

# Autonomias contracoloniais frente ao Capitaloceno na Amazônia: o movimento indígena no Baixo Tapajós

RAQUEL TUPINAMBÁ<sup>I</sup> e JAMES A. FRASER<sup>II</sup>

## Introdução

VEMOS o movimento indígena no Baixo Tapajós como uma forma de autonomia contracolonial ante o Capitaloceno. Esse movimento compreende 20 mil pessoas pertencentes a 14 grupos (ver Vaz, 2010; Peixoto et al., 2013; Ioris, 2014; Lima, 2015; Peixoto, 2017; Pereira, 2018; Zuker, 2022). Essas pessoas só passaram a ser reconhecidas como plenamente humanas por meio da Constituição de 1988, que estendeu a elas um conjunto específico de direitos “diferenciados” à educação, à saúde e ao território. A resistência na qual o movimento indígena do Baixo Tapajós se baseia pode ser rastreada até as origens do capitalismo mercantil e do colonialismo na região a partir do século XVI. Isso contradiz as alegações colonialistas de que os povos indígenas do Baixo Tapajós “desapareceram” há séculos (Harris, 2010, p.36). Os povos indígenas ainda estão aqui, apesar de terem vivido o “fim do mundo” duas vezes: com o início do Capitaloceno no século XVI e com o fim do mundo moderno em andamento (Krenak, 2020).

Bispo dos Santos (2015) usa “contracolonização” para se referir à defesa que os povos nativos fazem de seus territórios, incluindo os modos de vida praticados neles, contra a colonização, que ele entende como todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até mesmo a substituição de uma cultura por outra. Usamos “contracolonização” em vez de “descolonização” porque a primeira tem um sentido de resistência, confronto e luta. A *des*-colonização implica que a colonização é algo que pode ser desfeito, o que é obviamente impossível. A colonização é um processo que, na Amazônia e em outras partes da América Latina, nunca terminou, desde 1500 até os dias de hoje. A única diferença é que ela se tornou colonialismo *interno* após a independência (Casanova, 1965). Portanto, faz mais sentido falar em ser *contra* a colonização do que em desfazê-la.

Entendemos a “autonomia contracolonial” como a agricultura familiar autônoma centrada na mandioca (*Manihot esculenta*), práticas de autorreconhe-

cimento e autogoverno, e na cosmovisão indígena, na presença dos seres encantados e não humanos que habitam as águas e as florestas. As famílias que vivem nos territórios adotaram como carboidrato básico uma “cultura de escape”, a mandioca, uma raiz tuberosa de pouco interesse para o Estado e/ou capital (Roman; Westengen, 2022). Em termos de auto-organização, a organização “guarda-chuva” dos povos indígenas do Baixo Tapajós, o Conselho Indígena do Tapajós e Arapiuns (Cita), é significativa, juntamente com os conselhos dos territórios e associações indígenas da região. Juntos, eles exigem o reconhecimento territorial por meio de práticas inovadoras de base, como a autodemarcação (Vega et al., 2022). Eles resistem à “colonialidade do saber” (Quijano, 2007), mantendo a cultura indígena por meio de práticas nativas contínuas, como o uso de dentes e penas de animais como proteção, pintura corporal e rituais xamânicos.

O colonialismo é um elemento constitutivo e específico do padrão global de poder capitalista e está profundamente enraizado nas estruturas e práticas do Capitaloceno. A classificação racializada das populações globais tem sido a pedra angular desse padrão de poder. A concepção do sistema mundial moderno/colonial como uma matriz de poder racializada enfatiza as maneiras pelas quais o colonialismo e o capitalismo se entrelaçam e se reforçam mutuamente (Quijano, 2000). Essa matriz de dominação é constituída pelo controle sistemático do trabalho, do sexo, da subjetividade e da autoridade, e essas estruturas de dominação são interconectadas e articuladas globalmente por instituições políticas, econômicas, sociais e culturais eurocêntricas. Um aspecto fundamental é a “racionalidade eurocêntrica” das estruturas epistemológicas que historicamente foram usadas para justificar a dominação europeia sobre outras culturas e para marginalizar formas alternativas de conhecimento (Cusicanqui, 1987).

Adotamos o termo Capitaloceno em resposta à chamada para esta edição especial intitulada “Amazônia contra o Antropoceno”, porque consideramos que o início do capitalismo na colonização das Américas após 1500 anuncia o início do Antropoceno (Moore, 2015; 2016; Patel; Moore, 2018; Lewis; Maslin, 2015). Para Fraser (2022), Moore (2015; 2016) e outros estudiosos, as fronteiras capitalistas que se expandiram pelo mundo por meio do imperialismo, da colonização e da globalização devem ser vistas como projetos culturais e territoriais para possibilitar a expropriação do trabalho/energia não remunerado de “mulheres, natureza e colônias” (Mies, 2022). Trabalhando junto com a *exploração* direta dos trabalhadores para a obtenção de mais-valia na produção de mercadorias, a *expropriação* refere-se a formas extraeconômicas de pressionar a terra, os recursos, o trabalho e a energia a serviço da acumulação de capital. É uma zona de incrível violência e dominação cultural. O Capitaloceno amazônico sempre foi caracterizado mais pela expropriação, pela pilhagem pura e simples, do que pela exploração do trabalho remunerado, desde o capitalismo mercantilista do início do período colonial até a ditadura militar, que viu a consolidação do Estado moderno e a entrada do capital industrial na região.

Nosso foco é o povo Tupinambá do Baixo Tapajós. A primeira autora é tupinambá e coordenadora do Conselho Indígena Tupinambá do Baixo Tapajós (Citupi), uma organização sociopolítica que representa 27 aldeias na margem esquerda do Rio Tapajós, cerca de 4 mil pessoas. O reconhecimento de identidades e territórios são dois objetivos fundamentais e ajudam as pessoas a encontrarem coragem para “assumir” uma identidade indígena, refletindo processos semelhantes que ocorreram no Nordeste brasileiro.

Um dos obstáculos para a realização de autonomias contracoloniais pelo movimento indígena no Baixo Tapajós é o conflito com aqueles que não se autorreconhecem como indígenas, mesmo quando sua ancestralidade permitiria isso (Vaz, 2010; Lima, 2015). Essa situação é agravada pelo reconhecimento diferenciado que o Estado brasileiro dá às diferentes categorias de identidade: os povos indígenas têm direitos diferenciados dos não indígenas. Nesse sentido, em um mesmo território, aqueles que não se reconhecem como indígenas acabam não se beneficiando das políticas voltadas para os povos indígenas (Fraser, 2018; Vega et al., 2022). Apresentamos uma nova abordagem para o reconhecimento – o universalismo antropológico dos povos da floresta – que enfatiza a importância de reconhecer a personalidade humana como um todo, fornecendo uma base para a crítica ética e política que transcende as categorias de identidade. Isso pode ajudar a ir além do discurso divisionista da política de identidade, promovendo uma compreensão mais universal do reconhecimento. Mas, em vez de uma universalidade eurocêntrica, nos baseamos na ideia de “universalidade insurgente” que emana da periferia, como a universalização de *Liberté, égalité, fraternité* pela Revolução Haitiana (Buck-Morss, 2009; Tomba, 2019). Ao enfatizar a ação coletiva de comunidades florestais marginalizadas, a universalidade insurgente oferece uma maneira de construir uma sociedade mais inclusiva e justa que reconheça a humanidade universal de todas as pessoas.

Este documento está organizado em cinco seções, incluindo esta introdução. A segunda seção examina como os povos indígenas resistiram ao Capitaloceno durante os períodos colonial e moderno. A terceira seção enfoca as formas de resistência dos Tupinambá e de outros povos indígenas do Baixo Tapajós, abordando o envolvimento pessoal da primeira autora na resistência. A quarta seção discute soluções para os problemas causados por concepções de reconhecimento excessivamente identitárias, que estão causando conflitos entre povos “indígenas” e “não indígenas” na Amazônia brasileira, analisando quatro possibilidades para resolver a situação. A quinta e última seção analisa o futuro da resistência indígena na região.

### **Resistência ao Capitaloceno no Baixo Tapajós**

Ao longo das diferentes fases da colonização que compuseram o Capitaloceno no Baixo Tapajós, desde as missões até a ditadura militar, além da violência física, os povos indígenas sofreram violência epistêmica e ontológica. Isso consistiu na repressão sistemática de crenças, ideias, imagens e símbolos que não

serviam à dominação colonial, bem como às formas de saber, ser e produzir conhecimento. Ao mesmo tempo, foram impostas crenças e imagens coloniais (ou seja, católicas) relacionadas ao sobrenatural (Cusicanqui, 1987; Quijano, 2007). Os povos da floresta foram construídos como objetos, e não como sujeitos, e foram de fato colocados fora da humanidade, “na zona do não-ser”, como disse Fanon (2008).

Um aspecto é a negação do indigenidade por colonizadores, estudiosos e pelo Estado (e por outros povos “não indígenas” da floresta), que tem o efeito, intencional ou não, de ajudar a tornar hegemônico o conhecimento colonial e científico, bem como negar outras visões de mundo, incluindo o conhecimento indígena, e negar a existência dos seres encantados das florestas e das águas. Isso é visível no registro histórico das declarações de povos nativos “extintos” na região do Baixo Tapajós e no período contemporâneo pós-Constituição, refletido na negação dos direitos dos povos indígenas e na alegação de que são “falsos índios”.

### *Resistência à colonização no Baixo Tapajós (ca. 1600-1950)*

O Baixo Tapajós foi colonizado por pelo menos dois grupos de europeus, comerciantes e jesuítas, cada um deles usando trabalho indígena forçado para extrair produtos florestais e para a produção agrícola durante esse período inicial. No século XVI, o Baixo Tapajós era habitado pelos povos Tapajó, Arapiun, Tupinambá, Corariense, Iruri, Borari, Maytapu e Mawe (Nimuendajú, 1948; Reis, 1979; Menendez, 1992; Ioris, 2014). Em 1740, a missão jesuíta conhecida como Santo Inácio, ou Tupinambá, foi fundada onde hoje fica a aldeia de Boim, na margem esquerda do Rio Tapajós, a cerca de 80 quilômetros em linha reta da atual cidade de Santarém. A missão se referia ao povo Tupinambá que habitava a região na época. Nesse período, os Tupinambá eram um grupo étnico presente em grande parte da costa leste do Brasil e em outras regiões, incluindo a região do Tapajós/Madeira. Em meados do século XVIII, os jesuítas haviam se tornado tão fortes e autônomos que os monarcas europeus ficaram alarmados com essa formação quase estatal escondida atrás da religião. Isso fez que os jesuítas fossem expulsos da região em 1759.

O Estado português instituiu, então, um colonialismo mais direto, chamado de “Diretório”. Uma política elaborada por Francisco Furtado em 1755, e influenciada pelo Iluminismo ibérico, entrou em vigor em 1758. O Diretório criou uma elite indígena para administrar as aldeias ao lado de um diretor; a vida cotidiana foi secularizada e o casamento entre colonos e indígenas foi promovido como uma forma de dominação (Harris, 2010, p.106). O objetivo era colocar os povos indígenas sob controle secular, “substituindo” o sistema escravocrata pela incorporação de nativos cristianizados à estrutura colonial, tornando-os súditos da coroa (Little, 2001, p.21). Francisco Furtado havia viajado bastante pela Amazônia e tinha uma boa ideia do que funcionava no “complexo missionário-mercantil” dos jesuítas (Harris, 2010, p.107). As políticas incluíam a proibição de falar línguas nativas (inclusive o *nheengatu*, uma língua que sur-

giu do tupi durante o período inicial da colonização), trabalho forçado e miscigenação (uma estratégia de controle populacional).

Esse cenário durou até 1799, quando o Diretório foi abolido, pois não conseguiu atingir seus objetivos e causou a morte de muitos nativos, um declínio de cerca de 39% da população (Parker, 1985, citado em Ioris, 2014, p.71). Esse declínio populacional permitiu que o povo Munduruku se expandisse do Alto para o Baixo Tapajós e, em 1773, atacasse a fortaleza de Santarém. Isso levou ao domínio dos Munduruku na região, que aterrorizavam tanto os colonizadores quanto outros povos indígenas (Ibidem, p.71-2).

O Brasil tornou-se independente em 1822 e, logo depois, uma grande insurreição chamada Cabanagem (1835-1840) ocorreu na região amazônica, nos estados de Pará e Amazonas (Harris, 2010). Os protagonistas eram indígenas, negros e mestiços, homens, mulheres e crianças que se rebelaram contra as forças imperiais no período de 1835 a 1840 (Ioris, 2014). Esse conflito afetou profundamente a região e levou a uma forte repressão, com muitos nativos mortos no confronto entre os cabanos e os portugueses (Vaz, 2010).

De acordo com Moreira Neto (1988), dois tipos distintos de povos indígenas surgiram a partir do processo colonial. Os primeiros “índios tribais” eram aqueles que mantinham uma estrutura social autônoma, falavam sua própria língua e possuíam seu próprio território. Esses grupos geralmente estavam localizados longe das partes baixas dos principais canais fluviais, tendo conseguido fugir dos europeus. O segundo tipo era composto por aqueles que haviam sido capturados por colonos ou jesuítas e instalados à força em aldeias. Eles eram chamados de “tapuios”, descritos como “índios destribilizados e desculturados” que haviam perdido sua identidade étnica (Moreira Neto, 1988, p.16, p.46, citado em Little, 2001). Certamente, os Tupinambá e outros grupos que habitam a região do Baixo Tapajós pertenceriam a este segundo grupo, segundo a perspectiva de Moreira Neto. No entanto, o que está totalmente ausente de sua descrição desse segundo grupo é a agência indígena – em vez disso, eles são vistos como vítimas passivas do processo colonial.

Tem sido comum para os pesquisadores, começando com Nimuendajú, anunciar a “extinção” dos povos indígenas do Baixo Tapajós (Nimuendajú, 1948 apud Lima, 2015). As ideias de extinção persistem na literatura contemporânea sobre esse período. Harris (2010, p.36, grifo nosso), por exemplo, escreve:

No início, as missões eram o principal tipo de assentamento ao longo dos rios. Geralmente construídas em penhascos ao longo do rio, os missionários e cunhamenas forçavam os índios a participar da vida colonial, muitas vezes a certa distância de sua terra natal. No final do século XVII, muitas nações ameríndias que povoavam as margens do rio Amazonas – como os Tupinambás, Tapajós e Conduris – *haviam desaparecido*.

Não devemos tomar como fato os pronunciamentos dos colonizadores (incluindo Nimuendajú) sobre o “desaparecimento” de povos como os Tupi-

nambá, até porque tais pronunciamentos fazem parte do próprio aparato da modernidade/colonialidade por meio do qual os povos amazônicos estão sujeitos à expropriação pelo Estado capitalista. No entanto, enfrentar a colonização, a catequização e o fim do mundo como eles o conheciam não é o mesmo que deixar de existir. O problema com a abordagem historicista é que ela atribui muita objetividade às fontes coloniais e apaga a agência indígena. Os pronunciamentos dos observadores coloniais sobre o desaparecimento de determinados grupos podem, na verdade, apontar para sua transformação em uma posição de resistência após a catequização. Os Tupinambá preferem o termo povos indígenas “resistentes” a povos indígenas “ressurgentes” (Zuker, 2022, p.32), porque “sempre fomos indígenas” (ibidem, p.29-30).

### *Resistência à expropriação pelo Estado capitalista moderno (1950-)*

Talvez o período mais importante na galvanização da resistência indígena no Baixo Tapajós tenha sido a ditadura militar brasileira (1964-1985), quando a Amazônia foi submetida a políticas de “integração” pelos militares. A Floresta Nacional do Tapajós (Flona) foi criada na margem direita do Rio Tapajós, próximo à sua foz, pelo Estado, por meio do Decreto n.73.684, em 1974, com o objetivo central de promover a extração industrial de madeira (Ioris, 2014). Antes de se tornar uma unidade de conservação, a área era habitada por povos indígenas, muitos dos quais sofreram as políticas genocidas descritas acima desde a colonização. Esses povos foram desconsiderados nos processos de criação e implementação da Flona Tapajós.

Na margem esquerda do Rio Tapajós – parte da qual é território Tupinambá – a expropriação violenta pelo capital centrou-se nas reivindicações de duas empresas madeireiras, a Amazonex Exportadora e a Santa Isabel Agroflorestal, em uma área de 200 mil hectares. Os moradores tomaram conhecimento da situação em 1978, quando o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) foi medir a terra para entregá-la aos proprietários das empresas de São Paulo (Oliveira, 2012). Esses eventos mobilizaram a luta pelo direito à terra, levando à criação da Resex Tapajós-Arapiuns em 1998. Os madeireiros e fazendeiros que já ocupavam a área foram removidos. No entanto, a pressão das madeireiras continua no Alto Rio Arapiuns, nas regiões da Nova Olinda e Mamuru, a oeste da Resex Tapajós-Arapiuns e ao sul do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande. Na região, vários Projetos Estaduais de Assentamento Agroextrativista (Paex) foram criados como forma de viabilizar a exploração madeireira por meio de concessões (contratos entre moradores e madeireiros) intermediadas pelo estado do Pará.

Essa luta contra a expropriação pelo capital facilitada pelo Estado viu o pleno florescimento do movimento indígena no Baixo Tapajós no final do século XX e início do século XXI, que vem se intensificando nos últimos 20 anos. Os primórdios desse movimento estão na luta dos Munduruku pela demarcação das Terras Indígenas (TI) Takuara e Bragança-Marituba, territórios que se so-



brepõem ao Flona Tapajós (Ioris, 2014). Essa luta foi provocada pela criação da Flona em 1974, que culminou com a tentativa do Estado brasileiro de remover à força os indígenas que viviam na área, que passou a fazer parte da unidade de conservação, bem como o não reconhecimento da organização social e da identidade das comunidades, a categorização das populações como “tradicionais”, como forma de o Estado permitir que elas permanecessem dentro da unidade de conservação. Contra isso, o movimento dos povos indígenas deu origem ao processo de reivindicação das identidades indígenas, que teve início em 1998 entre os indígenas de Takuara, Marituba e Bragança (Ioris, 2014, p.241).

Embora a criação da Flona e da Resex tenha galvanizado o movimento indígena, ela também teve o infeliz efeito colateral de criar conflitos entre comunidades indígenas e não indígenas vizinhas (Vaz, 2010). Uma das razões fundamentais para isso está nos direitos diferenciados conferidos aos povos indígenas, que não incluem os não indígenas, na Constituição de 1988. Esse é, portanto, um problema associado à dinâmica do reconhecimento. Tratamos desse assunto na seção quatro. A seção seguinte discute como os povos indígenas do Baixo Tapajós estão resistindo ao Capitaloceno.

### **Autonomias contracoloniais no Baixo Tapajós**

A seção anterior mostrou como o Baixo Tapajós foi constituído como uma zona de expropriação do trabalho não remunerado da natureza e dos povos da floresta por meio de economias extrativistas, desde a coleta forçada inicial de produtos florestais até os extrativismos industriais modernos: legais e ilegais (por exemplo, exploração madeireira, mineração de ouro, agricultura industrial, grilagem de terras). No entanto, o Capitaloceno é algo que se expandiu de forma desigual ao longo de diferentes tipos de fronteira amazônica no tempo e no espaço, e não um fenômeno distribuído uniformemente. Para muitos povos indígenas e tradicionais da América Latina, incluindo os povos do Baixo Tapajós, o Capitaloceno se manifesta hoje principalmente como uma zona de expropriação (pilhagem) em vez de exploração (trabalho remunerado).

O Capitaloceno começou no Baixo Tapajós, como em grande parte da Amazônia, com a entrada do capital mercantil na região, combinada com as missões jesuíticas após 1500. Embora os jesuítas – e muito mais tarde, os projetos de modernização – tenham tentado transformar os povos indígenas e tradicionais em mão de obra explorável, é a apropriação violenta do trabalho não remunerado das pessoas, especialmente das mulheres, juntamente com o trabalho da natureza amazônica, que constitui o caráter particular do Capitaloceno amazônico. Portanto, hoje, recusar-se a se tornar mão de obra explorável e lutar contra a extração de recursos industriais é lutar contra o Capitaloceno. Os povos indígenas resistentes estão reafirmando sua indigeneidade e lutando por território, construindo formas de autonomia contra o Capitaloceno.

O movimento indígena do Baixo Tapajós é um exemplo de resistência à modernidade/colonialidade e ao Capitaloceno, e tem sido objeto de um núme-

ro crescente de teses de doutorado. Uma referência importante é Vaz (2010). De Pinhel, no Rio Tapajós, um membro indígena do povo Maytapu, ele é um ativista importante do movimento na região. Peixoto (2017) e Garcia (2018) revelam o conflito entre o povo indígena Maró e o avanço da fronteira econômica entre madeireiros na Gleba Nova Olinda. Lima (2015) estudou os povos Arapiun, Jaraqui e Tapajó no Território Cobra Grande, no rio Arapiuns, que se sobrepõe ao PAE Lago Grande ocupado por ribeirinhos, mostrando que o reconhecimento indígena pode causar conflitos contemporâneos na região entre povos indígenas e tradicionais. Pereira (2018) realizou uma etnografia do território Borari, Alter-do-Chão, uma vila turística próxima à cidade de Santarém, onde a especulação imobiliária é anterior aos territórios indígenas. O mais recente é o de Zuker (2022), que apresenta uma etnografia da resistência dos povos indígenas (principalmente Tupinambá) contra a fronteira capitalista.

Nossa contribuição para essa literatura é investigar o movimento indígena do Baixo Tapajós como uma forma de autonomia contracolonial. O restante desta seção trata das dimensões materiais e políticas da autonomia contracolonial e termina com uma história pessoal da primeira autora deste artigo.

### *A base material e cosmológica da autonomia contracolonial*

As florestas, os rios e os igarapés são fundamentais para a cultura Tupinambá, pois é da Mãe Terra que vem o que os cura e alimenta: peixes, caça, plantas, frutas, sementes, ervas que estão presentes nos ritos espirituais ligados à medicina nativa. O povo Tupinambá, que vive na margem esquerda do Rio Tapajós, é guardião da floresta, do rio e da terra, que fornecem uma grande diversidade de produtos que são usados na alimentação e na produção de remédios tradicionais. No rio, estão os pontos de pesca, as moradias dos encantados, enquanto na terra estão as moradias, os barracões de beneficiamento de farinha de mandioca e as hortas, que são manejadas durante todo o ano. A caça também ocorre dentro do território, tanto durante o dia quanto à noite, e várias técnicas são usadas para capturar pequenos animais. Os animais de grande porte são caçados na floresta com rifles. No interior do território, há áreas onde certas espécies são caçadas sazonalmente, mas essas áreas ficam muito distantes das aldeias, a cerca de 30 quilômetros da margem do rio. No verão, os animais descem para procurar água nos lagos e riachos e acabam sendo capturados pelos caçadores. A cultura tem muito a ver com o rio e a floresta e os animais que os habitam, os encantados, que são “amigos e inimigos” não humanos que habitam os territórios. Dessa forma, reafirmamos as epistemologias e ontologias de nossos ancestrais, incluindo o xamanismo e as relações com outros seres que não os humanos.

Os povos indígenas e seus territórios no Baixo Tapajós são semelhantes em termos de formação sociopolítica, costumes, atividades econômicas predominantes e características da paisagem em que estão localizados. A maioria das famílias pratica o cultivo de mandioca (*Manihot esculenta*) (Chaves et al., 2018), além de produzir alimentos em hortas caseiras e coletá-los em capoeiras. As



plantas têm uma grande variedade de usos, como medicinal, artesanato, construção de casas, lenha, atração de animais de caça etc.

Entendemos que a mandioca é fundamental para a autonomia contracolonial porque é uma “cultura de escape” (Scott, 2009, p.197-205). Escrevendo sobre o Sudeste Asiático, Scott entende que a roça é uma fuga em si, pois é móvel e tem menos probabilidade de ser capturada pelo Estado ou por invasores. Os cultivos de fuga em si são semelhantes àqueles com características que facilitam a evasão da expropriação pelo Estado: adaptação a ambientes marginais, maturação escalonada, necessidade de mão de obra comparativamente baixa, crescimento rápido, facilmente escondido, exigindo pouco cuidado, de pouco valor por unidade de peso e volume e crescendo abaixo do solo. A mandioca atende a esses requisitos, e é por isso que Scott a chama de “cultura de fuga campeã” das Américas. Pode-se acrescentar que a mandioca amarga (ou brava) mais comum na Amazônia, é ainda mais interessante como cultura de sobrevivência devido ao conhecimento especializado necessário para o processamento, a fim de remover o cianeto e torná-la consumível.

Roman e Westegen (2022) afirmam que a mandioca é uma cultura de escape entre os quilombolas da Amazônia brasileira. Eles mostram que, embora a mandioca tenha sido importante para o projeto colonial ao fornecer calorias para a mão de obra, ela tem sido igualmente importante na resistência desses grupos. No Baixo Tapajós, o cultivo da mandioca, incluindo grupos de trabalho e processamento comunitário, também parece promover um forte senso de coletividade (Chaves et al., 2018). Como no caso de Roman e Westegen entre os quilombolas, devido às dificuldades de padronização, a mandioca é uma “mercadoria relutante”.

### *Autonomia contracolonial por meio da auto-organização*

No Baixo Tapajós, diferentes organizações surgiram durante as décadas de 1980 e 1990 na luta pelo direito à terra. A Associação dos Moradores Agroextrativistas e Indígenas do Tapajós (Ampravat) foi criada em 1994 por membros da comunidade de Vista Alegre do Muratuba a Vila do Amorim, localidades que ficam dentro do território Tupinambá. A Ampravat e outras associações intercomunitárias desse período foram fundamentais para a luta pela criação da Resex Tapajós-Arapiuns em 1998. O Conselho Indígena do Tapajós e Arapiuns (Cita) foi criado em 2000 com o objetivo de fortalecer o movimento indígena na região, com base na organização social, territorial e política.

O Conselho Indígena Tupinambá (Citupi) foi criado em 2012 e representa as 27 aldeias do território tupinambá. Recentemente, ele realizou uma autodemarcação do território e desenvolveu diretrizes para a educação escolar indígena diferenciada. Um foco crescente na saúde tem sido a preocupação com a exposição ao mercúrio na bacia do Tapajós como resultado do garimpo ilegal. Os jovens e as mulheres têm sido fundamentais para a luta. Em nível regional e nacional, o movimento se articula com a Coordenação das Organizações In-

dígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e a Articulação Nacional dos Povos Indígenas do Brasil (Apib).

Para avançar na demanda pela demarcação do território, em 2022 o Citupi organizou um grupo de trabalho: Identidade, Resistência e Autodemarcação do Território Tupinambá, composto por lideranças do território, acadêmicos indígenas e ONG parceiras. Em 2023, foi entregue à Fundação Nacional do Índio (Funai) um documento contendo informações sobre os Tupinambá e seu território, em apoio às demandas de demarcação (Processo SEI n.08600.001083/2019-87), com solicitação para iniciar o processo de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá do Baixo Tapajós.

A luta do povo Tupinambá por seu território é um modo de vida, uma cosmovisão, uma identidade, uma autonomia contracolonial e uma reivindicação de reparação histórica em face do genocídio. A resistência contra a colonização é um processo de confronto, muitas vezes, contraditoriamente, com o próprio povo do território. Algumas pessoas que vivem no território e têm ascendência nativa ainda não se alinham à luta indígena.

### *Uma história pessoal de resistência*

Esta seção baseia-se na experiência da primeira autora e nas histórias orais dos membros de sua família. Em vez de se submeter à cultura dos colonizadores, a estratégia de sobrevivência de vários grupos nativos que viviam às margens do rio Tapajós era migrar para a floresta, seguindo os rios e igarapés menores. Essas histórias são contadas pelos mais velhos, que as ouviram de seus antepassados. O pai da primeira autora, Manuel Ferreira Chaves, hoje com 67 anos, conta que, quando era criança, ouviu histórias de seus avós sobre seus antepassados (pais, avós e família) que se esconderam em uma “área montanhosa” na floresta na época da guerra. Somente anos depois eles voltaram para as margens dos rios maiores. As duas bisavós do primeiro autor viveram, até muito recentemente, com pouca interferência da cultura europeia, o que possibilitou a manutenção de um forte relacionamento com a floresta e o conhecimento ancestral. Elas viviam na cabeceira de um igarapé no meio da floresta. Uma de suas bisavós conta que muitas vezes usava apenas uma saia e andava com os seios descobertos, enquanto seu bisavô usava apenas uma tanga na parte da frente do corpo, com as nádegas descobertas. Por causa disso, eles eram considerados inferiores a outras pessoas que já estavam mais imersas na cultura do colonizador. Entretanto, afirmamos que esse é precisamente um exemplo de autonomia contracolonial. Os ancestrais do primeiro autor recusaram a vestimenta europeia e, portanto, resistiram à sedutora atração/assimilação do olhar do colonizador. Assim, eles recusaram esse aspecto da colonialidade e permaneceram tão separados ou autônomos da economia colonial quanto puderam. Eles colaboraram muito menos do que outras pessoas ou grupos que estavam fortemente envolvidos nas economias extrativistas (por exemplo, a borracha).

Os Tupinambá sofreram os processos de negação de identidade quando

o Estado e a academia disseram que “não há índios aqui”. É importante dizer que, nesse contexto, não havia nenhum benefício em se identificar abertamente como indígena. Por muitos anos, a negação de sua origem também foi uma estratégia de sobrevivência. A fim de proporcionar uma maior compreensão do que significa ser um indígena resistente no Baixo Tapajós, apresentamos agora uma forma de narrativa da primeira autora deste artigo, na qual ela explica seu processo de tomada de consciência de sua identidade indígena.

No “fundo”, nunca tive dúvidas de minhas origens. A nossa relação com a terra, com as florestas e com as águas sempre foi central em nossa cultura. Os encantados, seres humanos e não humanos que habitam as águas e as florestas, parte de nossa história, são “protetores” e “inimigos” nesse convívio. Há também o fenótipo que carrego, que fez muitas vezes o outro (não nativo) me chamar de índia. Não obstante, somente a partir de 2014 me aproximei do movimento indígena aqui no Baixo Tapajós. Essa aproximação também sofreu influência de conversas com indígenas intelectuais no estado do Amazonas, que estavam na Universidade neste estado, como João Paulo Lima Barreto e Dagoberto Lima Azevedo, indígenas antropólogos do povo Tukano, dentre outros. Neste mesmo ano, participei da primeira caravana em defesa do Tapajós e contra a construção da hidrelétrica em São Luís do Tapajós. Lá eu tive contato com povo Munduruku, do Alto e Médio Tapajós e algumas lideranças indígenas aqui do Baixo Tapajós. Desde então, passei a ter um outro olhar para a questão indígena.

Somente no final de 2016 passei a ser contabilizada como indígena para o Estado-nação brasileiro, fazendo parte do censo, cadastro de pessoas que se reconhecem indígenas, pela aldeia São Pedro do Tapajós, povo Tupinambá, localidade dos meus avós e tios maternos, e passei a poder acessar os direitos assegurados aos povos indígenas. Nesse sentido, minha entrada no Ppgas/UNB, em março de 2019, é parte desse processo de luta e resistência dos povos indígenas e do compromisso com o meu povo. Sou indígena, nasci em Surucuá, onde resido até hoje, margem esquerda do Rio Tapajós, Território Tupinambá. Foi nessa “caminhada” que conheci muitas lideranças que me inspiram até hoje e, também, tomei gosto pela luta em busca da justiça social. Desde o final de 2019, quando estive mais presente no território, devido ao contexto da pandemia de Covid 19, assumi maiores responsabilidades nessa luta. Em 2020, estive na linha de frente no processo de admissão de Surucuá como localidade indígena reconhecida pelo Estado. Foi quando assumi a função de cacica, junto com outras duas mulheres, Zuila Ferreira Chaves e Aldenira Chaves de Sousa, minhas parentas consanguíneas, e, em 30 de maio de 2021, me tornei coordenadora do Conselho Indígena Tupinambá do Baixo Tapajós – Citupi.

Várias questões emergem dessa narrativa. De acordo com os relatos de outros Tupinambá e de outros atores do movimento indígena no Baixo Tapajós, Raquel sempre soube que era indígena, mas foi somente após uma série de eventos que ela se sentiu confiante o suficiente para expressar isso publicamente

e se registrar formalmente como indígena no Estado brasileiro. Ela vê a resistência dos Tupinambá como uma luta e considera seu ingresso na Universidade de Brasília (UnB) e seus estudos de doutorado em Antropologia como parte dessa luta.

Um dos problemas mais significativos para o movimento indígena são os conflitos entre indígenas e não indígenas, principalmente em torno da conscientização da identidade indígena que Raquel descreve. Por que esses conflitos estão acontecendo e o que pode ser feito para resolvê-los? Trataremos desse assunto na próxima seção.

### **Reconhecimento: da política de identidade ao universalismo antropológico insurgente**

Um impedimento significativo para a resistência efetiva e da autonomia contracolonial em face do Capitaloceno no Baixo Tapajós são os conflitos entre indígenas e não indígenas que vivem no mesmo território. Um fator central na causa dos conflitos é a negação e o repúdio da identidade indígena, resultado do processo colonial. Durante muito tempo, o nativo foi considerado inferior e selvagem, o que contribuiu para o fato de que, no final do século XX, as pessoas se recusassem a se reconhecer como indígenas. Outra questão a ser considerada no caso do Baixo Tapajós é o fato de que os direitos de viver na Flona Tapajós após sua criação e a formação da Resex Tapajós-Arapiuns (1998) foram articulados primeiramente em relação à figura jurídica da população tradicional, que surgiu antes da figura jurídica dos povos indígenas. Com o reconhecimento dos povos indígenas na região a partir do final da década de 1990, houve tensão em relação a essas duas categorias jurídicas e surgiram conflitos. Um problema central é que os povos indígenas têm direitos territoriais diferenciados, garantidos pela Constituição Federal de 1988, em relação aos não indígenas. As terras indígenas (TI) conferem a posse permanente e inalienável da terra, enquanto as unidades de conservação de uso sustentável (por exemplo, Resex) baseiam-se em um documento legal chamado Concessão de Direito Real de Uso (CDRU), muitas vezes com validade limitada, que precisa ser renovada periodicamente. Nesta seção, exploramos quatro linhas de pensamento em busca de uma saída para esse imbróglio: *i*) uma nova abordagem para o reconhecimento universal; *ii*) a figura do universal insurgente; *iii*) a ideia de “territórios tradicionalmente ocupados”; e *iv*) terras de uso comum. Mas, primeiro, vamos falar sobre a situação que estamos enfrentando.

Parece haver um padrão básico que reaparece com frequência em toda a Amazônia brasileira. Uma comunidade ou comunidades se reconhecem como indígenas e exigem seus direitos do Estado. As comunidades vizinhas, muitas vezes relacionadas como parentes, ficam preocupadas com a possibilidade de serem expulsas de suas terras ou de seus filhos frequentarem uma escola indígena, por exemplo. Circulam boatos e começam os conflitos mesmo entre comunidades/pessoas que antes tinham relações harmoniosas (veja exemplos em Vaz,

2010; Lima, 2015; Fraser, 2018; Zuker, 2022). Em várias comunidades, onde o “inimigo” costumava ser os migrantes do sul do Brasil ou as grandes empresas madeireiras, ele agora se projeta na figura do vizinho indígena ou não indígena (Vaz, 2010, p.368). Enquanto isso, os verdadeiros inimigos, como as empresas madeireiras, exploram as divisões comunitárias para avançar em seus empreendimentos baseados na acumulação por expropriação.

Essa situação é complexa porque, para os povos indígenas no Baixo Tapajós, muitas vezes não há diferença definida ou essencial entre eles e as populações “não indígenas” ribeirinhas ou caboclas (Zuker, 2022, p.44). Isso se reflete em declarações dos povos indígenas do Baixo Tapajós sobre si mesmos. Tomemos o exemplo de Seu Edno: “meu pai é de origem portuguesa, minha mãe é índia. Eu nasci e cresci na mata, comendo caça, peixe e farinha. Eu sou índio, não é não?” (ibidem, p.57). Ou a declaração da falecida Dona Firmina Carvalho dos Santos: “O meu pai era filho de índio, filho de índio Munduruku, e a minha mãe era filha de português”, mas “nós somos índio mesmo” (Vaz, 2010, p.113). Ou, simplesmente, “índios que nem a gente, tudo misturado”, como disse um guia turístico Munduruku (Zuker, 2022, p.44, p.58).

Mas essa falta de distinção definitiva também se reflete nas declarações feitas pelos povos indígenas do Baixo Tapajós sobre seus vizinhos não indígenas (ou seja, pessoas que não afirmaram publicamente sua indigeneidade). Um indígena, Pedrinho, mencionou aqueles que considerava “nossos inimigos”, vizinhos que se recusavam a assumir a identidade indígena e acusavam aqueles que o faziam de serem “falsos índios”. Quando perguntado quem eram esses inimigos dele, Pedrinho respondeu “rapaz, tu olha pra eles, e são mais índios que a gente. Tudo indiozinho, vivem no mato” (Zuker, 2022, p.90).

Outro fator que complica uma simples distinção indígena/não indígena é a possibilidade de que pessoas atualmente “não indígenas” assumam a identidade indígena no futuro. Isso quer dizer que é possível que parte da população “não indígena” seja indígena, mas reprima ou negue esse fato, e possa, em algum momento no futuro, identificar-se como indígena. Isso é demonstrado em outro exemplo de Zuker (2022, p.90): “Ao longo do caminho, Pedrinho enumerava as comunidades, explicitando quais já haviam se assumido indígenas e quais não... Esta aqui ainda não é indígena”, dizia. “Essa daqui já já vai ser.”

O trabalho do psiquiatra martinicano Frantz Fanon demonstrou os efeitos negativos do colonialismo na psicologia do colonizado (Fanon, 2008; 2020). No Baixo Tapajós, os efeitos do colonialismo no nível da subjetividade são descritos pela irmã Manuela (indígena Kumaruara e membro do Grupo de Consciência Indígena – GCI): “O branqueamento é fazer do nativo ele querer ser branco e rejeitar o nativo como o feio, o preguiçoso, o preto, o falso, o traidor. Mas, pouco a pouco eu estou falando sobre esse branqueamento que é a morte étnica cultural. Morte que mata a gente dentro. As pessoas continuam vivas sendo escravas” (Peixoto 2017, p.1). A narrativa da irmã Manuela usa a ideia de

“branqueamento” para captar os efeitos corrosivos das noções coloniais europeias de hierarquia racial na autocompreensão dos povos amazônicos, fazendo com que eles, segundo ela, rejeitem a si mesmos e sua cultura.

### *Uma abordagem universal para o reconhecimento*

Esse problema de conflito entre povos indígenas e não indígenas da floresta é parcialmente causado pela forma como o reconhecimento está vinculado às categorias de identidade na constituição e na legislação brasileiras. Uma maneira possível de contornar esse problema é teorizar o reconhecimento em relação aos múltiplos significados do termo “reconhecimento” para a vida humana. Ikäheimo (2022) elabora uma teoria antropológica universal de reconhecimento que enfatiza sua importância para a vida humana como um todo, e não apenas para categorias de identidade específicas. Essa abordagem entende que as identidades individuais e coletivas são moldadas pelo reconhecimento, mas também que todos os seres humanos compartilham uma humanidade comum, ou “*personhood*”.

Ao se concentrar nessa semelhança, um reconhecimento universal dos povos da floresta pode fornecer a base para críticas éticas e políticas que transcendem as várias categorias de identidade (“indígena”, “ribeirinho”, “caboclo”, “beiradeiro”, “quilombola” etc.). Uma vantagem dessa abordagem é que ela desvincula a teoria do reconhecimento da política de identidade, que tem se tornado cada vez mais divisionista nos últimos anos. Em vez disso, ela enfatiza a importância do reconhecimento para todos os seres humanos que vivem na floresta, independentemente de suas identidades individuais ou coletivas.

Isso significa concentrar-se no que é compartilhado pelos povos da floresta, sem negar as diferenças. O que é compartilhado por todos os povos da floresta são formas de territorialidade centradas na gestão coletiva dos recursos naturais, incluindo meios de subsistência que giram em torno da agricultura de mandioca em pequena escala, da pesca, da extração de produtos florestais e de uma posse de terra legitimada por histórias coletivas de ocupação familiar ou grupal, em vez de propriedade privada, e, finalmente, relações com outros seres que não os humanos (Almeida, 2006; Affonso et al., 2024).

### *Universalidade insurgente*

Como essa conceituação de reconhecimento “antropologicamente universal” se relaciona com as formas de resistência ao Capitaloceno pelos povos da floresta? Talvez ela possa ser encontrada nas práticas existentes da chamada “universalidade insurgente” entre os povos subalternos, como os povos indígenas do Baixo Tapajós. O conceito de universalidade insurgente é consistente com a autonomia contracolonial, pois busca teorizar com base nas lutas subalternas (McGowan, 2020; Tomba, 2019; Wilson, 2022; 2023; Buck-Morss, 2009). A universalidade insurgente desafia o universalismo tradicional como uma imposição de cima para baixo das potências coloniais dominantes sobre os marginalizados, que, nesse caso, seria o universalismo do *homo economicus* e do extrativismo industrial (gado, soja, exploração madeireira, mineração etc.). Em vez disso, o



universalismo insurgente vem de baixo, das lutas das comunidades oprimidas, em especial a luta pelo reconhecimento de um território coletivo que permita a continuidade da agricultura de mandioca, da pesca, da horta, da caça e assim por diante. A necessidade de terra ou território coletivo transcende precisamente a identidade porque é uma necessidade universal para todos os povos da floresta amazônica, independentemente de sua identidade.

Entendemos o movimento indígena no Baixo Tapajós como uma manifestação da universalidade insurgente realizada em confronto com o capital industrial: a necessidade de demarcar terras para manter as formas de vida e os meios de subsistência diante da ameaça existencial de expropriação. Essa humanidade universal é visível precisamente ao longo das fronteiras onde o capital mercantil ou extrativista opera e, portanto, a universalidade pode ser compreendida não pela subsunção dos fatos em sistemas abrangentes ou instalações homogeneizadoras, mas pela atenção à periferia do sistema-mundo. Ao enfatizar a ação coletiva e as lutas das comunidades marginalizadas, a universalidade insurgente oferece uma maneira de construir uma sociedade mais inclusiva e justa que reconheça a humanidade universal de todas as pessoas.

### *Terras tradicionalmente ocupadas*

Em conjunto, as duas subseções anteriores mostram que o universal insurgente amazônico é orientado para a garantia do território. Aqui, a noção de Alfredo Wagner Berno de Almeida de “terras tradicionalmente ocupadas” é útil para captar a diversidade de formas de existência coletiva, territorialidade e uso de recursos naturais em uma única frase, trazendo à tona o que é universal para todos os povos da floresta amazônica. Esses são compreendidos sob o termo “povos e comunidades tradicionais”, definido como “grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Almeida, 2006, p.27-8). Essa definição está contida no Decreto n.6.040 de 2007 e, portanto, existe na lei, mas ainda não foi colocada em prática. No entanto, ela fornece uma categoria universal na qual todos os grupos de povos amazônicos se encaixam e, portanto, aponta para uma forma de universalidade insurgente que, acreditamos, poderia ajudar a resolver conflitos entre diferentes grupos na Amazônia.

### *Territórios de uso comum*

Uma nova forma territorial inovadora, a de “Território de Uso Comum” (TUC), mostra como uma terra tradicionalmente ocupada pode ser feita. O TUC do Rio Manicoré surgiu de uma luta de baixo para cima, liderada por mulheres, pelo reconhecimento de direitos territoriais e acesso a políticas públicas pela Caarim, a Associação Agroextrativista do Rio Manicoré (IEB, 2022), representando 16 comunidades localizadas dentro de seus limites. Essa luta começou

em 2006 e culminou com a criação dessa nova forma territorial em 2022. A importância do TUC Manicoré é enorme: ele concede direitos coletivos de uso da terra (CDRU) a uma área de 390 mil hectares. O TUC do Rio Manicoré é inovador do ponto de vista institucional porque é administrado pela associação comunitária (Caarim) e não por instituições estatais, o que é uma prática comum em áreas protegidas no Brasil. O TUC admite habitantes indígenas e não indígenas, resolvendo uma das principais fontes de conflito que os territórios de “identidade exclusiva” podem causar, concretizando de fato a “terra tradicionalmente ocupada” de Almeida para todos os povos da floresta.

O TUC, portanto, é universal, pois transcende as questões relacionadas às áreas protegidas com base na identidade e se concentra no que é compartilhado por todos os povos da Amazônia, o uso comum da terra para a vida e os meios de subsistência. Portanto, oferece um novo tipo de território que unifica todos os cidadãos da floresta por meio de seu conceito de bens comuns da floresta, no qual os meios de subsistência tradicionais praticados coletivamente e compartilhados por todos os povos da floresta podem continuar perpetuamente. São necessárias mais pesquisas sobre se essa nova forma de territorialidade amazônica poderia incluir uma forma de universalismo que unisse povos amazônicos diferentes. O modelo TUC, ao enfatizar o uso comum do território, poderia ser uma alternativa mais democrática às Resex ou RDS, que muitas vezes apenas facilitam a entrada do capital, por exemplo, por meio de concessões florestais. Isso torna o TUC mais compatível com as terras indígenas vizinhas, também baseadas no uso comum do território.

### **O futuro da resistência ao Capitaloceno no Baixo Tapajós**

O Capitaloceno se manifesta por meio da desapropriação implacável do extrativismo industrial. Além da exploração madeireira na Resex Tapajós-Arapiuns e na Flona Tapajós, na região dos rios Arapiuns e Maró, a pressão pela extração de madeira continua forte, juntamente com as concessões florestais na região da Gleba Nova Olinda. O agronegócio estabeleceu monoculturas industriais em terras frequentemente adquiridas ilegalmente em todo o Planalto de Santarém, causando desmatamento e contaminação do solo, da água e das pessoas por agroquímicos. No território de Alter do Chão-Borari, a questão é a pressão imobiliária devido ao turismo. Na região do PAE Lago Grande, a questão é a mineração, principalmente de bauxita. Uma empresa que opera na região de Juruti está atualmente solicitando 55% do território do PAE Lago Grande para mineração. Essa região também está sob pressão da exploração madeireira. Além do extrativismo industrial, outros aspectos da modernidade capitalista estão se desenvolvendo. Desde a expansão da propriedade privada até os efeitos do dinheiro, do consumismo, dos estilos de vida ocidentais etc. Tudo continua no Tapajós.

Se a terra está ameaçada pela exploração industrial e pela agricultura, os cursos d'água estão envenenados com mercúrio e ameaçados pelas barragens e

pela Ferrogrão. Uma grande preocupação é a exposição ao mercúrio, que afeta os povos do Tapajós. Essa contaminação é causada pelo garimpo ilegal. Os povos do Tapajós comeram peixe a vida toda, mas não querem morrer. Será que os povos do Tapajós devem parar de comer peixe? Ou o Estado está realmente disposto a combater diretamente a mineração ilegal, o desmatamento e todas as atividades ligadas à mineração que são a raiz do problema? Na prática, a população ribeirinha acaba pagando o preço com sua saúde e suas vidas. Isso é racismo ambiental: algumas vidas humanas e modos de vida valem mais do que outros.

Entendemos que as pressões aumentarão e só haverá resistência se o povo estiver organizado, autônomo e fortalecido. Ressaltamos a importância do fortalecimento das organizações de base, dos modos de produção, da educação escolar indígena diferenciada e das formas de atenção à saúde. Os Tupinambá, juntamente com outros povos indígenas, organizam a autonomia em várias frentes. Eles entendem a importância de produzir seus próprios alimentos para depender cada vez menos dos produtos industrializados vendidos nas cidades e nos supermercados. Outra frente fundamental é a defesa do território, que é essencial porque, se não houver território, não haverá qualidade de vida, acesso à renda, empoderamento de mulheres e jovens e medicina indígena. Para os povos indígenas, a saúde está intimamente relacionada à cosmovisão, ao sagrado, ao encantado. Um exemplo de defesa do território é a autodemarcação que os Tupinambá vêm praticando. Isso está se tornando ainda mais necessário diante da pressão das grandes empresas, que só tende a aumentar. O Baixo Tapajós é um local de conflito, mas também de resistência histórica, como demonstram eventos como a Cabanagem e as lutas ao longo da história.

Este artigo entendeu o movimento indígena no Baixo Tapajós como uma forma de autonomia contracolonial, com dimensões econômicas, políticas e culturais. Mostramos como os povos indígenas resistiram ao Capitaloceno desde seus primórdios no capital mercantil do período colonial até o Estado moderno e o capital industrial. Uma barreira fundamental para o sucesso dessa resistência é o conflito com os não indígenas. Argumentamos que a teorização do reconhecimento precisa passar da política de identidade para um universalismo antropológico insurgente para melhorar essa situação. Consideramos a designação universal de “terras tradicionalmente ocupadas” e uma nova designação territorial brasileira “Territórios de Uso Comum” (TUC) como formas de transcender a divisão entre povos indígenas e não indígenas, concentrando-nos no que eles compartilham: o uso comum do território para modos de vida e meios de subsistência. Assim, o futuro território Tupinambá deve ser um espaço no qual todas as pessoas que pertencem aos povos da floresta possam continuar a viver e reproduzir seus modos de vida, mesmo aquelas que não reconhecem sua ancestralidade indígena.

## Referências

- AFFONSO, H. et al. Exploring food sovereignty among Amazonian peoples: Brazil's national school feeding programme in Oriximiná, Pará state. *The Journal of Peasant Studies*, 2024.
- ALMEIDA, A.W. B. de. *Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pastos*: terras tradicionalmente ocupadas. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: PPGSCA-UFAM, Fundação Ford, 2006.
- BISPO DOS SANTOS, A. *Colonização, quilombos*: modos e significados. Brasília: INC-TI; Universidade de Brasília, 2015.
- BUCK-MORSS, S. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- CASANOVA, P. G. Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, v.1, p.27-37, 1965.
- CHAVES, R.; JUNQUEIRA, A. B.; CLEMENT, C. R. The Influence of Soil Quality and Market Orientation on Manioc (*Manihot esculenta*) Varietal Choice by Smallholder Farmers along the Lower Tapajós River, Pará, Brazil. *Human Ecology*, v.46 n.2 p.229-39, 2018.
- CUSICANQUI, S. R. *Oppressed But Not Defeated: Peasant Struggles Among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900-1980*. Instituto de Pesquisa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Social, 1987.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Alienação e liberdade: Escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FRASER, J. A. Amazonian Struggles for Recognition. *Transactions of the Institute of British Geographers*, v.43, n.4, p.718-32, 2018.
- FRASER, N. *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It*. London:Verso, 2022.
- GARCIA, F. *A luta dos Borari e dos Arapim por um território encantado no rio Maró: autodemarcação e reclamação*. Santarém, 2018. Tese (Mestrado em Recursos Naturais da Amazônia) – Universidade Federal do Oeste do Pará.
- HARRIS, M. *Rebellion on the Amazon: The Cabanagem, Race, and Popular Culture in the North of Brazil, 1798-1840*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- IKÄHEIMO, H. *Recognition and the Human Life-Form: Beyond Identity and Difference*. New York: Routledge, 2022.
- IEB, 2022. Disponível em: <<https://ieeb.org.br/ieeb-apoia-regularizacao-de-quase-10-milhoes-de-hectares-para-populacoes-tradicionais-do-amazonas/>>.
- IORIS, E. M. *Uma floresta de disputas*. Conflitos por espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia. Florianópolis: UFSC, 2014.
- \_\_\_\_\_. Regimes de memória, lutas por recursos e etnogênese na Amazônia brasileira. *Vibrante*, v.15, n.2, p.1-23, 2018.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.

- LEWIS, S. L.; MASLIN, M. Defining the Anthropocene. *Nature*, v.519, n.7542, p.171-80, 2015.
- LIMA, L. M. de. *Não Arapiuns, entre verdadeiras e -ranas*: sobre os espaços, lógicas, organizações e movimentos do político. São Paulo, 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- LITTLE, P. *Amazônia: Territorial Struggles on Perennial Frontiers*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- McGOWAN, T. *Universality and Identity Politics*. New York: Columbia University Press, 2020.
- MENENDEZ, M. A Área Madeira-Tapajós: Situação de Contato e Relações Entre Colonizador e Indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p.281-96.
- MIES, M. *Patriarcado e acumulação em escala mundial*: mulheres na divisão internacional do trabalho. S. l.: Ema livros; Editora Timo, 2022.
- MOORE, J. W. *Capitalism in the Web of Life*. London: Verso, 2015.
- \_\_\_\_\_. Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. New York: PM Press, 2016.
- MOREIRA NETO, C. de A. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- NIMUENDAJÚ, C. *O Tapajó*. Publicações avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, v.10, p.1-105, 1948.
- OLIVEIRA, A. *Conhecer a vida é viver a vida*. Santarém: Pará, 2012.
- PARKER, E. *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Williamsburg: Faculdade de William e Mary, 1985.
- PATEL, R.; MOORE, J. *A History of the World in Seven Cheap Things*. S.l.: University of California Press, 2018.
- PEIXOTO, K. 'EU EXISTO': *Afirmção indígena e a nomeação do racismo. Os Borari e o Arapium da Terra Maró, Amazônia*. Belém, 2017. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará.
- PEIXOTO, R.; ARENZ, K.; PEIXOTO, K. O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: Etnogênese, Território, Estado e Conflito. *Novos Cadernos NAEA*, v.2, n.15, 2013.
- PEREIRA, R. *Os verdadeiros donos da terra*: paisagem e transformação no Baixo Tapajós. Brasília, 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- QUIJANO, A. Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology* v.15, n.2, p.215-32, 2000.
- \_\_\_\_\_. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, v.21, n.2-3, p.168-78, 2007.
- REIS, A. C. F. *Santarém, seu desenvolvimento histórico*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1979.

ROMAN, G. G.; WESTENGEN, O. T. Taking Measure of an Escape Crop: Cassava Relationality in a Contemporary Quilombo-Remnant Community. *Geoforum*, v.130, p.136-45, 2022.

SCOTT, J. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 2009.

TOMBA, M. *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

VAZ, F. *A emergência étnica dos povos indígenas do baixo rio Tapajós, Amazônia*. Salvador, 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais Área de Concentração: Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

VEGA, A. et al. Those who live like us: Autodemarcations and the co-becoming of Indigenous and beiradeiros on the Upper Tapajós River, Brazilian Amazonia. *Geoforum*, v.129, p.39-48, 2022.

WILSON, J. ‘We are all Indigenous!’ Insurgent Universality on the Extractive Frontier. *Capitalism Nature Socialism*, v.33, n.3, p.120-37, 2022.

\_\_\_\_\_. *Extractivism and Universality Inside an Uprising in the Amazon*. London: Routledge, 2023.

ZUKER, F O. *Criando mundos, destruindo mundos e refazendo-os: ensaios de antropologia política no Baixo Tapajós*. São Paulo, 2022. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

*RESUMO* – Entendemos o movimento indígena do Baixo Tapajós como “autonomia contracolonial” frente ao Capitaloceno, com foco no povo Tupinambá. O Capitaloceno na Amazônia começou com o capitalismo mercantil no período colonial e se intensificou durante a ditadura militar com a consolidação do Estado capitalista moderno. Concebemos a autonomia contracolonial em termos de cultivo de mandioca, cosmovisão e auto-organização política. Os conflitos entre indígenas e não indígenas prejudicam as autonomias contracoloniais. Exploramos quatro possibilidades para tratar dessa problemática: uma nova abordagem universal para o reconhecimento; a ideia de universalidade insurgente; a ideia de terras tradicionalmente ocupadas; e territórios de uso comum. No caso do território Tupinambá, argumentamos que todos os povos da floresta que habitaram o território ancestralmente devem ter o direito de permanecer, mesmo se demarcado pelo Estado como uma Terra Indígena. Um futuro território Tupinambá deve ser um espaço onde todos os povos da floresta possam continuar vivendo à sua maneira, mesmo aqueles que não se reconhecem como indígenas.

*PALAVRAS-CHAVE*: Tupinambá, Reconhecimento, Colonialidade, Universalidade insurgente, Território de uso comum.

*ABSTRACT* – We understand the lower Tapajós indigenous movement as “countercolonial autonomy” against the Capitalocene, focusing in particular on the Tupinambá people. The Capitalocene in the Amazon began with mercantile capitalism in the colonial period, and intensified during the military dictatorship with the consolidation of the modern capitalist state. We conceive of countercolonial autonomy in terms of manioc cultivation, cosmovision and political self-organisation. Conflicts between indigenous



and non-indigenous people jeopardize countercolonial autonomies. We explore four possibilities to address this problematic: a new universal approach to recognition; the idea of insurgent universality; the idea of traditionally occupied lands, and common-use territories. In the case of the Tupinambá territory, we argue that all forest peoples who have inhabited the territory ancestrally should have the right to remain, even if demarcated by the state as an Indigenous Land. A future Tupinambá territory should be a space where all forest peoples can continue living their own way, even those who don't self-recognise as indigenous.

*KEYWORDS:* Tupinambá, Recognition, Coloniality, Insurgent Universality, Common-Use Territory.

*Raquel Tupinambá* é coordenadora do Conselho Indígena Tupinambá do Baixo Amazonas Tapajós (Citupi) e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). @ – raquell.schaves@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-3092-8323>.

*James A. Fraser* é professor em Ecologia Política, Lancaster Environment Centre, Lancaster University, Reino Unido. @ – j.fraser3@lancaster.ac.uk / <https://orcid.org/0000-0003-0718-683>.

Recebido em 1º.5.2023 e aceito em 4.6.2024.

<sup>1</sup> Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Brasília, Brasil.

<sup>11</sup> Lancaster University, Lancaster Environment Center, Lancaster, Reino Unidos.

