se de uma mudança que aos poucos passa a considerar a importância da sociobiodiversidade (“começamos a plantar na terra sem queimar”), do trabalho associado (“fazíamos mutirão toda quarta-feira, cada semana numa propriedade”) e da organização social e política (“a gente trabalha no da gente, lá no grupo e aqui na comunidade”) como elementos da reprodução camponesa. Nota-se uma satisfação no ensaio para a transição ecológica iniciada pelo coletivo. Uma agricultora nos levou até seu lote para mostrar o SAF (sistema agroflorestal) ao qual tem se dedicado desde que passou a integrar o grupo e suas formações (Imagens 1-2).

Imagens 1-2: Galinheiro agroecológico e criação de porcos



Foto: Araújo, I.F., 2022

Na imagem abaixo, produzida no mesmo lote, culturas de ciclo temporário (abacaxi, por exemplo) são introduzidas em consórcio com outras de ciclo mais longo (caso do açaí), somando-se aos pequenos animais para composição de um SAF. Ampliam-se as estratégias de produção nas unidades familiares com a incidência do Grupo.

Imagem 3: A tentativa de compor um sistema baseado na diversidade produtiva



Foto/Fonte: Araújo, I. F., 2022

Em outro lote, ao lado de um galinheiro, investiu-se na criação de peixe, destinado, basicamente, à segurança alimentar e nutricional das famílias. Depois do tanque, numa área relativamente pequena, observa-se uma diversidade de espécies frutíferas: banana, abacaxi, coco, pupunha, açaí e urucum. Por falta de recursos financeiros, a área cultivada ainda é pequena, mas o comportamento é verificado noutras unidades, o que justifica a transição de um regime assentado no uso do fogo, na monocultura da mandioca para uma proposta que valoriza a sociobiodiversidade em base agroecológica.

Imagens 4-5 – Outras evidências de uma sociobiodiversidade



Foto: Araújo, I.F., 2022

Para nós, o que de fato se altera é a forma como os sujeitos humanos se relacionam com a terra e seus recursos; como estes são concebidos e quais significados adquirem. Como indicado por Caporal e Costabeber (2004, p. 12), há um “processo de mudança nas formas de manejo dos agroecossistemas” desde quando as mulheres assumem como meta a “passagem de um modelo agroquímico de produção [...] a estilos de agriculturas que incorporam princípios e tecnologias de base ecológica”. Emerge, pois, uma dinâmica de produção de existência compartilhada, ou de uma r-existência aquecida por gestos de solidariedade e cooperação. Forja-se um compromisso – frágil e inconcluso – a sugerir um “mínimo convergente” que se revela na reivindicação pelo direito de habitar um território cujo desenho transita da dimensão do real conquistado como consequência da participação à esfera do sonho, do futuro como conquista.

Esse mínimo convergente revelou-se possível não porque um conjunto de teorias e a retórica do “desenvolvimento sustentável” ensejaram uma condição assumida como referência e meta a ser alcançada. Isto, quando muito, tem favorecido o questionamento e o protesto face às implicações das estruturas econômicas e de poder no cotidiano das comunidades. Por vezes, é a experiência mesma de sociabilidade e convivialidade que, questionada na sua conformação ao paradigma neoextrativista por novas formas de participação, torna-se ocasião de aprendizado que recupera – e reelabora – a noção de *comum*, de bens comuns finitos e, por isso, estratégicos, porque informada numa razão prática que convoca os sujeitos à cena política e cultural em que se atualizam as exigências e os interesses dos grupos sociais.

Para os sujeitos da ação coletiva, os valores que ela adquire são de natureza formativa, geram consciência e engajamento. Logo, a vivência de uma solidariedade econômica (Singer, 2002) que aí se desenvolve gera sujeitos educativos que passam a integrar um campo específico na educação e nos movimentos sociais do campo (Arroyo, 1999). Um fato interessante para compreender essa realidade é o modo como esses movimentos ritualizam a experiência vivida, transformando-a em memória e celebração. Trataremos desse aspecto na seção seguinte a fim de justificar o valor pedagógico da experiência que examinamos.

5 A RITUALIZAÇÃO DAS LUTAS CAMPONESAS NA AÇÃO EDUCADORA DO MOVIMENTO AGROECOLÓGICO

Para as considerações aqui oferecidas, recorreremos ao conteúdo de um encontro promovido por coletivos de mulheres do campo da agroecologia, entre os dias 27 e 28 de junho de 2022, no centro comunitário de Santo Antônio/Camiri. Compreendemos esse fato político como um “ritual”, no sentido de Mariza Peirano (2002, p. 08), para quem, “rituais e eventos críticos de uma sociedade

ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que já é usual nela; se há uma coerência na vida social, então o tipo de análise que se aplica a rituais também serve a eventos”. Dizemos isto depois de observar certa regularidade na “liturgia” dos eventos públicos assumidos por nossas interlocutoras, do pondo de vista da estrutura, dos esquemas pedagógicos e da linguagem. Esta, sobretudo, nos permite concluir que pensar os rituais é tratar da ação social que o abriga. Por vezes,

Quer a comunicação se faça por intermédio de palavras ou de atos, ela difere quanto ao meio, mas não minimiza o objetivo da ação nem sua eficácia. A linguagem é parte da cultura; também é possível agir e fazer pelo uso de palavras. Em outros termos, a fala é um ato de sociedade tanto quanto o ritual (Peirano, 2002, p. 08).

O evento permitiu a culminância de vivências produtivas e processos de mobilização, articulação e planejamento da ação política de grupos de mulheres no contexto de um movimento agroecológico territorial. Para o encontro deslocaram-se lideranças dos municípios de Limoeiro do Ajuru, Oeiras do Pará, Cametá, Mocajuba, Baião e Igarapé-Miri, além de convidados de “mediadores”. Ao tempo em que se pautava o desafio de um planejamento regional para uma ação em rede, encerravam-se as atividades vinculadas ao projeto Empreender Delas, destinado à inclusão produtiva e autonomia econômica de mulheres, com recursos de emenda do então Senador Paulo Rocha (PT-PA) geridos pela Secretaria de Estado de Cultura do Pará (SECULT-PA) e execução pelo Centro de Estudos e Assessoria (CEA), no âmbito da estratégia de fortalecimento do movimento Comunidades Amazônicas. Cerca de 40 pessoas participaram do evento.

Benedita Carvalho acolheu os participantes como articuladora do evento. Ocupara esse lugar pela condição de mobilizadora do Empreender Delas mais do que pela tarefa de sediar o evento confiada a seu grupo e comunidade. Um “café solidário” contribuiu para que as pessoas se acolhessem umas às outras, envolvidas num clima de reencontro pós-pandemia. Cumprida a rotina de abertura (boas-vindas, oração, saudações...) iniciou-se o encontro por uma “dinâmica” de apresentação cujo conteúdo contribuiria com a introdução dos temas e questões propostos.

Cada pessoa foi convidada a dizer seu nome, o município de onde vinha e o coletivo ou organização que representava, finalizando com um gesto de acolhida a outro/a participante. Quem se apresentava despidia-se com uma declaração de expectativa quanto ao resultado do encontro, depois do que passaria a bola a quem se dispunha a continuar o gesto. A expressão era esta mesma: passar a bola adiante, o que impunha um compromisso compartilhado de não a deixar cair. A ideia é simples, mas significativa: para além das credenciais, o que qualificava a apresentação era 1) a vocalização do que trouxe cada sujeito ao evento – e do que este trouxe para oferecer ao movimento – e 2) a assinatura de um acordo simbolizado na bola ou no gesto de entregá-la a quem se integra ao coletivo.

Assistimos a dinâmicas como esta noutras ocasiões. E havia particularidades em cada uma delas. Mas, neste caso, a intenção comunicativa e seu efeito semântico tendem a sugerir uma “pilotagem ideológica”, um convite ao engajamento com o cuidado de fazer do ato político uma vivência formativa. Isto quer nos indicar, talvez, que um primeiro sentido da ação expresso no discurso ritualizado é a busca de um sujeito informado nos referenciais de uma educação à maneira de Paulo Freire (1974) – como se “o que te traz aqui?” estivesse acompanhado do “tens consciência da tua condição social e da tua condição de sujeito?” –, capaz de questionar o mundo desde o seu lugar de intervenção, questionando-se a si mesmo enquanto “facilitador/a” dos processos de mobilização e politização (“qual tua expectativa quanto ao resultado da ação que integras?”).

Um segundo aspecto trata da função apelativa da linguagem que caracteriza a maneira como o exercício do convencimento é compartilhado pelos que passam a integrar o ambiente enquanto possibilidade de adesão a um projeto mais amplo, ensejando a construção de uma “base social” que aos poucos vai compartilhar símbolos objetivados e dispositivos retóricos operados pelo movimento. A consequência mais imediata será a assinatura de um compromisso em favor dos interesses que, naquela ação e contexto, precipitaram a presença dos coletivos no fórum público. Significa dizer que os processos de ritualização do ato político e, por conseguinte, do discurso de justificação do arranjo territorial a que ele serve, para além da especificidade cognitiva instrumentalizadora do ato educativo, qualificam-se por uma intencionalidade arregimentadora das vozes de resistência do território e legitimação das organizações camponesas.

A dimensão do projeto, do sonho antecede e supera a semântica do sacrifício e da angústia social que se materializa no protesto e na denúncia de uma conjuntura marcada pela negação de direitos, embora esses dois elementos se completem na experiência do evento. Tal dimensão é constantemente evocada e reproduzida, transversalizando o conjunto de atividades propostas. Nos cantos que se alternavam nos intervalos da dinâmica, por exemplo, a atenção àquele primeiro elemento era gesto que se notabilizava, por vezes, representativo da linguagem adotada pelos sujeitos do movimento. Um desses cantos diz:

**Pra mudar a sociedade do jeito que a gente quer
Participando sem medo de ser Mulher (bis)**

Por que a luta não é só dos companheiros
Participando sem medo de ser mulher
Pisando firme sem medir nenhum segredo
Participando sem medo de ser mulher.

Pois sem mulher a luta vai pela metade

Participando sem medo de ser mulher
Fortalecendo os movimentos populares
Participando sem medo de ser mulher.

Na aliança operária camponesa
Participando sem medo de ser mulher
Pois a vitória vai ser nossa com certeza
Participando sem medo de ser mulher.

Zé Pinto (Sem Medo de Ser Mulher)

Busca-se a reconstrução de um “discurso dos subalternizados”, incorporando-o aos repertórios de fala como linguagem *em uso*, narrativas dos povos da terra para desconstruir a univocidade do sujeito moderno/individual a partir de uma contra-escrita na qual os saberes da floresta sejam percebidos como um deslocamento epistemológico que os afirma enquanto conhecimento alternativo, próximo do que foi apontado por Renata Duarte (2017). Isto, porém, não poderá ser feito ignorando-se o papel da mulher: há que se produzir na estrutura da sociedade do machismo e do patriarcado uma tensão que qualifique o espaço de debate dos assuntos públicos com a contribuição das mulheres, recuperando, como grande tarefa, a utopia perdida: mudar/transformar a sociedade “do jeito que a gente quer”.

A defesa da terra e dos direitos que se impõem à tarefa de habitá-la como uma experiência civilizatória é sempre sublinhada nos instantes em que se vocaliza o discurso de resistência. Neste outro canto, o tema da educação é preposto da cidadania e se caracteriza como símbolo da luta camponesa. Reivindicá-la passa a ser uma prioridade na agenda das organizações, um substantivo na memória social enquanto direito cujo acesso é condição para a permanência das famílias no campo e fundamento de sua dignidade.

Não vou sair do campo
Pra poder ir pra escola
Educação do campo
É direito e não esmola (2x)

O povo camponês
O homem e a mulher
O negro quilombola
Com seu canto de afoxé
Ticuna, Caeté
Castanheiros, seringueiros
Pescadores e posseiros
Com certeza estão de pé

Cultura e produção
Sujeitos da cultura
A nossa agricultura
Pro bem da população
Construir uma nação
Construir soberania
Pra viver o novo dia
Com mais humanização

Quem vive da floresta
Dos rios e dos mares
De todos os lugares
Onde o sol faz uma fresta
Quem a sua força empresta
Nos quilombos nas aldeias
E quem na terra semeia
Venha aqui fazer a festa.

Gilvan Santos (Não Vou Sair do Campo)

Reelabora-se um traço comum nas construções narrativas, qual seja, a consciência reparadora das condições que impuseram sofrimento às unidades camponesas – sobretudo o constrangimento de ter que sair do campo para acessar direitos básicos, como a escola. Ao lado disso, afirma-se a existência de uma comunidade de sujeitos culturais que se particularizam por uma forma de viver e produzir consubstanciada na relação com a terra ou na maneira como tais sujeitos se tornam seus cultivadores. Outra vez, a esfera do sonho segue orientando a produção da linguagem enquanto prática social desde o anúncio, vocalizado no modo infinitivo (ou na sua infinitude), de que o que se quer é construir *soberania/prá viver um novo dia*.

Outros elementos da esfera simbólica integram o processo de ritualização. O apelo ao sagrado – ou a legitimidade conferida ao lugar do sagrado enquanto dimensão valorativa da imagem que se quer atribuir ao evento público – é, entre tais componentes, expressão de uma ancoragem moral (ou moralizadora) dos repertórios de lamento e proposições pelos quais se vocalizam os interesses dos sujeitos. Atribui-se um valor de celebração ao encontro, conferindo-lhe, a um só tempo, “atributo sacrificial” e “ideia de missão”.

Como noutros eventos notamos que o uso de determinados recursos e símbolos, desde o modo como são dispostos no ambiente ou como o referenciam, configuram uma espécie de “altar” (Imagem 6) cuja significação é dada pela imagem-vivência para a qual ele contribui com forte carga subjetiva. Para além de um aspecto no conjunto de peças que compõem a ambientação é oferecido a essa imagem

um elogio pelo que representa na produção dos coletivos ao tempo em que, ela mesma, media a relação dos sujeitos com a esfera do sagrado, já que o evento tem, também, uma “função litúrgica”.

Imagem 6 – “Altar” do fórum-celebração dos coletivos de mulheres.



Foto/Fonte: Araújo, I. F., 2022.

Notemos a diversidade de elementos que se oferecem: 1) plantas e frutos, para marcar uma lógica produtiva que contraria o modelo agroexportador; 2) peças de artesanato a base de sementes, fibras e outros recursos da terra sugerem um sistema de saberes que emergem, notadamente, da experiência do trabalho, compondo tradições e costumes passíveis de “transmissão”; 3) livros, para indicar a produção de “referencial alternativo” em diálogo com uma base técnico-científica sensível ao patrimônio de conhecimentos das populações locais; 4) uma bandeira, finalmente, quer homenagear as lutas assumidas pelas organizações camponesas nas tensões que ambientam a arena pública.

A imagem do “altar”, de um lado, lembra o sacrifício historicamente imposto aos povos da terra, por conseguinte, a dor e o sofrimento que dele derivam, tal como na liturgia católica, por exemplo, em que a mesa (altar) da eucaristia lembra – ou atualiza – o sacrifício de Cristo. É esta a “dimensão sacrificial” que se atribui ao encontro enquanto memória das travessias (e afogamentos) que eternizam os percursos existenciais dos sujeitos subalternizados. De outro lado, o “altar” dos coletivos quer sugerir um lugar de convergências e aprendizados que os “ensinam” e os “enviam” para outras ações, lembrando, novamente, a “mesa da palavra” – do “ensino” e do “envio” – que no culto religioso se confunde com o altar da eucaristia. Por fim, é de um lugar de oferta que se trata: do trabalho e dos frutos, de uma opção de convivência com/na natureza e dos saberes que aí se reproduzem.

O modo como o ambiente formativo é concebido e um conjunto de gestos que derivam dessa opção pedagógica também colaboram para criar um efeito de sentido na imagem-vivência das formas ritualizadas. Entre a organização do espaço em modo circular e os papéis atribuídos aos “mediadores”, incluindo as escolhas de fala, didática e conteúdo, caminha-se para uma tentativa-erro que contraria o modelo de educação formal em vigor nas escolas rurais. Nestas, como sabemos, predomina 1) um modo hierarquizado de regência do ensino, avaliação e gestão da aprendizagem, 2) a ênfase no estímulo individual, em detrimento do esforço coletivo, e na resposta, em vez da pergunta, da criticidade e do diálogo/confronto de perspectivas enquanto caminhos para construção do conhecimento sistematizado, 3) uma pauta de conteúdos de base fenomenológica e generalista, 4) pouca integração teoria-prática e 5) um quase divórcio entre o que se trabalha nas escolas e as aspirações dos estudantes num contexto sociocultural, político e produtivo que os desafia, entre outras contradições.

Nesse sentido, a função pública do evento se manifesta no exercício do aprender ensinando e do ensinar aprendendo, revelando coletivos que pouco a pouco se firmam como sujeitos de uma proposta *outra* de educação, por vezes contestadora do paradigma da racionalização do saber e do treino de “competências” instrumentalizadas, em grande medida, a serviço dos mercados. Em que pese os avanços do ponto de vista tecnológico e da modernização dos processos de produção econômica, não se pode negar que as matrizes a partir das quais tal modelo é engendrado têm produzido encobrimentos/silenciamentos, no sentido dusseliano da expressão (Dussel, 1993), que inviabilizam as formas do protesto, do questionamento e da participação enquanto conduta ética e política.

A “ação educadora” do movimento passa a funcionar não apenas como contestadora de um padrão cultural que ignora a diversidade de saberes e modos de vida tradicionais, mas, sobretudo, como possibilidade de uma experiência na qual se reinventam relações de alteridade e se reconhece a pluriversalidade como marca do gênero humano. Aproxima-se aqui de uma proposta decolonial de educação popular na medida em que, como propõe Catherine Walsh (2009), citada por Albert Cordeiro (2021), há nessa perspectiva a intenção de “transgredir, deslocar e incidir na negação ontológica, epistêmica e cosmogônico-espiritual que foi, e é, estratégia, fim e resultado do poder da colonialidade” (Walsh, 2009, p. 27 *apud* Cordeiro, 2021, p. 217).

Sublinhadas as suas contradições há que se reconhecer nas práticas e narrativas cujo caráter alternativo o fórum busca afirmar um esforço para formar grupos sociais em desvantagem no campo econômico e político a fim de que, conscientes de seus dilemas e possibilidades, permitam-se questionar/transgredir as lógicas da dominação, do encobrimento e da expropriação que se

reproduzem entre as condições de reprodução da colonialidade. Expõe-se, portanto, um caminhar noutra horizontal, a saber: de uma educação humanizadora, crítica e contextualizada na qual se formam homens e mulheres livres, proativos, amorosos, solidários, em princípio, comprometidos com a defesa da justiça social, dos direitos humanos e dos direitos da natureza.

Assim, os elementos e gestos examinados – que não se esgotam nesses registros – exprimem uma ritualização das lutas, nela percebida a dimensão do protesto, das perdas e da reivindicação como vivência-método que atualiza as formas de existência camponesa. Tal comportamento, entretanto, tende a constituir-se num processo de reificação do espaço-tempo de sofrimento social enquanto discurso vitimizado, à medida que se congelam as narrativas sobre as situações de dominação, o que impediria perceber/pensar as transformações e reconfigurações em contextos situados.

O modo de produção dessa pedagogia atualiza a forma como os sujeitos incidem na arena pública à razão do efeito que esta exerce na experiência pedagógica, entre objetivações, imprevistos e surpresas. Por conseguinte, os processos de engajamento que dela se alimentam exprimem um desejo de *demandar* que não se esgota, a denúncia de um passivo social nunca preenchido, “categorizando” o debate público a partir de duas questões assistidas em tom de lamento: crítica à promessa e atualização da agenda dos direitos. Critica-se a promessa de desenvolvimento que não se cumpriu, reivindicam-se os direitos não entregues. A função do discurso é, portanto, reparadora; sua forma, reificada. Nisto reside a possibilidade de congelamento de uma retórica que cria, por estratégia ou efeito semântico, a imagem do “subalternizado vítima do sistema”, como se sua conduta ou militância não estivessem em relação/convivência com diferentes mecanismos de dominação.

Esse quadro, entretanto, não inviabiliza a possibilidade de o movimento perceber-se e ser percebido como um *sujeito pedagógico*, no sentido dado por Roseli Caldart (2004), não o invisibiliza enquanto produtor de cultura, de um conhecimento *outro* manifesto no modo como opera, concebe e ressignifica os espaços de sua incidência. A análise das ações coletivas que marcam suas trajetórias e das narrativas operadas – ou manipuladas – para justificar/legitimar seu *modus operandi* é reveladora de uma intencionalidade epistêmica, porquanto política, ideológica e cultural, concebida desde a ambientalização das lutas e dos conflitos/acordos produzidos nas interseções que a configuram.

Assistimos, portanto, a um processo de constituição de sujeitos que, na tarefa da formação política assumida na ocasião do movimento, passam a influenciar a materialização de um determinado modo de produção da vida, tornando-se, como propõe Miguel Arroyo (1991), coautores de uma *pedagogia da produção de sujeitos sociais*. Com isso, os coletivos estão nos dizendo que, ao se articularem em torno de um movimento agroecológico, como é o caso, adotam-no como matriz de saberes e práticas sociais atravessados por e em diálogo com as referências da colonialidade, daí

porque o chamamos sujeito educativo, quer dizer, portador de um princípio educativo que o torna referência para a concepção de ação vivenciada pelos atores locais na experiência de *ser* movimento ou de *fazer-se* um nome próprio: *coletivo de mulheres agroecológicas*. Não obstante, é preciso considerar, em trabalhos posteriores, como a realidade circundante condiciona a prática educativa dos grupos, mas perder de vista a dimensão educativa na dinâmica mesma dos coletivos e de suas formas de condicionamento.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Processos de transição nos modelos de agricultura familiar são representativos de uma habilidade social construída nas experiências de campesinato no Brasil. No caso das mulheres de Camiri, o questionamento a um paradigma econômico baseado na exploração dos recursos da floresta sob a lógica da dominação capitalista parece adquirir um duplo sentido para o coletivo e seu campo de incidência: recusa ao modelo extrativista e à racionalidade que o sustenta e aposta na agroecologia como caminho para uma produção sustentável.

Tal exercício cria novas formas de relações sociais e de produção mais sensíveis às exigências socioambientais que marcam as microeconomias de base comunitária, desafiando os modelos tradicionais de gestão das unidades produtivas e a governança territorial. Com efeito, esse quadro de inovações nos repertórios de ações coletivas convive com um padrão desenvolvimentista que opera sobre/com a região a partir de investimentos cuja execução atualiza o paradigma urbano-industrial da racionalização imposta pelo globalismo econômico em escala local. Fato exemplar são os sistemas de monocultura viabilizados, inclusive, a partir de novas práticas de expropriação de áreas tradicionalmente ocupadas.

Nos últimos anos, especialmente, assistimos a uma ofensiva³ operada por agentes econômicos que se encerra, seja na compra de terras de pequenos produtores para implantação de empreendimentos agrícolas destinados ao fornecimento de matéria-prima aos mercados de *commodities*, desde o município de Baião até Barcarena pelo eixo da rodovia PA-151, seja na ocupação violenta de territórios tradicionais por grandes projetos, tal como se pretendia (e se pretende) com o Terminal Portuário de Uso Privado da Cargill, em Abaetetuba (Azevedo; Lima, 2022), seja, ainda, na esteira de megaprojetos narrados de modo ufanista como vanguarda para o “progresso inadiável”, a exemplo da Hidrovia Araguaia-Tocantins (Silva, 2019), escancarando-se, em todos os casos, a apropriação de aparelhos e políticas governamentais pelo capital internacional.

³A análise dos elementos que compõem essa conjuntura é objeto de outro artigo, a ser publicado em breve.

Esse cenário é relevante na medida em que desinvisibiliza os efeitos de um “novo extrativismo progressista na América do Sul” funcional à globalização comercial-financeira, conforme Eduardo Gudynas (2012) tem denunciado. Por vezes, a aceitação dessa dinâmica impõe aos países sul-americanos uma posição ainda mais periférica e subalternizada na geopolítica econômico-financeira mundial, que passam a depender de intermediários comerciais e fluxos de capitais em que as decisões domésticas ficam atreladas às oportunidades da globalização, agravados por uma competição interna para atrair investimentos estrangeiros (Gudynas, 2012, p. 307).

Nesse sentido, o conteúdo da ação examinada é sintomático de uma expertise elaborada, entre conflitos e negociações, no campo das lutas por direitos coletivos, a começar pelo direito a um território em que as condições para existir estão orientadas por critérios de sustentabilidade e justiça social. Do ponto de vista analítico, portanto, as estratégias acionadas pelas mulheres, além de atualizarem as formas da r-existência camponesa na reapropriação de territórios de vida, acentuam o valor epistêmico-político da ação dos movimentos agroecológicos na convivência com os modelos de produção tipicamente capitalistas.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. In: SOUSA, C. M., org. Um convite à utopia [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2016. Um convite à utopia collection, vol. 1, pp. 203-233.

ARAÚJO, Isaac Fonseca e TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino. Anilzinho: margens de um rio amazônico tocantino levantam-se em “repique” social. In. TEISSERENC, Pierre; TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino e ROCHA, Gilberto de Miranda (Orgs.). Gestão da água: desafios sociopolíticos e sociotécnicos na Amazônia e no Nordeste brasileiros. Belém: NUMA/UFPA, 2020.

ARAÚJO, Isaac Fonseca. “A gente produz para comer, o excedente que a gente vende...”: rede(s) de agroecologia como ação pública territorial na Amazônia brasileira. Rev. Pós Ciênc. Soc., São Luís, v. 22, n. 1, p. 59-84, jan/abr. 2025.

ARAÚJO, Isaac Fonseca. Epistemologias do Quilombo: a emergência de uma pedagogia decolonial em territórios quilombolas na Amazônia brasileira. Revista Educação e Emancipação, São Luís, v. 16, n. 3, set./dez. 2023.

ARROYO, Miguel G. Revendo os vínculos entre trabalho e educação: elementos materiais da formação humana. In. SILVA, Tomaz Tadeu da. Trabalho, educação e prática social. Por uma teoria da formação humana. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

ARROYO, Miguel Gonzalez; FERNANDES, Bernardo Mançano. A educação básica e o movimento social do campo. Brasília (DF): Articulação Nacional por uma Educação Básica do Campo, 1999. Coleção Por uma Educação Básica do Campo, nº. 02.

AZEVEDO, Ademir Bitencourt; LIMA, Walter Chile. Porto da Cargill em Abaetetuba (PA) é nova Espada de Dâmocles na Amazônia. Amazônia Latitude: ISSN 2692-7446 (print) | ISSN 2692-7462 (Online), janeiro de 2022.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Tradução Plínio Dentzien. – Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução Fernando Tomaz. Portugal: Edições 70, 2011.

CABRAL, Cristiano Apolucena. Pedagogia da solidariedade: Trabalho e educação camponeses para além do capital. São Paulo: Paco Editorial, 2023.

CALDART, Roseli Salete. Pedagogia do Movimento Sem Terra. 3. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

CORDEIRO, Albert Alan de Sousa. "Por que você ainda fica falando sobre isso?": um estudo decolonial da relação entre educação escolar e cultura popular na Amazônia brasileira. Tese. 272f. (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2021.

DUARTE, Claudia Renata. Do entre-lugar ao pensamento de fronteiras: caminhos da narrativa contemporânea. Tese (Doutorado em Literatura – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura), Florianópolis-SC, 2017.

DUSSEL, Enrique. O encobrimento do outro. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. Lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FAVARETO, Arilson. Paradigmas do desenvolvimento rural em questão. São Paulo: Ed. Iglu/Fapesp, 2007.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1974.

GALEANO, Eduardo. As veias abertas da América Latina. Tradução de Sergio Faraco, Porto Alegre, RS: L&PM, 2021.

GUDYNAS, Eduardo. O novo extrativismo progressista na América do Sul: teses sobre um velho problema sob novas expressões. In. LÉNA, PHILIPPE E NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (Orgs). Enfrentando os limites do crescimento. Sustentabilidade, decrescimento e prosperidade. Rio de Janeiro: Garamond e IRD, 2012.

GUDYNAS, Eduardo. Transições ao pós-extrativismo Sentidos, opções e âmbitos. In. DILGER, G; LANG, M. FILHO, J. (Org). Descolonizar O Imaginário: Debates Sobre Pós-Extrativismo E Alternativas Ao Desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa De Luxemburgo, 2016.

LANDER, Edgardo. Com o tempo contado Crise civilizatória, limites do planeta, ataques à democracia e povos em resistência. In. Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Orgs.). São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

LEFF, Henrique. A Aposta pela Vida: Imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul. Tradução de João Batista Kreuch; revisão técnica de Carlos Walter Porto Gonçalves. – Petrópolis(RJ): Vozes, 2016.

LEFF, Henrique. Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Tradução de Lúcia Mathilde Orth. 11. ed. – Petrópolis(RJ): Vozes, 2015.

MALHEIRO, Bruno; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; MICHELOTTI, Fernando. Horizontes amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Revista Gragoatá, n. 22, p. 11-41, 1 sem., 2007. Traduzido por Angela Lopes Norte. In. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

PEIRANO, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. In. PEIRANO, Mariza (Org.). O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. – Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política (UFRJ), 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Amazônia, Amazônias. 3. ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. Perú Indígena, 1992.

RIST, Gilbert. El desarrollo: historia de una creencia occidental. Madrid-España: Los libros de la Catarata, 2002.

SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SILVA, Cristiano Bento da. A água do rio vai crescer: o “evento” da hidrovía Araguaia-Tocantins e a memória da barragem de Tucuruí. Tese. 233f (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

SINGER, Paul. Introdução à Economia Solidária. 1ª ed., São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: uma leitura alternativa do Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

SVAMPA, Maristela. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In: Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Orgs.). São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

TEISSERENC, Pierre. Ambientalização e territorialização: situando o debate no contexto da Amazônia brasileira. Tradução de Maria José da Silva Aquino. Niterói, RJ: Antropolítica, nº. 29, p. 153-179. 2. sem. 2010.

VELHO, Otávio G. Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. Capitalismo histórico e civilização capitalista. Tradução de Renato Aguiar, revisão da tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2001.

CORRÊA, Micilene. A experiência do Coletivo Agroecológico “Plantando Resistência” e a comunidade de Santo Antonio (Camiri): antecedentes, estratégias, ações e aprendizados. [julho, 2022]. Entrevistador: Isaac Fonseca Araújo. 2 arquivos. Smartphone (16,58 min).

GONÇALVES, Benedita Carvalho. A experiência do Coletivo Agroecológico “Plantando Resistência”: antecedentes, estratégias, ações e aprendizados. [julho, 2022]. Entrevistador: Isaac Fonseca Araújo. 2 arquivos. Smartphone (23,72 min).

Imagens 1-2: Galinheiro agroecológico e criação de porcos. Foto: Araújo, Isaac Fonseca, Localidade Camiri, Igarapé-Miri – PA, julho de 2022.

Imagem 3: A tentativa de compor um sistema baseado na diversidade produtiva. Foto: Araújo, Isaac Fonseca, Localidade Camiri, Igarapé-Miri – PA, julho de 2022.

Imagens 4-5: Outras evidências de uma sociobiodiversidade. Foto: Araújo, Isaac Fonseca, Localidade Camiri, Igarapé-Miri – PA, julho de 2022.

Imagem 6: “Altar” do fórum-celebração dos coletivos de mulheres. Foto: Araújo, Isaac Fonseca, Localidade Camiri, Igarapé-Miri – PA, julho de 2022.