

## Capítulo 5

# LEVANTE E DESCOLONIZAÇÃO NA AMAZÔNIA

*Edna Castro*

*Guilherme Guerreiro Neto*

## LUTAS, IMAGENS E MARGENS

*Levanta-se a luta dos povos amazônicos, atacados em seus territórios, suas memórias e culturas. Cresce o grito ensurdecedor da floresta, derrubada, queimada, saqueada pelo extrativismo violador, que só obedece ao poder e à ganância.*

Declaração da Primeira Assembleia  
Mundial pela Amazônia<sup>1</sup>

Diversos povos da Pan-Amazônia, entidades, coletivos, movimentos sociais, além de ativistas, artistas, religiosos e pesquisadores, atendendo ao chamado da Coordenadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, do Foro Social Panamazónico e da Rede Eclesial Pan-Amazônica, reuniram-se virtualmente numa grande *minga*,<sup>2</sup> em julho de 2020, realizando a Primeira Assembleia Mundial pela Amazônia. Um cruzo de levantes para articular mobilização global contra o ecocídio, o etnocídio, o genocídio e todas as políticas de morte que se ampliam no continente. Isso em meio à crise sanitária causada pela pandemia de covid-19 – mais uma entre tantas *xawara*<sup>3</sup> trazidas pelos brancos à região

---

1 Ver em: <https://asambleamundialamazonia.org/2020/07/20/declaracao-da-primeira-assembleia-mundial-pela-amazonia/>.

2 Expressão de origem quéchua que designa um tipo de trabalho comunitário, de prática coletiva de mobilização. Tradição de povos ameríndios comum em diferentes países da América Latina.

3 Expressão yanomami que designa todas as doenças contagiosas. Para eles, essas epidemias se propagam na forma de fumaça. (KOPENAWA; ALBERT, 2015)

–, sem quarentena das atividades predatórias do capital como o desmatamento e as queimadas, e, no Brasil, com um governo de extrema direita fazendo “passar a boiada” de sua antipolítica socioambiental.

As pressões sobre a região se atualizam, mas permanecem atadas à lógica colonial. Já os gritos de resistência chegam cada vez mais longe, estabelecem formas de organização e conexão, e se mostram tão contemporâneos quanto ancestrais. Nesse encontro de tempos, travam-se disputas pela memória, pelo corpo, pela terra. Ali onde se assentam as violências da colonialidade e do desenvolvimento, é de onde irrompem as lutas para pôr abaixo o imaginário colonial, a subalternização, a expropriação. Memória, corpo e terra se levantam para que, em vez de colonizados, possam ser habitados. Um movimento por libertação e descolonização.

Muitos fenômenos insurgentes do presente são enfrentamentos às formas de opressão, violência e dominação que se estruturam no pensamento e nas práticas coloniais e raciais. Vê-se a emergência de lutas que apontam na direção de um mundo social decolonial e desracializado, conformando outros territórios afetivos, comunicativos e estéticos sintonizados na busca de rupturas com as opressões que caracterizam a modernidade. A crítica construída nas margens, nos espaços de resistência, escancara a razão colonial e racista dos processos que atravessam os países latino-americanos e que aprofundam a desterritorialização e a diáspora.

As margens, considera Grada Kilomba (2019), não são apenas espaços de perda e privação, mas também de resistência e possibilidade, onde é tecida a capacidade de transformar mundos e imaginar alternativas. As ações de levante por parte de grupos sociais e organizações nas “margens da sociedade”, para Veena Das e Deborah Poole (2004), são formas insurgentes que podem levar à institucionalização de práticas sociais inscritas na cultura da ação coletiva. Esses atos de resistência têm dinâmicas próprias e logram escapar ao controle nefasto do Estado, para construir dispositivos próprios de organização social e reinvenção do cotidiano.

O século XXI nos coloca diante da necessidade de repensar os efeitos e as consequências da modernidade, do modelo de desenvolvimento que potencializou o saque extrativista da natureza e a subordinação dos corpos, do pensamento, da cultura. (DUSSEL, 2005) É nessa perspectiva

que compreendemos a revisão paradigmática de epistemologias, a inversão do olhar como prática pedagógica. No processo de ressemantizar temas e conceitos deixados à margem, aparecem referências ao lugar enquanto experiência social e de pertencimento (CASTRO, 2018; ESCOBAR, 2008; SPIVAK, 2008), à descolonização do imaginário e do conhecimento (MIGNOLO, 2008; RIVERA, 2010), aos efeitos profundos da colonialidade e do racismo. (FANON, 2005; QUIJANO, 2005; MCCLINTOCK, 2010)

Ultrapassar os limites estreitos da modernidade pode desinterditar o protagonismo de sujeitos, expandir as subjetividades e a compreensão sobre a interdependência da vida. Abrir a fronteira da interdisciplinaridade pode levar à percepção de novos objetos, novas problemáticas e linhas epistemológicas. Passos para reinventar as ciências humanas como desafio e ruptura, tal qual nos mostra Immanuel Wallerstein (1979). Argumentos e análises têm sido produzidos pelo pensamento crítico e, notadamente, o pensamento social latino-americano, com contribuições importantes vindas da África e da Ásia, a partir da observação dos processos contemporâneos e da experiência acumulada pela ação coletiva.

O objetivo deste capítulo é refletir sobre levantes das imagens, nas imagens e para além das imagens no contexto amazônico. E sobre o desejo de descolonização que mobiliza esses levantes e ajuda a abrir caminhos. Partimos de uma discussão sobre como imagens coloniais inscrevem o que está dentro e fora da humanidade e como tais imagens podem ser transformadas em imagens-levantes, de modo a recontar a história e refazer a memória. Depois trazemos relatos e imagens de resistências e levantes amazônicos em que corpos e terras se fazem sujeitos e territórios, impõem sua existência política. Por fim, pensamos sobre os levantes que aparecem num pequeno gesto e numa revolta planetária.

## DA IMAGEM COLONIAL À IMAGEM-LEVANTE

*Mas a guerra continua. E teremos de passar anos ainda pensando os ferimentos múltiplos e às vezes indeléveis feitos aos nossos povos pela onda colonialista.*

Fanon (2005, p. 287)

A ferida aberta pelo colonialismo na América Latina e na Amazônia segue exposta. A permanência da colonialidade não deixa que cicatrize. Mas como a violência colonial se apresenta em imagens? E como certas imagens exercem a violência colonial? Diante de tais imagens, é possível um movimento de inversão, de profanação, de reescrita? Como inscrever sobre essas imagens um levante que garanta alguma restituição de humanidade?

### *Forjando humanidades e subalternidades*

Em vez de dominação baseada no controle político-administrativo das terras colonizadas por impérios europeus, o caminho de exploração e expropriação passa, nas últimas décadas, pelo avanço do capital globalizado e dos projetos de desenvolvimento. São faces da colonialidade do poder que, para Aníbal Quijano (2009), é mais profunda e duradoura que o colonialismo histórico. A noção de colonialidade do poder (MARIÁTEGUI, 2010; QUIJANO, 2005) ressalta a raça como uma das construções centrais para compreender as diferenças sociais e as hierarquias, sendo acionada junto com gênero e classe. A colonialidade estabelece padrões racializados – além de patriarcais e classistas – de distribuição do poder que atravessam, na região amazônica, a destruição capitaneada pelo mercado, pelo Estado, pelo progresso.

A respeito do debate crítico sobre a colonialidade, Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016) referem-se à iniciativa de intelectuais latino-americanos em torno do programa amplo de investigação modernidade/colonialidade, que inclui um quadro de análise sobre a questão racial e o lugar do negro na estrutura das sociedades desiguais, racis-

tas e autoritárias da América Latina. Em outra perspectiva no campo do pensamento crítico sobre a modernidade, os estudos subalternos e feministas (LUGONES, 2014; SPIVAK, 2008) têm produzido reflexões profundas sobre o papel do confronto nas teorias da mudança e sobre as relações de gênero, raça e colonialidade, considerando a noção de interseccionalidade.

Anne McClintock (2010), ao analisar o poder colonial na África, considera ser preciso pensar nas gramáticas conceituais de raça, gênero e classe para entender como se tornaram marcadores sociais da diferença. São categorias classificatórias que podem ser vistas nas várias formas de discriminação e produção de estigmas, na criação de zonas de exclusão e necropolítica nos subúrbios das cidades – onde grassam desigualdades social, racial, de renda, de trabalho e de acesso a bens e serviços – e na configuração de zonas de sacrifício nas comunidades atingidas pelo desenvolvimento predatório.

O crescimento econômico se montou sobre o saque de colônias e ex-colônias, a exploração intensiva da natureza e a exaustão de suas energias, assim como das forças de trabalho de imensa parcela da população mundial que, agora, com a “uberização-ifoodização” do mundo, enfrenta outra dimensão das formas de dominação global do trabalho. A análise sobre o processo de transição do atual modelo econômico e de desenvolvimento passa a ser um grande desafio do nosso tempo (CASTRO, 2010), se é que ainda podemos mudar certas tendências catastróficas que se desenham no presente e aprender a fazer outra ciência e outro mundo em que os valores do comum e do bem viver tenham primazia.

O desenvolvimento enquanto modelo econômico, fortalecido no pós-guerra, é um discurso do crescimento econômico capitalista, das formas intensivas de saque da natureza. Discurso constantemente reatualizado nos movimentos de acumulação e concentração de riquezas, e validado nas utopias do Ocidente. Assim como o mito do *El Dorado*,<sup>4</sup> as representações sobre o que seriam as utopias civilizatórias atravessaram os séculos e ainda constituem chave de compreensão das sociedades

---

4 Ver: Castro (2010).

latino-americanas de hoje. São quimeras que mobilizaram agentes e legitimaram o extermínio de povos e culturas. Gilbert Rist (2001) chama atenção para a função social das crenças e trata desenvolvimento como um sistema de crenças organicamente relacionado à expansão mundial do capitalismo. (CASTRO, 2018) O Iluminismo, igualmente, é um discurso sobre a crença, a crença na razão. Uma interpretação do mundo a partir do Ocidente que se pretende universal, um projeto comum erigido como estrutura do sistema moderno.

Um balanço da trajetória do debate intelectual e político sobre desenvolvimento, ainda que parcial, nos ajuda a identificar os sentidos subjacentes às ideologias e utopias que predominaram no século XX, e a desconstruir discursos, conceitos e sentidos. Na crítica à razão colonial e ao conhecimento como poder, Walter Mignolo (2008) trata da constante vigilância à construção do pensamento ocidental e suas narrativas como forma de entender as contradições que o acompanham. Abordagens contemporâneas vindas sobretudo da antropologia do desenvolvimento e da ciência crítica, ou ainda das teorias feministas, da ecologia política e dos estudos pós-coloniais, têm procurado romper com tais paradigmas.

Os padrões de dominação do passado e do presente estão atrelados a uma dimensão simbólica. Desde os primeiros escritos europeus que inventam a Amazônia (GONDIM, 1994) até as narrativas de progresso e integração – e mesmo correntes vinculadas à questão ambiental, como o ambientalismo de mercado –, o imaginário sobre a região vem sendo construído por ideias exógenas, que não levam em conta ciclos da natureza e modos de vida tradicionais, e que ativam processos de inferiorização dos povos locais. Tenta-se, assim, colonizar os sentidos e destinos da Amazônia e reduzir os sujeitos amazônicos à forma como são definidos e classificados pelo sistema (neo)colonial e seus agentes.

A reprodução de regimes de pensamento coloniais – expressão da colonialidade do saber – e os efeitos da opressão na experiência vivida por grupos sociais colonizados – caso de colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007) –, assim como a exploração baseada em classificações sociais – típica da colonialidade do poder –, estão interligados, formando um projeto de desumanização, de morte em várias dimensões da existência. Esse projeto, parido pela colonização, apaga e silencia outros

conhecimentos, outras subjetividades, outras vidas, não aceitos pelo padrão estabelecido na modernidade. Ao negar o direito à diferença, nega-se a própria condição de ser humano.

A distribuição de hierarquias racistas separa aqueles a quem é garantida humanidade, integrados que estão à racionalidade do desenvolvimento e do capital, e aqueles a quem é imputada subalternidade, podendo ser invisibilizados, expulsos do próprio chão ou mesmo mortos. Indígenas, quilombolas, camponeses, ribeirinhos e moradores de baixadas e periferias urbanas da região amazônica são submetidos a uma “zona de não-ser” (FANON, 2008), e acabam por vezes impedidos de preservar suas memórias e decidir sobre seus corpos e suas terras. Um dos modos de produzir e reiterar esse lugar de inferioridade é pelas imagens.

No início do século XX, os trilhos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, no atual estado de Rondônia, rasgaram a floresta. O projeto envolveu negociação entre o Brasil e a Bolívia, teve comando de empresário vindo dos Estados Unidos e presença de trabalhadores de dezenas de países. No meio do caminho, havia povos indígenas, como Karipuna, Munduruku, Paritintin, Kaxarari, Guaravo. (FERREIRA, 2005) O contato levou doenças e conflitos aos habitantes da terra. Também os trabalhadores adoeceram e, em muitos casos, morreram, atingidos por enfermidades como a malária. Com a crise da borracha e a abertura de outras ferrovias e do Canal do Panamá, o empreendimento não tardaria a gerar prejuízo.

O fotógrafo nova-iorquino Dana Merrill, contratado pelo concessionário da Madeira-Mamoré, teve a tarefa de registrar a construção da estrada de ferro. “A documentação de obras de engenharia foi uma prática comum desde o início da história da fotografia. As ferrovias, um dos símbolos do progresso, foram bastante fotografadas”. (WANDERLEY, 2018) Merrill ficou na Amazônia entre 1909 e 1910 e, além da obra, documentou a vida de trabalhadores, de indígenas e as paisagens da região. Há uma fotografia de seu acervo em que aparecem o médico Carl Lovelace, em pé, vestido de branco, e um indígena Karipuna, sentado numa rede, com o pé direito amputado.

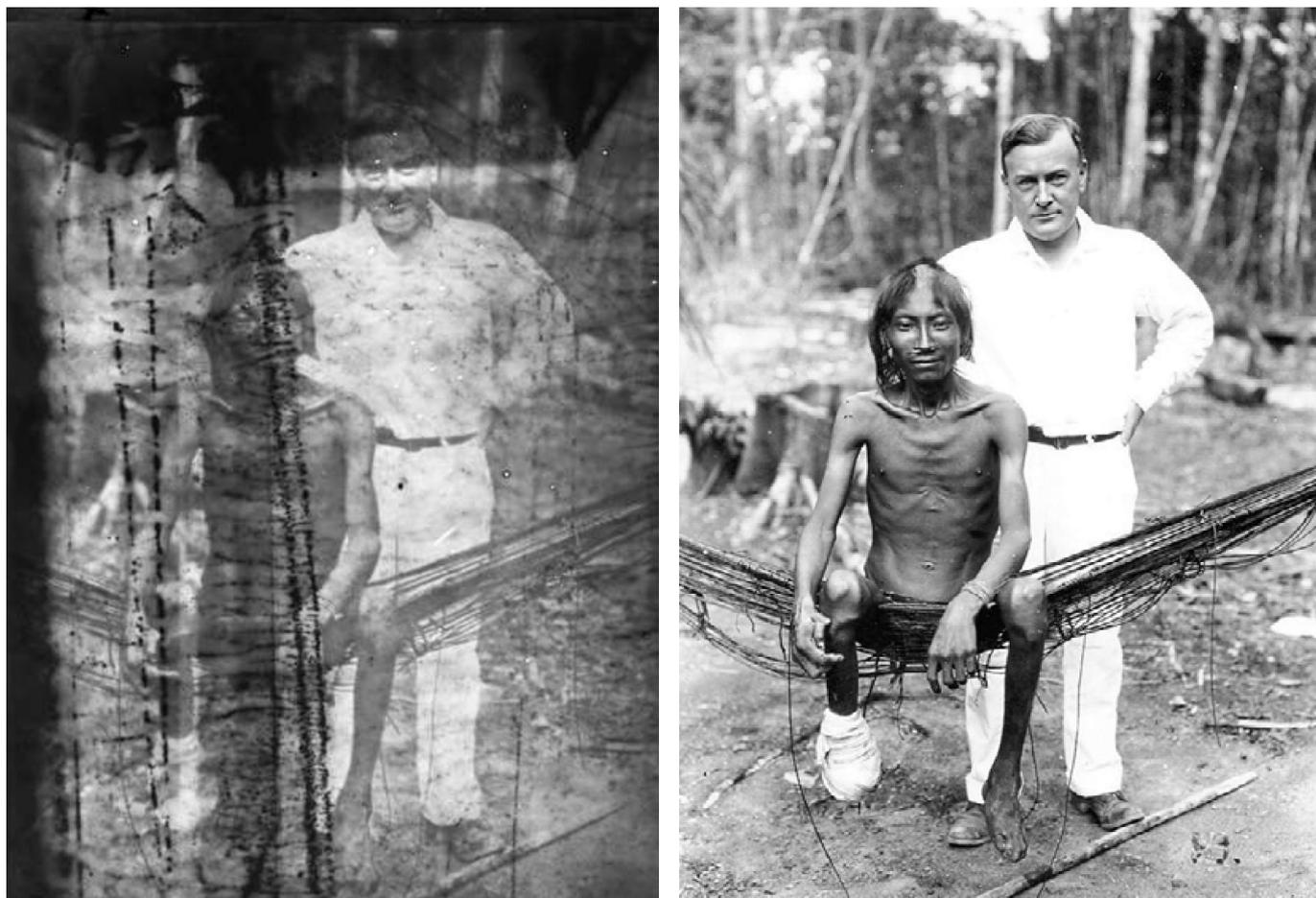


Figura 1 – Indígena Karipuna com o médico Carl Lovelace, por Dana Merrill (1910)

Fonte: obra em domínio público, disponível no acervo do Museu Paulista da Universidade de São Paulo (USP). Coleção Dana Merrill. Hélio Nobre/José Rosael/Museu Paulista da USP.<sup>5</sup>

No livro *A ferrovia do diabo* (2005, p. 241-242), Manoel Rodrigues Ferreira traz um relato que, possivelmente, refere-se ao indígena que aparece na fotografia de Merrill:

Eis que, certo dia de manhã, a turma da construção encontrou, no aterro, um índio abandonado pela tribo. Ele estava com grande úlcera na perna e não podia sequer levantar-se.

5 A versão à esquerda, que faz parte do acervo do Museu Paulista USP, está disponível no *link* [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4b/%C3%8Dndio\\_da\\_Tribo\\_Caripuna\\_ao\\_Lado\\_do\\_Dr.\\_Carl\\_Lovelace%2C\\_M%C3%A9dico\\_Norte-Americano%2C\\_Acervo\\_do\\_Museu\\_Paulista\\_da\\_USP\\_%28cropped%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4b/%C3%8Dndio_da_Tribo_Caripuna_ao_Lado_do_Dr._Carl_Lovelace%2C_M%C3%A9dico_Norte-Americano%2C_Acervo_do_Museu_Paulista_da_USP_%28cropped%29.jpg). A versão à direita pode ser encontrada em <https://docplayer.com.br/docs-images/78/78433831/images/183-0.jpg>.

[...] Com toda a certeza, o índio estaria supondo que o matariam, sem piedade. Entretanto, o médico chefe do hospital de Candelária, Dr. Lovelace, em inspeção aos acampamentos de trabalhadores, encontrou-o e levou-o consigo. A úlcera, devido ao seu estado adiantado, não podia mais ser tratada. E o Dr. Lovelace resolveu amputar a perna direita do índio. Depois, mandou vir dos Estados Unidos um aparelho ortopédico que a substituísse. E meses após, quando o índio já estava novamente na plenitude de sua energia física, fê-lo voltar à tribo. É de se imaginar o espanto dos caripunas. Dias após, ele voltou ao acampamento de trabalhadores, trazendo em sua companhia quatorze índios. Estava estabelecida a amizade entre o pessoal da estrada e os caripunas.

A imagem do indígena Karipuna com o médico estadunidense é uma figuração das narrativas coloniais: tenta apagar o conflito e a violência dos invasores com uma projeção de amistosidade e benevolência, mas expõe a violenta hierarquização que separa radicalmente – e racialmente – colonizadores e colonizados. O Karipuna sem nome, doente, muito magro, aparece em condição de subalternidade, enquanto o doutor estrangeiro, com pose superior, representando uma espécie de salvacionismo científico, tem sua humanidade confirmada. Humanização e desumanização, como se vê, são igualmente forjadas pelo projeto colonial.

A fotografia, nesse caso, não é mero documento da violência opressora, é parte do sistema que violenta: “[...] em vez de conceber a fotografia como um meio de registrar episódios pontuais de destruição, nós precisamos nos perguntar de que maneira ela participou da destruição”. (AZOULAY, 2019, p. 123) Ariella Azoulay (2019) questiona ainda como e se a fotografia pode nos ajudar a sair dessa lógica imperial de destruição de mundos. Porque a guerra de fato continua. O imaginário sobre a Amazônia está em disputa. E, apesar da força do colonialismo e do desenvolvimento, há sempre fluxos de resistência.

## *Recusar e reinventar memórias*

O mundo colonial é um “mundo do avesso”. A expressão vem das ideias e imagens do cronista ameríndio dos séculos XVI e XVII Felipe Guamán Poma de Ayala. É tarefa em curso buscar o avesso do avesso, reverter a ordem imposta, contar outra história da colonização. Como as palavras escritas assumem papel fundamental na “semântica da dominação” – não designam, encobrem – Silvia Rivera Cusicanqui (2015) encontra em narrativas orais e visuais uma abertura de reflexão e crítica. Mesmo imagens que violentam, que participam do etnocídio e da subalternização, podem ser reinterpretadas pelo olhar subversivo. Podem ainda ser profanadas com intervenções que perturbem a lógica colonial.

O ato de profanar significa libertar algo da condição de sagrado e restituir ao uso comum dos humanos. (AGAMBEN, 2007) Não se trata de recuperar um uso natural, preexistente, e sim dar novos usos. A versão da história amazônica que consagra a invasão europeia como ponto de partida e o novelo de histórias do nosso tempo que mantém a classificação dos povos locais e sua expulsão da humanidade precisam ser tomados de quem dita as regras das sacralizações e retomados ao uso comum. Profanar as imagens coloniais é um modo de profanar a história e a memória que, em vez de libertar, aprisionam.

Há um duplo movimento a ser feito: de recusa e reinvenção, de destruição e reconstrução da memória. Em diálogo com Walter Benjamin, Didi-Huberman (2017a, p. 309) considera que, “[...] nos levantes, a memória se inflama: ela consome o presente e, com ele, certo passado, mas descobre também a chama de uma memória mais profunda, oculta sob as cinzas”. Consideramos que os levantes amazônico, em suas diversas possibilidades de irrupção, buscam uma recusa à colonialidade, cheia de passado, que teima em interferir nas relações do presente, e uma reinvenção daquilo que está para além da modernidade e que, mesmo cheio de futuro, foi relegado às margens pela memória colonial.

Nessa sobreposição de perspectivas, entre ruínas e raízes, imagens coloniais que violentam podem ser transformadas em imagens-levantes que, em vez de pulsão de morte – morte do desejo –, emanam alguma pulsão de vida (DIDI-HUBERMAN, 2017b), exclamam desejos de libertação

e descolonização. É o caso de reordenar o quadro, apontar as ausências, zombar das representações do poder, restituir a potência e a humanidade dos povos subalternizados. A subversão das imagens tende a provocar fissuras no imaginário e, para consolidar o movimento, caminha para mudar também os modos de ver. (HOOKS, 2019b)

Achille Mbembe (2014), ao discutir modos de inscrição da colônia no texto negro, compreende que a memória se constrói por imagens psíquicas entrelaçadas, mas também por uma crítica ao tempo e aos artefatos que substituem a substância do tempo, caso de estátuas e monumentos. Para ele, as estátuas de figuras eminentes da colonização são extensão escultural do terror racial, expressão espetacular do poder de destruição. “A presença destes mortos funestos no espaço público tem por objectivo fazer com que o princípio de assassinio e de crueldade que personificaram continue a assombrar a memória dos ex-colonizados, sature o seu imaginário e os seus espaços de vida”. (MBEMBE, 2014, p. 221)

O brutal assassinato de George Floyd, estrangulado por um policial branco em Minneapolis, nos Estados Unidos, em maio de 2020, deflagrou uma onda de protestos antirracistas pelo mundo, com derrubada e vandalização de estátuas de colonizadores, escravocratas e personalidades opressoras em cidades como Bristol (Inglaterra), Antuérpia (Bélgica) e Milão (Itália). Houve quem se colocasse contra a reação, entendendo que tais artefatos são patrimônio histórico e devem ser preservados. Ocorre que esses monumentos patrimonializam a violência colonial, que segue vagando por aí – e não deixou Floyd respirar.

Numa Belém do Pará de tantos marcadores coloniais, por que não, simbolicamente, derrubar o monumento do militar português Pedro Teixeira,<sup>6</sup> que esteve na expedição que fundou a cidade em 1616 e é laureado como um conquistador da Amazônia brasileira, e erguer no lugar homenagem a Guaimiaba, o Cabelo de Velha, cacique Tupinambá que liderou o levante indígena de 1619 contra os colonizadores? A figura do Tupinambá sobreposta à estátua do militar não ocuparia a mesma posição dominadora. Se a imagem colonial carrega poder, a imagem-levante

---

6 A estátua fica na praça que também leva o nome de Pedro Teixeira, localizada em frente à Escadinha do Cais do Porto, no bairro da Campina.

expressa potência, desejo de fazer memória e sublevar uma história alternativa que possa reparar os danos causados pela história oficial.

Essa potente inversão da história aparece em diversos trabalhos<sup>7</sup> do artista visual indígena Denilson Baniwa, nascido na aldeia Darí, localizada no Rio Negro, Amazonas. Como em *Tradição amazônica*, de 2019, que faz parte da série *Reescritura sob perspect-ativismo/Rasura sobre páginas de livro que não lembro o nome* – posteriormente, a obra passou a ser chamada de *A Amazônia é uma invenção* e a série de *Todo território é invenção*. O texto e a ilustração que compõem o quadro são alterados pela intervenção estética e política de Baniwa, que encobre parte do que estava escrito, deixa trechos marcados e inclui na imagem frases, pequenos desenhos e pintura em tom avermelhado. Fica assim o texto editado pelo artista:

A Amazônia atrai a curiosidade. A partir de então, passou a sofrer invasão, em boa parte impulsionado pelos números expedicionários que busca riquezas, quer materiais, quer científicas. Começamos a perseguir um antigo projeto. Depois de três anos em busca de patrocínio, finalmente conseguimos os recursos necessários, e preferimos adotar a estratégia de restringir a Amazônia. (BANIWA, 2019)

A obra foi postada no perfil de Baniwa na rede social Instagram<sup>8</sup> acompanhada de legenda. Reproduzimos um excerto dela:

[...] Sim, essas rasuras são memes e pastiches, talvez no fundo desse poço sem água potável exista algum senso de sátira ou paródia, mas foram feitos para que tal qual memes se multipliquem até perderem o sentido ou serem apropriadas. Não

---

7 Na performance *Pajé-onça: hackeando a 33ª Bienal de Artes de São Paulo*, de 2019, por exemplo, Baniwa se travestiu com manta, máscara, chocalho e flores, representando a figura espiritual do pajé-onça, e passou pela bienal. A presença dele confrontava a ausência de artistas indígenas naquele espaço de arte e criticava a forma como os indígenas apareciam nas obras expostas.

8 Infelizmente, não há mais um *link* disponível para acesso, pois a conta do artista foi deletada e o texto citado estava apenas lá.

quero a propriedade, não quero a seriedade, quero o riso e o deboche. Talvez assim consigamos colocar um termo para essas histórias re-impressas ano a ano: paspalhice. Os sertões inventados e prontos para serem colonizados não existem nem nunca existiram, nossa consciência foi dopada por séculos de inalação de químicos impregnados nas páginas de livros. Mas há sempre aquele que dirá: ah! como é bom esse cheiro de livro novo. Droga, droguem-se então, seus cheira-cola.

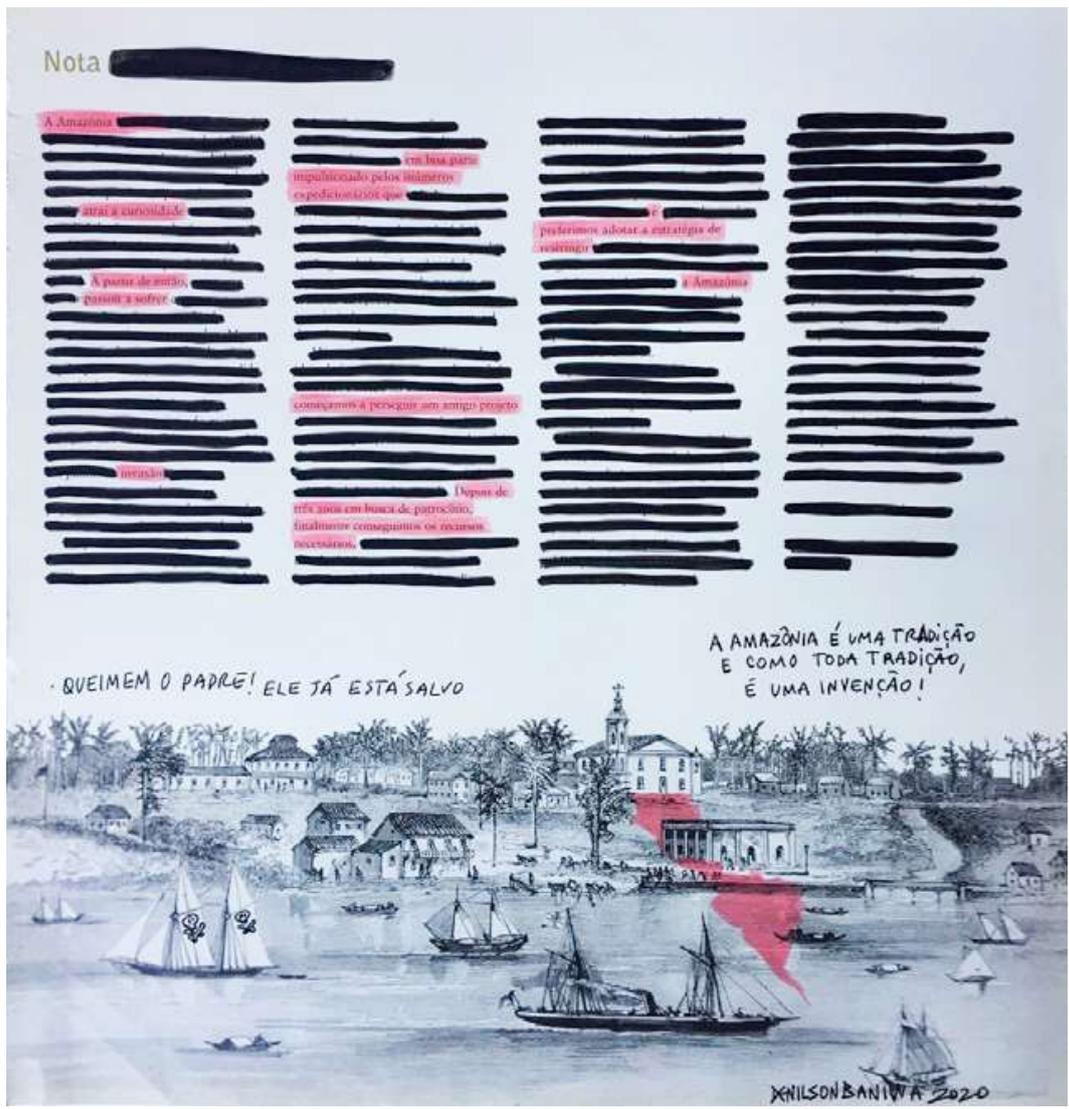


Figura 2 – Tradição amazônica / A Amazônia é uma invenção  
Fonte: Denilson Baniwa (2019). Imagem cedida pelo artista.

O sangue jorra da igreja. “Queimem o padre!”. Nas águas, o barco dos invasores é um barco pirata. A profanação da sagrada história colonial tenta destruir a invenção da Amazônia arquitetada na modernidade e destravar o retorno da produção de memória ao uso comum. Ao mudar a perspectiva, indicando a violência e a cobiça dos agentes externos, a região é reinventada. Com gestos de rasura, o artista faz uma espécie de montagem que satiriza o texto e a imagem de base e expõe o livro enquanto dispositivo de reprodução do projeto colonial, que dopa a consciência crítica. Não lembrar o título da obra é inverter a ordem dos esquecimentos, tornar desimportante a narrativa colonizadora.

Outro artista, o paraense Éder Oliveira, nascido no povoado de Timboteua, trabalha com retratos contemporâneos do homem amazônico racializado e subalternizado, principalmente de contexto urbano. Em óleo sobre tela sem título, de 2019, aparecem três rapazes sentados, todos de cabeça baixa, cobrindo o rosto. Um vermelho vivo percorre toda a obra e, sobre a imagem, vai grafado o seguinte escrito: “Não são maiores, nem mais grossos ou mais pequenos de estatura do que somos na Europa. Quanto á sua côr natural attenta á região quente que habitam não são negros; são porem apenas morenos (basanés) como os Hespanóes ou Provençaes”.

A tela de Oliveira também foi postada no Instagram do artista.<sup>9</sup> Na legenda, são apresentadas as origens da imagem e do texto articulados pela obra:

Em meados de 1906, o artista paraense Theodoro Braga (1872) recebeu de seu principal mecenas, o intendente Antônio Lemos, a encomenda de A Fundação da Cidade de Nossa Senhora de Belém (1908), sua obra-prima. Para sua produção, Braga mergulhou numa intensa pesquisa sobre arquivos históricos entre o Brasil e a Europa. Dessa pesquisa, foi publicado em 1908 o livro homônimo baseado, sobretudo, na visão histórico-europeia do acontecimento.

---

9 Ver em: [https://www.instagram.com/p/BwXOoMnhd2A/?utm\\_medium=copy\\_link](https://www.instagram.com/p/BwXOoMnhd2A/?utm_medium=copy_link).



Figura 3 – Obra de Éder Oliveira / Sem título

Fonte: Éder Oliveira (2019). Óleo sobre tela. Imagem cedida pelo artista.<sup>10</sup>

A imagem de inspiração não sai de qualquer parte do jornal, certamente vem do caderno de crimes, no qual Oliveira garimpa boa parte dos corpos e rostos marginalizados que retrata. Esses tabloides relegam as pessoas à zona de não-ser. Mas, retirados de seus espaços e tempos originais e conectados na tela pelo artista, imagem e texto alinhavam uma crítica ao que mostram e ao que escondem: à humanidade negada aos sujeitos amazônicos negros e periféricos, à colonialidade que interfere tanto em quem é criminalizado quanto no apagamento étnico por um discurso de mestiçagem despolitizante – “são porem apenas morenos”. Também nesse caso há profanação, destruição/reconstrução, recusa/reinvenção.

Produzir imagens-levantantes sobre imagens coloniais é uma forma – não a única – de contar outra história, ou recontar a história a partir de outro lugar, de modo a garantir aos povos amazônicos parcelas da

---

10 O trecho grafado na tela foi retirado desse livro e a imagem tem referência numa fotografia publicada por um jornal de Belém no ano de 2009.

dignidade perdida. É ainda alternativa para conjurar outros possíveis, expandir a mirada sobre o que a Amazônia e seus habitantes podem vir a ser, sem as barreiras da monocultura moderna e suas hierarquizações sociais. A luta reinterpreta o passado e o futuro, mas, fundamentalmente, importa que esteja atrelada às batalhas do aqui-agora pela vida.

## RESISTÊNCIAS E LEVANTES AMAZÔNICOS

*Nós não somos objetos de nenhum de vocês. Nós temos a autonomia de decidir. Os caciques, os pajés, as crianças e as mulheres, todos eles precisam ser consultados!*

Alessandra Korap Munduruku<sup>11</sup>

O desejo de libertar a vida de opressões impostas e subalternidades construídas aparece nas disputas pela memória, mas também nos corpos-sujeitos e nas terras-territórios. Os povos confrontam o projeto colonial pondo o corpo no mundo e assentando sobre o próprio chão levantes e resistências que estão em Tucuruí, no Trombetas, em todo canto. Lutas organizadas em prol da existência, que também viram imagens.

### *A potência de sujeitos e territórios*

São muitas as investidas de dominação na Amazônia, ligadas à construção de hidrelétricas e ao barramento de rios, à exploração e ao beneficiamento mineral, à instalação de portos, rodovias e ferrovias, ao

---

11 Fala em seminário da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável da Câmara dos Deputados sobre o tema ‘Ferrogrão: Dilemas e Desafios para a Sustentabilidade de uma Grande Obra de Infraestrutura na Amazônia’. Ver em: [https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=11&nmComissao=Comiss%C3%A3o%20de%20Meio%20Ambiente%20e%20Desenvolvimento%20Sustent%C3%A1vel&tpReuniaoEvento=Semin%C3%A1rio&dtReuniao=24/04/2018&hrInicio=10:03:00&hrFim=12:47:00&origemDiscurso=&nmLocal=Plen%C3%A1rio%20Principal%20-%20CD&nuSessao=0174/18&nuQuarto=0&nuOrador=0&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=10:03&sgFaseSessao=&Data=24/04/2018&txApelido=&txFaseSessao=&txTipoSessao=Permanente&dtHoraQuarto=10:03&txEtapa=.](https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=11&nmComissao=Comiss%C3%A3o%20de%20Meio%20Ambiente%20e%20Desenvolvimento%20Sustent%C3%A1vel&tpReuniaoEvento=Semin%C3%A1rio&dtReuniao=24/04/2018&hrInicio=10:03:00&hrFim=12:47:00&origemDiscurso=&nmLocal=Plen%C3%A1rio%20Principal%20-%20CD&nuSessao=0174/18&nuQuarto=0&nuOrador=0&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=10:03&sgFaseSessao=&Data=24/04/2018&txApelido=&txFaseSessao=&txTipoSessao=Permanente&dtHoraQuarto=10:03&txEtapa=)

avanço da agropecuária, das queimadas e do desmatamento, à especulação, à grilagem e à expropriação de terras, ao assassinio dos povos, das culturas, da natureza. As imagens sobre a região que mais circularam na mídia internacional nos anos 1980 referiam-se a algumas dessas violências, como desmatamento, incêndios criminosos e extermínio de povos indígenas. (CASTRO, 2019) Quarenta anos depois, continua a tragédia da destruição da floresta amazônica, incendiada e saqueada, do genocídio, do etnocídio.

Assim como as violências neocoloniais, também são diversas as frentes de resistência. Para confrontar a força capilarizada e insidiosa do capital transnacional e a aliança com ações autoritárias do Estado e concessões dos poderes locais, a estratégia cada vez mais é articular redes de defesa e luta pela manutenção da vida na Amazônia. Mas, se os braços da colonialidade e do desenvolvimento envolvem lógicas de racismo ambiental – na dimensão cruzada que a ideia indica –, recaindo sobre os corpos e as terras, é dali, desses corpos e dessas terras, que nascem as insubordinações, num caminho que os transfigura em sujeitos e territórios, prenes de sentido político.

Talvez uma das primeiras resistências seja a da autoidentificação, já que “[...] o colonialismo obriga o povo dominado a perguntar-se constantemente: ‘Quem sou eu, na verdade?’”. (FANON, 2005, p. 288) Não, os povos colonizados não são apenas povos dominados, lembra Fanon (2005), vão além das identidades que lhes são impostas. Rompem as grades que tentam limitar seus corpos à condição de objetos para alcançar um lugar como sujeitos – não o sujeito autocentrado típico da modernidade, e sim um sujeito aberto e enredado num rio-mar de interrelações e possibilidades.

Ser sujeito, para bell hooks (2019a, p. 100), é ter o direito “de definir sua própria realidade, estabelecer suas próprias identidades, nomear sua história”. A reapropriação da vida pelo ser amazônico se dá a partir de um lócus fraturado (LUGONES, 2014), na tensão entre as hierarquias opressivas e a subjetividade ativa. Uma centelha sempre resiste acesa, a despeito do sistema colonial, e a qualquer momento pode virar um levante. Essa operação intersubjetiva de não se deixar dominar aparece tanto na cena pública quanto na infrapolítica, tanto com corpos/sujeitos

individuais que estão em relação quanto com corpos/sujeitos coletivos que formam comunidades.

Diante do poder colonial – que é igualmente um poder patriarcal –, os corpos insubmissos das mulheres opõem-se a uma combinação de violências, incluindo as da colonialidade do gênero, discutida por María Lugones (2014). As mulheres estão em muitas lutas de contestação ao progresso destrutivo que consome a Amazônia. Mas acontece de terem de enfrentar, além de toda a violência do Estado e do capital, silenciamentos e constrangimentos dentro dos próprios movimentos e comunidades. A opressão tem várias camadas. Por isso o chamado para residir nas histórias de resistência dessas mulheres, “aprendendo umas sobre as outras”. (LUGONES, 2014, p. 948)

A resistência também brota da terra que, para os povos colonizados, tem o valor mais essencial e mais concreto, por ser de onde se pode garantir o alimento e alguma dignidade. (FANON, 2005) Há um cerco para retirar os seres humanos das terras, e os povos que se mantêm agarrados a seus lugares tradicionais são tratados como sub-humanidade. (KRENAK, 2019) Aqueles que acabam desterrados, que perdem o chão, enfrentam o esfacelamento do vínculo que faz a comunidade existir. A importância da terra é material, mas também existencial e por vezes espiritual.

Reivindicada como território, a terra representa ancestralidade, cosmovisão e potência. Território é então um espaço ao mesmo tempo biofísico e epistêmico “[...] onde a vida se estabelece de acordo com uma ontologia particular, onde a vida se faz ‘mundo’”.<sup>12</sup> (ESCOBAR, 2015, p. 98, tradução nossa) Para Arturo Escobar (2015), as lutas por terras/territórios são lutas pela defesa de outros mundos, outros modos de viver. Os levantados do chão, nas insurgências anticoloniais amazônicas, clamam pela sobrevivência desses múltiplos mundos e saberes.

---

12 Texto original: “[...] donde la vida se enactúa de acuerdo a una ontología particular, donde la vida se hace ‘mundo’”

## *Resistência à Hidrelétrica de Tucuruí*

A empresa responsável pela política nacional do setor elétrico no Brasil, a Eletrobrás, criou, em 1973, durante a ditadura militar, a Eletronorte, sua subsidiária, para aumentar a produção de energia na Amazônia, dinamizar o mercado de grandes obras e abrir a fronteira para o capital. A primeira tarefa da Eletronorte foi acelerar os estudos de viabilidade energética do Rio Tocantins, atendendo interesses de empresários japoneses do setor do alumínio atraídos pelas ocorrências de ferro e bauxita e pelas reservas de energia hidráulica. No bojo dessas negociações sobre grandes empreendimentos minerais e embalados pelo mote “Brasil, grande potência!”, foram feitos os acertos do primeiro megaprojeto hidrelétrico para a Amazônia, cujas obras começaram em fins de 1975, pressionadas pelo cronograma de instalação, em Barcarena, da fábrica de alumínio Albras, principal consumidora da energia a ser gerada.

Pequenos produtores rurais das comunidades ribeirinhas ou dos lotes abertos pelo traçado das estradas nos municípios de Tucuruí, Jacundá e Itupiranga, no Pará, foram surpreendidos pela rápida chegada de empresas para viabilizar a construção da usina hidrelétrica. Apesar da total ignorância sobre as formas de vida na região, o discurso autoritário e arrogante que tem caracterizado no Brasil a relação do setor de engenharia de obras com a população local tentava se impor. A Eletronorte procedia como feitor colonial o deslocamento compulsório de dois territórios indígenas e de famílias que viviam tanto em áreas rurais quanto em cidades que seriam submergidas pelo reservatório. (CASTRO, 1989)

Ao iniciar a construção da hidrelétrica, a Eletronorte não dispunha de um plano de reassentamento populacional. Não havia recorrido a estudos socioeconômicos que fornecessem dados sobre a quantidade de famílias residentes na área do futuro reservatório e as condições e formas de trabalho que garantiam sua sobrevivência. Foi considerado irrelevante pela empresa o conhecimento sobre sistemas socioculturais, padrões de ocupação, uso da terra e regras de propriedade. O procedimento técnico foi aplicar o processo expropriatório justificado no Decreto Federal nº 78.659, de 1 de novembro de 1976, que declarava de utilidade pública parte das terras situadas nos municípios de Tucuruí, Jacundá e Itupiranga.

Somente três anos depois a Eletronorte faria o levantamento sobre os bens das famílias cujas terras seriam inundadas pelo reservatório e definiria o plano de realocação dos atingidos, não por iniciativa própria, mas sob pressão dos atores locais e das mobilizações políticas.

A empresa estabeleceu os limites das terras para desapropriação com base em cálculos sobre a cota da água na área a ser inundada. Estimava “[...] um polígono quase três vezes tão extenso quanto o futuro reservatório e dentro do qual todas as terras, em princípio, tornavam-se passíveis de expropriação e desocupação”. (MOUGEOT, 1988, p. 234) Este era um dos pontos mais conflitantes: a definição da cota máxima de volume d’água no reservatório. Mais tarde, com o processo desapropriatório já adiantado, a empresa iria reconhecer seu equívoco, divulgando que a cota máxima seria de 76, não de 86 metros acima do nível do mar.

O levantamento daqueles que seriam atingidos foi incompleto, com falhas, subenumeração da população cadastrada e subnotificação de perdas. Eram consideradas as famílias proprietárias no perímetro do futuro reservatório, mas não as famílias de fora do perímetro que dependiam sazonalmente da ocupação ribeirinha. Além disso, o empreendimento ignorava as bases sobre as quais se fundava a concepção de posse e propriedade da terra nas comunidades tocantinas – na maior parte não tituladas, mas reconhecidas como de direito pela teia de relações sociais estruturadas por códigos de respeito, sociabilidade e solidariedade. À concepção de terra para vida e não para renda e especulação, correspondiam práticas coletivas de uso comum.

Os atingidos responderam às indefinições indenizatórias com ações que culminaram com a instalação da Assembleia Permanente no salão de uma paróquia em Tucuruí, decididos a não aceitar qualquer proposta. Ao mesmo tempo, criaram uma estratégia de produção de seus próprios dados sobre perdas, com um formulário no qual cada família registrava o que considerava suas perdas materiais e culturais, na casa, no quintal e no lote, levando a empresa a rever decisões, alterar cronogramas, reformular o plano de realocação e a metodologia de cálculo das indenizações. (ARCA..., 1982-1983)

O conflito se prolongou por vários anos, como unidade mobilizadora. Mas iniciativas dos expropriados representaram vitórias na luta, conseguiram muitas vezes mudar o rumo que o empreendimento pretendia,

por isso são referências de resistência no campo de grandes projetos hidrelétricos. O exercício de decolonizar o imaginário foi feito passando em revista conceitos e linguagens, tornando possível a negação ao termo “realocação” empregado pela empresa, substituído por deslocamento compulsório e expropriação.



Figura 4 – Mulheres lideranças no 2º Acampamento de Expropriados, em Tucuruí (1983)<sup>13</sup>

Fonte: Edna Castro, acervo GETTAM. Imagem cedida pela autora.

A fotografia mostra um grupo de mulheres camponesas no Segundo Acampamento de Trabalhadores Rurais Expropriados pela Eletronorte, que se estendia por vários quarteirões da cidade de Tucuruí. Eram mulheres de diferentes idades e origens, ativas nas comissões de trabalho e

13 Essa fotografia integrou a Exposição *Expropriação, violência e resistência na Amazônia*/III Encontro Latino-Americano de Ciências Sociais e Barragens, Belém (2007).

na construção do pensamento político da resistência. A imagem mostra seus corpos ativos e não submissos integrados à luta por um projeto social e político em construção no dia a dia do acampamento e atados pelo pertencimento enquanto dimensão subjetiva das vidas que se levantam. As agências reproduzidas pela imagem são afirmação da alteridade: se para a Eletronorte os corpos dessas mulheres não contavam, no acampamento e na fotografia, elas se fazem sujeitos, donas de sua história.

O levante em Tucuruí ultrapassou os espaços locais, com adesões e alianças de sindicatos, federações, organizações políticas, padres da Igreja Católica, da Comissão Pastoral da Terra, de jornalistas e intelectuais, entre outros, descobrindo e se descobrindo nas lutas de atingidos por barragens em outras partes do mundo. Emergia um movimento de politização e construção de narrativas sobre o empreendimento na perspectiva dos atores locais, sobretudo os pequenos produtores rurais atingidos pela barragem. A linguagem da prática política explicita os marcadores sociais da diferença e a negação do discurso instituído pelo Estado sobre o empreendimento, o progresso e o desenvolvimento.

### *Autoidentificação de território quilombola no Trombetas*

Escrevíamos, no livro *Negros do Trombetas* (ACEVEDO; CASTRO, 1998), feito a partir de pesquisa junto a grupos de remanescentes de quilombos localizados às margens dos Rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá, que os quilombolas empreenderam ali uma leitura a contrapelo da sociedade escravista e colonial e afirmaram seu domínio sobre o território enquanto lugar pleno de significados, de histórias da rebeldia, das fugas, do rompimento com as relações entre senhor e escravo, e de invenção da liberdade e da vida na floresta acima das cachoeiras do Trombetas.

No presente, esses grupos assumem a identidade política de remanescentes de quilombos. A particularidade desse ato político encontra-se fortemente ressaltada pela etnicidade. A condição de etnia é traduzida pelo reconhecimento de uma origem comum e de formas de coesão, marcas da singularidade dessa ocupação no Trombetas, Erepecuru e Cuminá. Diferente

pois das condições de camponeses e posseiros, eles constituem, do próprio processo de sua formação e povoamento das Cachoeiras e do rio Grande, uma peça jurídica, um argumento para proceder à titulação de suas terras. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 8)

A titulação dos territórios quilombolas – desde a primeira, de Boa Vista, ocorrida em 1995 – foi resultado de mobilizações das próprias comunidades, do movimento negro e de entidades de apoio às lutas pelo reconhecimento jurídico das terras de antiga ocupação. As ações políticas dos quilombolas achavam-se centradas na reivindicação de permanência na terra, que estavam sob ameaça por frequentes invasões, pela chegada de empresas de mineração e de uma grande hidrelétrica, e pelos interesses do poder público.

Em meio a situações de tensão e enfrentamento, os processos de formação de identidade mobilizam fragmentos da história em comum, da memória social enquanto grupo. As comunidades defendiam o reconhecimento de um regime de uso comum da terra que as caracteriza, desde a formação dos quilombos como lugar de invenção da vida e da liberdade – distinto, portanto, do padrão de apropriação privada da terra e da lógica do mercado. Reivindicavam a titulação de suas terras de uso comum pelos mais de 200 anos de presença em território efetivamente ocupado. A ancianidade assentava-se como fundamental na identificação histórica de direitos conquistados.

No início dos anos 1990, foram criadas estruturas de representação política na forma de organizações que iriam encaminhar os pleitos quilombolas de demarcação de terras: Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (Arqmo), Associação Comunitária dos Negros do Quilombo do Pacoval do Município de Alenquer (Aconquipal) e Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos (Arqmob), além de associações formadas como instância representativa de cada uma das próprias comunidades.

Os limites do território reivindicado eram colocados em questão por parte de representantes do Estado e de empresas. Depois de prolonga-

das discussões, o pedido de demarcação da comunidade de Boa Vista foi impetrado. Mas, como estratégia coletiva, foi logo realizada a autodemarcação das terras, pelo próprio grupo, com objetivo de definir os marcos e os limites do território e seu reconhecimento político e de uso comum. Uma intervenção para impedir que a violência do racismo e da colonialidade alterassem o pleito e viciassem as decisões sobre as demandas futuras de titulação.



Figura 5 – Autodemarcação do território quilombola de Boa Vista, no Trombetas (1993)

Fonte: adaptada de Acevedo e Castro (1998).

A Figura 5 informa a atitude política de autoidentificação e autodemarcação do território de pertença, imagem de levante e resistência. As placas que aparecem representam a autoridade no domínio histórico e efetivo do território. São duas placas e se pode ler na primeira: “Comunidade de Boa Vista. Área coletiva. Proibido a venda de terra”. Na outra, com assinatura da Arqmo, lembra-se que “A Constituição Federal Art. 68 diz aos Remanescentes de Comunidades de Quilombos que estejam ocupando suas terras: é reconhecido a propriedade da terra”. A perspectiva da qual olham é uma inversão da lógica de subalternidade, ao imporem uma imagem que simboliza a afirmação do direito e a

vigilância política sobre limites e pertencimentos ao longo do rio. Uma estratégia de recusa em esperar pelas ações morosas do Estado e um ato político de reconhecimento do direito ao território.

O desafio era se apropriar da estreita delimitação contida no Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição de 1988, superar a lentidão de órgãos para demarcar as terras quilombolas e garantir o direito legal de domínio comum. O ato desorienta a própria lei que atribui ao Estado delegar os limites do território, numa compreensão que põe do avesso as práticas coloniais. A comunidade de Boa Vista, localizada a poucos quilômetros da Mineração Rio do Norte (MRN), mantinha relação tensa com a mineradora, pressionada por uma série de proibições, ameaças e perdas de condições de reprodução da vida em função de mudanças provocadas pela empresa no território, e pela criação da Reserva Biológica do Trombetas, desde 1979.

O processo de solicitação de demarcação das terras tramitou por três anos, de 1992 até a data de entrega do título em 1995. Um alívio, depois de vários anos de tensão com a “vizinha”, como era mencionada com sarcasmo a MRN. O território ganhava outros ares de liberdade. Com novas placas, declarando a pertença das terras à comunidade, para que o visitante reconhecesse a situação de terras tituladas, onde os quilombolas voltam a fazer plantios, caçar e pescar livremente, a realizar experiências de apicultura e fruticultura, beneficiamento e comércio de castanha – em projetos como o derivado da coleta de castanha nas florestas no Alto Trombetas –, com práticas de uso e manejo da terra. Ações importantes no território que operam como ativadoras de uma identidade resituada e que fortalecem a comunidade, com o aval de sua história, a resistir e levantar-se no presente racista e colonial da sociedade brasileira.

\*\*\*

O que une as mulheres no acampamento dos atingidos pela hidrelétrica de Tucuruí e as placas de autoidentificação na comunidade quilombola Boa Vista, no Trombetas, é a luta contra o poder neocolonial, a afirmação como sujeitos de direitos e a produção de saberes descolonizados e emancipatórios. Diante da dor causada pelo deslocamento forçado, as

famílias de Tucuruí que tiveram suas terras arrancadas constroem uma agenda política permanente e acampam em protesto, munidas pelo desejo de que suas subjetividades e seus mundos não sejam perdidos. Diante da pressão da atividade mineradora e do interesse externo por aquele pedaço de chão, os quilombolas do Trombetas avisam que o território é coletivo e não pode ser retalhado ou vendido, num desejo de preservação da existência da comunidade.

São imagens de “resistência” e de “levante”. E aqui aparecem as duas palavras porque talvez haja uma sutil diferença entre elas. Todo levante é resistência, mas a resistência se prolonga antes e depois dos gestos insurgentes. Se a história é um mar, em seus ciclos e latências, e os levantes são ondas (DIDI-HUBERMAN, 2019), a resistência seria a maresia, essa agitação que não tem fim. Ainda que os levantes sejam frequentes em suas variadas manifestações, aparecem como episódios, acontecimentos, enquanto a resistência é continuidade, duração. Para boa parte dos grupos sociais que sentem os efeitos da colonialidade, existir e resistir se confundem na tarefa de manter a subjetividade ativa. Mesmo assim, a vida, a existência não se resumem à resistência; vão sempre além.

Não há como romantizar os processos de resistência e os atos de levante. O caminho é de luta e cansaço para quem está na contramão da locomotiva capitalista-colonial. O que não quer dizer que só reste melancolia. Ao contrário, Didi-Huberman (2017a), partindo de Sigmund Freud e Aby Warburg, aponta para uma dialética entre melancolia (resignação) e levante (ação). O mover-se para a libertação pode acionar diferentes linguagens, da violência ao pacifismo, do grito ao silêncio, do panfletário ao poético, da insatisfação ao prazer. Aciona ainda toda uma produção de conhecimento que nasce nos caminhos de luta, nas práticas de resistência – do levante também emergem saberes.

Quanto às imagens de resistência e de levante, resta dizer que elas podem continuar inscritas no regime colonial, caso o enquadramento, o contexto ou o uso sejam atravessados por colonialidades. O que significa, por exemplo, uma peça histórica de povos colonizados, portanto, imagem de resistência, exposta em museu europeu graças ao saque da colonização? Como ler imagens de luta que, no moinho da comodificação da diferença (HOOKS, 2019b), essencializam sujeitos negros, indígenas e

mestiços ou utilizam seus corpos para fins mercadológicos? Não basta que as imagens sejam de resistência e levante, têm de ser também imagens-levantes, ou ao menos não ter molduras coloniais.

## DESCOLONIZAÇÃO, UM CORPO QUE DANÇA E O FIM DO MUNDO

*Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós!*

Kopenawa e Albert (2015, p. 498)

A descolonização faz um questionamento absoluto da situação colonial. (FANON, 2005) O que ainda vive em nós do colonialismo, cada aparição dos tipos de colonialidade, tudo é posto em xeque. Por ser contínuo, o projeto de descolonização está sempre inacabado. Por ser ruptura, pode acionar uma certa violência emancipadora. Para Fanon (2005), a descolonização é, ao mesmo tempo, um processo histórico e algo que afeta fundamentalmente o ser. Ela reumaniza quem a colonização desumanizou, funda uma nova humanidade: “[...] a ‘coisa’ colonizada se torna homem [e mulher] no processo mesmo pelo qual ela se liberta”. (FANON, 2005, p. 53)

Kilomba (2019) considera que, no “tornar-se sujeito”, chega-se a um estado de descolonização, que diz respeito a não existir mais como o Outro, mas como o Eu. Ao intervir na distribuição dos lugares sociais, a descolonização, assim como a colonização, envolve tanto o colonizado quanto o colonizador, tanto as formas para além da modernidade que ocupam as bordas quanto o sistema de poder/saber/ser colonial. Mas com um jeito diferente de “ser para o outro” (DIDI-HUBERMAN, 2017a): em vez de por submissão, por libertação.

Os levantes amazônicos, movidos pelo desejo de descolonização, podem aparecer tanto em pequenos gestos do cotidiano quanto em grandes revoltas globais. A fotógrafa, *filmmaker* e educadora social paraense Nay Jinkss vivencia e documenta o universo que é o Complexo do Ver-o-Peso em Belém, onde a Amazônia urbana se encontra com a Amazônia ribei-

rinha, cruzando relações de produção e trabalho, histórias de pessoas e lugares, redes de economias, saberes e afetos. Em dezembro de 2019, na Feira do Açaí, Jinksss filmou o momento em que Thaís, mulher negra com quem convivia no Ver-o-Peso há dois anos e meio, dançou.

O vídeo foi postado no Instagram da artista<sup>14</sup> e, na legenda, ela conta que já vira Thaís triste, sofrendo violências, com raiva, apaixonada, mas nunca dançando. O que representa, nesse caso, o ato de dançar senão um levante em que o corpo de Thaís, marcado por subalternizações e resistências, afasta a pulsão de morte que lhe é imposta e se permite um instante de prazer? “Documentar esse momento, foi como dançar com ela também...”, diz Jinksss na postagem. A *filmmaker* revela ainda que via em Thaís sua tia Creuza. É que as memórias de sentimento e resistência seguem vivas e se reconhecem em novas imagens:

Quando eu era bem pequena minha tia Creuza, a filha mais velha da minha avó Maria, foi morar em Manaus e a nossa família ficou dividida assim. Minha tia nunca mais teve a oportunidade de voltar a Belém, então cresci com sua ausência. E quando falavam dela diziam: ‘Creuza é terrível, tem um gênio forte... mas tem um coração enorme, tirava do corpo pra dar pro outro’. E essa foi a imagem que criei dela dentro de mim.

[...] Minha tia foi mulher preta, mãe solo, mãe de seis meninas, que se envolveu com tráfico, foi presa e foi morta também.

Às vezes, sentia que minha família tinha vergonha de dizer quem foi ela ou como ela foi morta. Mas não pode ser assim, não! Ela está viva, não em matéria, mas está!

Quando decidi trabalhar no Ver-o-Peso (não vendendo castanha como minha avó fazia, mas sim como fotógrafa), encontrei a Thaís e vi no seu rosto quadrado, na voz rouca, nas suas cicatrizes, no cabelo crespo, na audácia e deboche – o rosto da tia Creuza.

---

14 Ver: <https://www.instagram.com/p/B6soTY0hzbj/>.

Seja na dança de Thaís (levante), seja no vídeo ou na memória de Jinkss (imagens-levantes), o desejo de descolonização dialoga com uma expansão da subjetividade. É assim que os povos colonizados têm enfrentado o poder colonial: “A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que somos todos iguais”. (KRENAK, 2019, p. 31) Ailton Krenak (2019) conta que uma das formas de ampliar os horizontes existenciais é pela experiência mágica de suspender o céu, num movimento oposto ao da queda do céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015), do fim do mundo.

Assim como os esforços para adiar o fim do mundo, o próprio fim do mundo é levante. E não qualquer um. O megalevante que pode gerar a queda do céu, alertada pelo xamã Yanomami David Kopenawa (2015), tem o protagonismo das forças da natureza, da Mãe Terra, da Pacha Mama. Para compreendê-lo, é preciso religar o que a modernidade separou, desfazer a operação que estabeleceu um dualismo entre homem e natureza, de modo a enxergar a natureza enquanto sujeito que tem direitos e se levanta contra a ordem colonial. Aparecem aí limites da própria noção de humanizar, que restringe a concessão de dignidade ao que se torna humano, excluindo grande parte dos seres humanos e outros tantos seres vivos.

Essa conexão, para além da modernidade, interliga memórias, corpos e terras. É tudo uma coisa só. A memória vive na potência da terra, do corpo e no vínculo que estabelecem com a existência histórica da comunidade. Quando o sujeito está ligado aos seus, o corpo é, ao mesmo tempo, memória viva e terra encarnada. Reivindicada como território, a terra habitada faz-se extensão do corpo e espaço onde se cultiva a memória. É por isso que, ao tombar um ancião indígena, ao se (des)matar a floresta, vai-se embora parte da memória dos povos e da memória da natureza parte da história da Amazônia e da história do planeta, fecham-se mundos dos quais o sujeito indígena e a mata-território eram condição de possibilidade.

A grave crise ecológica e o aquecimento global em curso soam como respostas às lógicas destrutivas do desenvolvimento e do capital que vigoram há tempos, atreladas cada vez mais a antipolíticas socioambientais e ataques aos povos da floresta e das periferias urbanas. Nossa

estupidez, como diz Eduardo Viveiros de Castro (2015), é etnocida, ecocida, mas também suicida. O alerta foi dado: “[...] se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda”. (KRENAK, 2019, p. 45) Apesar dos pesares, na Amazônia, brotam ideias e imagens para adiar o fim do mundo.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO, R.; CASTRO, E. *Negros do Trombetas*. Guardiães de matas e rios. 2. ed. Belém: CEJUP, 1998.

AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARCA – Boletim do Movimento dos Desapropriados pela Eletronorte (Repertório sobre a Hidrelétrica de Tucuruí). Tucuruí: [s. n.], n. 1, 1982-1983.

AZOULAY, A. Desaprendendo momentos decisivos. *Zum*, São Paulo, v. 17, p.116-137, 2019.

BANIWA, D. *A Amazônia é uma invenção*. [S. l.: s. n.], 2020. (Série Todo território é invenção). Disponível em: <https://www.behance.net/gallery/103113251/A-Amazonia-uma-invencao>. Acesso em: 3 dez. 2021.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHGcFCf8K4BqCr/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 22 jul. 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 6 dez. 2021.

BRASIL. Decreto nº 78.659, de 1º de novembro de 1976, que declara de utilidade pública, para fins de desapropriação, áreas de terra e benfeitorias, necessárias à implantação do canteiro de obras, e demais unidades de serviço, bem como à formação do reservatório da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, da Centrais Elétricas

- do Norte do Brasil S. A – ELETRONORTE, localizadas no Estado do Pará. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 14487, 3 nov. 1976. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-78659-1-novembro-1976-427558-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 6 dez. 2021.
- CASTRO, C. P. *Le symbolisme de l'Amazonie dans la presse européenne de la fin du XXè siècle*. Paris: Librinova, 2019.
- CASTRO, E. Epistemologias e caminhos da crítica sociológica latino-americana. In: CASTRO, E. *Decolonialidade e Sociologia na América Latina*. Belém: NAEA-UFPA, 2018. p. 25-52.
- CASTRO, E. Políticas de estado e atores sociais na Amazônia contemporânea. In: BOLLE, W.; CASTRO, E.; VEJMEKKA, M. (org.). *Amazônia: região universal e teatro do mundo*. São Paulo: Ed. Globo, 2010. p. 105-122.
- CASTRO, E. Resistência dos atingidos pela barragem de Tucuruí e construção de identidade. In: CASTRO, E.; HÉBETTE, J. (ed.). *Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia*. Belém: NAEA, 1989. p. 41-53. (Cadernos NAEA, n. 10).
- CASTRO, E. V. Prefácio – o recado da mata. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.
- DAS, V.; POOLE, D. (org.). *Anthropology in the margin of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
- DIDI-HUBERMAN, G. Através dos desejos (fragmentos sobre o que nos subleva). In: DIDI-HUBERMAN, G. (org.). *Levantes*. São Paulo: SESC, 2017a. p. 289-382.
- DIDI-HUBERMAN, G. Introdução. In: DIDI-HUBERMAN, G. (org.). *Levantes*. São Paulo: SESC, 2017b. p. 13-21.
- DIDI-HUBERMAN, G. Ondas, torrentes e barricadas. *Serrote*, São Paulo, v. 33, p. 114-143, 2019.
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 27. (Colección Sur Sur, CLACSo).
- ESCOBAR, A. *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press, 2008.

- ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvolvimento e meio ambiente*, Curitiba, v. 35, p. 89-100, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/43540/27088>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FERREIRA, M. R. *A ferrovia do diabo*. São Paulo: Melhoramentos, 2005.
- GONDIM, N. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- HOOKS, B. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019a.
- HOOKS, B. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019b.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167. Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelpcastrogomez.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2019.
- MARIÁTEGUI, J. C. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular: CLACSO, 2010.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MCCLINTOCK, A. *Couro imperial*. Raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Ed. UNICAMP, 2010.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF* – dossiê: literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://professor.ufop.br/tatiana/classes/ppgd-pluralismo-epistemol%C3%B3gico/materials/desobedi%C3%Aancia-epist%C3%AAmica-walter-mignolo/>. Acesso em: 22 jul. 2020.

MOUGEOT, L. T. A. Planejamento hidroelétrico e reinstalação de populações na Amazônia: primeiras lições de Tucuruí, Pará. In: AUBERTIN, C. (org.). *Fronteiras*. Brasília, DF: Ed. UnB; Paris: Orstom, 1988. p. 231-250.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina: CES, 2009. cap. 2, p. 73-117.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, 2005. p. 116-142. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf). Acesso em: 3 fev. 2020.

RIST, G. *Le development*. Histoire d'une croyance occidentale. Paris: Presses de Sciences Po, 2001.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SPIVAK, G. C. Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la Historiografía. In: MEZZADRA, S. (org.). *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Madri: Traficante del Sueños, 2008. p. 33-68.

WALLERSTEIN, I. *O sistema mundial modern*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. v. 1.

WANDERLEY, A. C. T. A construção da Madeira-Mamoré, a “Ferrovia da Morte”, pelas lentes de Dana B. Merrill (c. 1887-19?). *Brasiliiana fotográfica*, [Rio de Janeiro], 16 jan. 2018. Disponível em: <http://brasilianafotografica.bn.br/?p=10460>. Acesso em: 7 fev. 2020.