

COLONIALISMO INTERNO, FRONTEIRA, CAMPESINATO E A  
MUDANÇA DE PARADIGMA NA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA NAS  
DÉCADAS DE 1960 E 1970

Raymundo Heraldo Maués  
*Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFPA*

Esta apresentação (apesar do título descritivo, longo e um tanto pomposo) constitui-se de notas preliminares sobre o tema, motivadas, sobretudo, por meu interesse – um tanto inconstante – pela história da antropologia no Brasil (e, sobretudo, da Amazônia). Foram preparadas para este Seminário e sucedem uma apresentação mais detalhada que fiz, recentemente, a propósito dos 50 anos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), neste mesmo local, que teve como título “Eduardo Galvão, a crise da UnB e a VII Reunião Brasileira de Antropologia” (cf. MAUÉS, 2006, p. 343-366). Nesse trabalho, já publicado, tratava sobre a única reunião nacional de antropólogos realizada em Belém, no ano de 1966, dois anos após o último golpe de Estado que ocorreu no Brasil.

Essa reunião, organizada por Eduardo Galvão, então presidente da ABA, deveria ter se realizado em Brasília, mas isso não aconteceu por causa da primeira grande crise da UnB, que sofreu intervenção militar em 1965, o que levou à demissão voluntária e coletiva de cerca de 200 professores, em protesto contra a violência sofrida pelos colegas perseguidos pela ditadura – entre eles Roberto las Casas, antigo antropólogo do Museu Paraense Emílio Goeldi, que teve de se exilar do Brasil. Galvão, que, tendo ido para Brasília como professor, a convite de Darcy Ribeiro, em 1963, não tinha se desvinculado do Goeldi, retornou para Belém, reassumindo suas funções de pesquisador. E conseguiu, com dificuldade, realizar nesta cidade a VII RBA, incluindo-a como parte do Seminário Internacional sobre a Biotá Amazonia, organizado para marcar as comemorações do centenário do Museu Paraense Emílio Goeldi, constituindo seus Anais o segundo volume (Antropologia) das chamadas Atas desse mesmo simpósio.

Essa mesma reunião foi muito importante para a continuidade da associação dos antropólogos brasileiros durante o período da ditadura militar e dela participou também Roberto Cardoso de Oliveira, então secretário geral da ABA. Mas ela não foi importante somente por isso. Talvez o aspecto mais importante dessa reunião tenha sido o fato de que a mesma, pela primeira vez,

assinalou, claramente, o que estou aqui chamando de mudança de paradigma da antropologia brasileira. E as duas figuras de antropólogos que mais se destacaram, representando, principalmente, as duas tendências teóricas em jogo, foram Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira. Do exame que fiz dos textos completos publicados nos Anais da VII RBA pude constatar que, na época,

a antropologia brasileira passava por grandes transformações, as quais se encontram refletidas no conjunto das conferências e comunicações que foram apresentadas nessa reunião. O paradigma culturalista e os estudos de comunidade ainda estão presentes como propostas teóricas preconizadas por alguns dos participantes de maior prestígio na Reunião, inclusive o então presidente da ABA, Eduardo Galvão. Mas as novas perspectivas teóricas, influenciadas pelo marxismo, pelo estruturalismo e pela sociologia francesa (sem deixar de lado as importantes contribuições da antropologia americana) já são muito fortes, prenunciando uma dominância que, se ainda não possuem efetivamente, são, no entanto, claramente prenunciadas (MAUÉS, 2006, p. 362-363).

Nessa reunião, Cardoso de Oliveira apresentou como comunicação um texto adaptado do prefácio que escreveu para o livro de Roque de Barros Laraia e Roberto da Matta, "Índios e Castanheiros", resultado de pesquisa orientada pelo mesmo Cardoso, estudando os índios do médio Tocantins (Gaviões, Suruí e Asurini), no sul do Pará, em situação de fricção interétnica, pressionados pela frente extrativista da castanha. Trata-se, no caso, do uso teórico "da noção de *situação* (colonial ou de fricção), como um instrumento de compreensão e de explicação da realidade tribal, vista não mais em si, mas em relação à sociedade envolvente". Esse estudo em situação - como dizia Cardoso - implicava pesquisar não somente a sociedade indígena, mas também "a sociedade alienígena, nacional ou colonial". Além disso, ele presumia, nas palavras desse antropólogo,

[...] a consideração da estrutura de classes da sociedade regional e de sua explicação em termos dinâmicos, segundo os quais a identificação pura e simples das classes, por exemplo, como grupos sociais empiricamente dados, não será por si só suficiente para fazer progredir o conhecimento que se almeja ter do contato interétnico. Por isso a noção de classe

é inserida noutras mais amplas, como a de contradição e de antagonismo, porque elas melhor explicam a realidade da situação de fricção interétnica, permitindo ressaltar a ambigüidade do comportamento dos brancos (i. e., dos regionais), ora disputando entre si seringueiros e seringalistas, ora unindo-se na discriminação do índio, pelo jogo dialético de seus interesses e de suas representações raciais, como se constatou entre os Tükuna (OLIVEIRA, 1967, p. 187-188).

Ao lado disso, para Cardoso de Oliveira, tornava-se necessário continuar os estudos de caso para que se pudesse compreender melhor a complexidade de que se revestiam as diversas situações nas várias áreas da Amazônia. A fim de compreender toda essa complexidade, era necessário também "o conhecimento da estrutura social de cada uma das sociedades indígenas submetidas à fricção interétnica", o que permitiria, por exemplo, entender que a mesma "fronteira econômica" possa "também engendrar diferentes reações segundo a especificidade sociocultural e demográfica de suas respectivas populações" (OLIVEIRA, 1967, p. 191 e 193). Examinando esse texto, compreende-se, então,

como se integram os diversos estudos desenvolvidos, na época, pelos diferentes antropólogos brasileiros e não brasileiros que participavam dos estudos de etnologia indígena no Museu Nacional e a partir dele, sob a orientação de Roberto Cardoso de Oliveira, e em Harvard, sob a orientação de David Maybury-Lewis (alguns deles, como Roberto da Matta, ligados às duas instituições). Assim, mesmo os estudos sobre o sistema social dos Apinayé e Gaviões, desenvolvidos por Da Matta, buscando desvendar sua estrutura social e seu sistema de parentesco, com preocupações estruturalistas, aparentemente distantes das questões mais traumáticas do colonialismo interno e da subordinação dos índios ao 'mundo dos brancos', não deixavam de estar integrados às preocupações teóricas mais gerais preconizadas por Cardoso de Oliveira (MAUÉS, 2006, p. 361-362).

Nesse mesmo ano em que ocorreu, em Belém, a VII RBA, Otávio Guilherme Velho, um jovem antropólogo, bolsista do CNPq, fazia, em dezembro, sua primeira viagem de campo à Amazônia, pesquisa que iria resultar, em 1970, na sua dissertação de mestrado, orientada por Roberto Cardoso de Oliveira, no Museu Nacional/UFRJ, intitulada *Frentes de expansão*

e estrutura agrária, defendida em junho de 1970. Ele participava como pesquisador-assistente do projeto de pesquisa, apoiado por essa agência de fomento, intitulado *Estudo do 'colonialismo interno' no Brasil*, coordenado por Cardoso de Oliveira e desenvolvido no âmbito dos programas de pesquisa da Divisão de Antropologia do Museu Nacional. Em artigo, também publicado nesse mesmo ano de 1966, na revista *Tempo Brasileiro*, o coordenador do projeto explicava:

A noção de 'colonialismo interno' vem se prestando para a descrição e análise de sociedades subdesenvolvidas, particularmente as que estão instaladas na América Latina. Recentemente, Rodolfo Stavenhagen, sociólogo mexicano [...], escrevia que 'As regiões subdesenvolvidas de nossos países fazem às vezes de colônias internas, e em lugar de colocar a situação dos países da América Latina em termos de 'sociedade dual' conviria melhor colocá-la em termos de *colonialismo interno*' [...]. Estava esse sociólogo aplicando à realidade da América Latina uma noção anteriormente formulada por autores como Gunnar Myrdal e C. Wright Mills, ao mesmo tempo em que fazia uma alusão direta ao conceito de 'sociedade dual', proposto por Jacques Lambert em seu conhecido livro OS DOIS BRASIS.

Preferindo a noção de colonialismo interno, por motivos teóricos e metodológicos, Cardoso de Oliveira acrescenta, porém, sem desprezar totalmente a proposta do sociólogo francês:

Se a idéia de sociedade dual de Lambert pode merecer crítica por não sublinhar o sistema de domínio e subordinação inerente às sociedades subdesenvolvidas e tão bem assinalado na noção de colonialismo interno, para o sociólogo interessado nas populações indígenas ou para o etnólogo igualmente interessado pela sociedade nacional [...] a inclusão das populações tribais, como parte desse segundo Brasil de que fala Lambert, ou como um Terceiro Brasil, encontra [...] duas justificativas: em primeiro lugar, proporciona o conhecimento do Brasil Indígena não mais visto como uma entidade isolada, bizarra, explicável somente por suas respectivas culturas tribais, mas, ao contrário, conduz o pesquisador a estudá-la (através de suas várias manifestações que são os diferentes grupos tribais) como algo inserido na sociedade nacional; em segundo lugar, contribui para ampliar o conhecimento da sociedade inclusiva, estudando-a em suas modalidades de interação ou de "fricção" com os grupos tribais, geralmente permitindo surpreender

diferentes faces da sociedade nacional no processo de sua expansão do litoral para o interior. O estudo dessas faces ou fronteiras da sociedade nacional ensina que essa sociedade não é um todo unívoco diante das populações tribais; a rigor, é um todo composto por distintos segmentos sócio-culturais, condicionados pelas diferentes frentes econômicas de desbravamento, como demonstrou o etnólogo Darcy Ribeiro em seu trabalho 'Culturas e Línguas Indígenas do Brasil'<sup>1</sup> [...]. Essa última perspectiva haveria de abrir novas possibilidades de estudo das relações interétnicas no Brasil (OLIVEIRA, 1972, p. 77-78).

Prosseguindo sua análise e incorporando as idéias de dois outros sociólogos mexicanos - Pablo Casanova e Gonzalo Aguirre Beltrán -, Cardoso de Oliveira afirma:

A dimensão dada por Casanova à noção de colonialismo interno, sublinhando [...] os segmentos étnicos da sociedade em foco ou sua característica de 'sociedade plural', revela profunda consistência com a noção de fricção interétnica, conforme a usamos no estudo da situação de contatos entre índios e brancos no Brasil<sup>2</sup>. Se nos trabalhos [já] realizados [...], investiga-se a sociedade nacional não apenas como agente de mudança, mas como o foco mesmo de sua ação, com a nova perspectiva fornecida pela noção de colonialismo interno o estudo do mesmo problema ganha nova amplitude. Em lugar de restringir-se ao 'estudo de áreas de fricção interétnica', tomadas como 'totalidades sincréticas e concretas' e 'tendo nelas próprias a sua universalidade e a sua particularidade, sua necessidade e sua contingência' [...], o etnólogo é estimulado a se orientar para o exame da sociedade nacional vista como um todo e não mais, exclusivamente, em suas manifestações regionais [...]. Essas áreas de fricção interétnica deverão ser tomadas - numa pesquisa inspirada na noção de colonialismo interno - como casos particulares de amplo processo de conquista de territórios e de sujeição de seus ocupantes tribais. Um estudo comparativo dessas áreas [...] não teria como único propósito conhecer e explicar a situação de contato interétnico; objetivaria, também, o conhecimento da sociedade nacional, sua estrutura de classes manifestada regionalmente bem como as modalidades de apropriação da terra e do índio (de seu trabalho ou de sua vida) pelos diversos componentes de suas franjas pioneiras. A presença do índio seria a marca peculiar de sua feição colonial;

mas essa feição não traduzia unicamente o lugar ocupado pelo índio nesse processo de alienação do homem: relações 'coloniais' se estabeleciam entre segmentos nacionais (cidade-campo, fazendeiros-peões, seringalistas-seringueiros etc.) e entre estes e as populações tribais [...]. O estudo do colonialismo interno no Brasil teria, assim, o mérito de transformar a *questão indígena* - que a muitos pode parecer irrelevante - num sensível microscópio através do qual seriam conhecidos aspectos novos do Segundo Brasil, sua dinâmica expansionista, o sistema de poder que lhe é inerente - e cuja primeira vítima é o Brasil Indígena (OLIVEIRA, 1972, p. 81-83).

Ora, o trabalho de Otávio Velho destinava-se, justamente, a meu ver, repito, ao "conhecimento da sociedade nacional, sua estrutura de classes manifestada regionalmente bem como as modalidades de apropriação da terra" e, *a fortiori*, "do índio (de seu trabalho ou de sua vida) pelos diversos componentes de suas franjas pioneiras". Daí a preocupação em estudar as "frentes de expansão e a estrutura agrária", isto é, "o processo de penetração" de membros não índios da sociedade nacional no sul do Pará - a área que viria, logo depois, a ser cortada pela Transamazônica. Não sei dizer até que ponto o livro de Otávio Velho, publicado pela Zahar (VELHO, 1972), foi utilizado por etnólogos interessados na questão indígena brasileira ou amazônica. Desejo apenas dizer, no momento, que o mesmo causou um grande impacto nesta Universidade, sobretudo no recém criado Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), onde foi lido e discutido por professores e alunos.

O NAEA foi fundado em 1973, como órgão de integração da Universidade Federal do Pará. Pessoalmente, só vim a participar dele, já como professor e pesquisador, a partir de 1977, quando terminei o mestrado em Antropologia Social, na UnB e onde tive o privilégio de ser aluno de Roberto Cardoso de Oliveira. O mestrado do NAEA, Programa Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento (PLADES), foi fundado nesse mesmo ano e, nele, tive também o privilégio de orientar a primeira dissertação defendida nesse Núcleo, da professora Auriléa Gomes Abelém, *Urbanização e remoção: por que e para quem*, que mais tarde foi publicada como livro (ABELÉM, 1989). Nessa ocasião, chamamos Otávio Velho para compor a banca de exame e ele também participou - trabalhador explorado por curso iniciante - de duas outras defesas, no ano de 1982. Nesta altura eu já era aluno do doutorado do Museu Nacional/UFRJ, tendo tido, ainda, um terceiro

privilégio: o de ser aluno de Otávio Velho que, mais tarde, iria participar de minha banca de defesa de doutorado, nesse Programa de Pós-Graduação.

Voltando, porém, à trajetória intelectual de Otávio Velho, deve ser dito que, já no ano de 1970, quando defendeu sua dissertação de mestrado, ele também viajou para a Inglaterra, a fim de iniciar seu trabalho de doutorado na Universidade de Manchester, sob a orientação de Peter Worsley. Tratando ainda de fronteira, mas agora fazendo um ambicioso e muito bem sucedido estudo comparativo dos casos brasileiro, russo e americano, Otávio Velho seguiu, como ele mesmo diz, uma sugestão inicial de David Maybury-Lewis, coordenador, junto com Roberto Cardoso de Oliveira, do importante *Harvard Brazil Central Project*, já referido e desenvolvido conjuntamente por aquela Universidade americana e pelo Museu Nacional, que resultou no estudo de tantas sociedades indígenas brasileiras de língua Jê.

Agora, porém, o trabalho de Otávio Velho já havia ganhado uma autonomia bem maior em relação aos projetos de seu antigo mestre, passando a ser uma importante referência nos estudos de campesinato no Brasil, juntamente com outros professores e pesquisadores do Museu Nacional - Moacir Palmeira, Lígia Sigaud, Afrânio Garcia, para citar só alguns -, assim como de outras instituições. Sua tese de doutorado foi completada em 1973 e publicada em livro (VELHO, 1976). Por não tratar mais especificamente da Amazônia, creio que seu impacto foi menor no NAEA - o que não significa dizer que tenha sido um trabalho menos importante. Trata-se, na verdade, de uma continuação e de um refinamento das reflexões teóricas iniciadas no mestrado e possui uma característica que nem sempre é realçada: coloca, seu autor, pela abrangência do estudo comparativo que realiza, entre os antropólogos que se aventuram - com êxito - na difícil e tentativa tarefa de intérpretes do Brasil (como Darcy Ribeiro e Roberto Da Matta).

Esta preocupação de Otávio Velho com colonialismo interno, fronteira e campesinato é um importante exemplo da mudança de paradigma da antropologia brasileira que, ainda no início dos anos 1960, era marcadamente culturalista. Foi nessa época que eu mesmo completei meus estudos graduados em história, na Universidade Federal do Pará, como bacharel (1961) e licenciado (1962), tendo sido aluno de Napoleão Figueiredo, que costumava levar seus alunos ao Museu Goeldi a fim de assistir a palestras e aulas de antropólogos dessa instituição, mas, principalmente, de Eduardo Galvão. No curso de história da UFPA tínhamos três anos de antropologia:

antropologia física, no primeiro ano, cultural, no segundo, e etnologia e etnografia do Brasil e da Amazônia, no terceiro. Além do paradigma culturalista, predominante, havia também a preocupação dos (agora) chamados *four fields*: arqueologia e lingüística integradas às antropologias física e cultural. Napoleão Figueiredo, por exemplo, embora não publicasse nos campos da lingüística e da antropologia física, tinha também pesquisas e preocupações com a arqueologia. Armando Bordalo da Silva, médico, nosso professor de antropologia física, publicava trabalhos na área do folclore, preocupado com manifestações da cultura popular. Nas reuniões nacionais da ABA (por exemplo, na VII RBA, anteriormente referida) estavam presentes antropólogos físicos, como Francisco M. Salzano, lingüistas, como Arion Dall'Igna Rodrigues, e arqueólogos, como Betty J. Meggers.

E aqui, um parêntese, que me parece importante e visa reforçar meu argumento. Vale lembrar - e desejo mesmo chamar atenção para isso -, que é nesse mesmo ano de 1966, em que ocorre a VII RBA, que Cardoso de Oliveira, sem deixar de ser antropólogo, completa seu doutorado em sociologia, na USP, com seu belo estudo intitulado *Urbanização e tribalismo: a integração dos Terena numa sociedade de classes*, mais tarde publicado em livro (OLIVEIRA, 1968), sob a orientação de Florestan Fernandes, cuja contribuição à antropologia brasileira tem sido um tanto esquecida, mas me parece decisiva, inclusive para a mudança de paradigma de que estou tratando.

Mas creio que foi na própria VII RBA que se pôde notar o indício mais significativo de mudança de paradigma, com uma preocupação mais sociológica no conjunto de trabalhos apresentados pelos antropólogos liderados por Roberto Cardoso de Oliveira (e não somente deles). Trabalhos esses, assim como estudos que a eles se seguiram, inclusive os de Otávio Velho, que se deixavam influenciar por uma antropologia onde a presença de autores clássicos (como Durkheim, Mauss, Marx, Weber) e mais recentes (como Stavenhagen, Balandier, Lévi-Strauss, Bourdieu, Maybury-Lewis, Barrington Moore, Godelier, Chayanov, Gunnar Myrdal, Wright Mills, Peter Worsley, Max Gluckman, Wolf, Shanin, Tepicht, para ficar só nesses), constituem presença conspícua. Neles se constata a influência de uma antropologia britânica e francesa, além da mexicana, com a qual Roberto Cardoso mantém relações estreitas. E a influência, também, de processos sociais muito relevantes, como a descolonização recente - na época - ocorrida no continente africano. E, certamente, ainda, a influência dos novos programas de pós-graduação em

antropologia, ou que continham antropologia em seus currículos, que se implantaram por esses anos no Brasil, o que resultou num expressivo crescimento da antropologia brasileira, com a formação de um número muito grande de novos antropólogos<sup>3</sup>. E, no caso da Associação Brasileira de Antropologia, a mudança, até mesmo política, que culminou em 1978, na reunião ocorrida em Recife, quando, paradoxalmente, se precisou reconduzir à presidência o seu primeiro presidente - Castro Faria -, para que a associação ganhasse novos rumos. Mas, ao mesmo tempo, o esvaziamento, nessas reuniões, da presença de arqueólogos, lingüistas e antropólogos físicos (o que me parece lamentável)<sup>4</sup>.

Devo voltar, agora, mais uma vez, à trajetória intelectual de Otávio Velho. Quando fui seu aluno, no Museu Nacional, em 1982, já ouvia seus comentários a respeito das leituras que fazia de Santo Agostinho. Sua preocupação com a religião era evidente e resultou também numa preocupação de estudo antropológico a respeito de fenômenos religiosos. Mas, pergunto, esta preocupação estaria ausente nos estudos anteriores, quando tratava de frentes de expansão, de micro-história de povoados, vilas e cidades do sul do Pará, do camponato amazônico, da marcha para o oeste (tanto no Brasil como nos Estados Unidos), da expansão russa para a Sibéria, da presença ou ausência de revoluções burguesas nesses países, do capitalismo autoritário, da perspectiva de mudanças sociais profundas e estruturais em sociedades como a brasileira e tantos outros temas que pareciam não ter relação com a religião?

Anotei, numa releitura que agora fiz de suas principais obras (VELHO, 1972, 1976 e 1995), a presença, em todas elas, do relato de um acontecimento que deve ter marcado a experiência de pesquisa do autor: o momento em que, numa de suas viagens de campo ao interior do Pará, chegou a ser identificado como uma espécie de "emissário da Besta-Fera". E, junto com isso, a reflexão sobre a ideologia camponesa, numa tentativa de explicar o comportamento peculiar de membros individuais dessa categoria e da própria categoria enquanto "classe", com todas as suas ambigüidades e, entre elas, as discussões que mais preocuparam os mais importantes teóricos marxistas e o próprio Marx: "saco de batatas", classe revolucionária, ou capaz de aderir ao fascismo? Ou, ainda, o comportamento errante, daqueles camponeses que não se fixam num só lugar e que, mesmo alcançando boas condições de trabalho na cidade, ou no campo, preferem voltar para o campo ou vender suas terras e buscar outras paragens. Claro que, desde aí, para mim, já estão presentes não só

as questões políticas, mas, também, as preocupações com aquelas ligadas à religião, como visão de mundo (ou ideologia, num sentido amplo) e com o *ethos* a ela relacionado.

Não é meu propósito, aqui, como tentei deixar claro desde o início, apresentar um apanhado completo ou uma apreciação crítica da obra de Otávio Velho. Gostaria apenas de terminar estas notas com uma breve reflexão resultante também de minha experiência pessoal, esta com uma outra espécie de “camponeses” (principalmente pescadores artesanais, mas que alternavam a pesca com a agricultura) no litoral do Pará, numa área tradicional de ocupação e colonização (que remonta ao século XVII), muitos deles certamente descendentes dos antigos Tupinambás que habitavam o litoral da Amazônia, na época da chegada dos franceses no Maranhão e, depois, dos conquistadores portugueses. Contemporaneamente, para esses camponeses, nada de fronteira, nada de terras livres, nada de latifúndio. O principal problema, em vários casos, é o minifúndio, numa das áreas mais densamente povoadas da Amazônia<sup>5</sup>. Mas, também, assim como a terra não é livre, o mesmo se pode dizer do mar (onde esses trabalhadores pescam e sofrem a concorrência da pesca empresarial, excessivamente predatória).

Ali não existe a figura da Besta-Fera. Ao contrário, as figuras míticas dominantes são as dos encantados do fundo, dos caruanas, das oiaras, das mães dos rios e dos lagos e, especialmente, do Rei Sebastião, personagem cultuado na pajelança, na umbanda, nos rituais da mina (às vezes até confundido com São Sebastião) e que possui suas moradas espalhadas ao longo do litoral, entre São Luís e Belém. Segundo os diversos relatos que ouvi, quando se desencantar – se se desencantar – haverá uma espécie de inversão de caráter quiliático e as atuais cidades irão para o fundo, emergindo à superfície as cidades dos encantados, subvertendo-se assim a ordem atual do mundo. Trata-se, claramente, de crença de fundo messiânico, que possivelmente nunca se atualizará em movimento revolucionário concreto, mas é uma crença – no caso mais específico do rei Sebastião – também presente no Nordeste e registrada por Euclides da Cunha em seu livro *Os Sertões*. Mas não está ausente, também, o conhecimento dos textos bíblicos. Os xamãs ou pajés, que curam seus doentes com auxílio dos caruanas, chegam a lembrar que o que fazem não difere, fundamentalmente, do que é relatado a respeito de Jesus, nos Evangelhos. Mas não encontrei elementos apocalípticos ou referências ao Velho Testamento.

Coloco aqui este exemplo para reflexão e sem preocupações conclusivas, apenas para contrastar com a outra crença, apontada por Otávio Velho, da Besta-Fera no sul do Pará, relacionada a um possível restabelecimento do *cativeiro*, agora não só para os negros, mas para os pobres em geral (e que pode ser pensada como de origem nordestina, trazida para a Amazônia por migrantes oriundos dessa outra região brasileira). No caso do rei Sebastião, como no das demais crenças messiânicas, não temos *cativeiro*, mas promessa sonhada de liberdade ou de salvação. Se me permitem e com o risco de frustrar a todos, termino apenas com indagações: que conclusões podemos tirar? Que estes textos nos ensinam? Quais os seus simbolismos? Como podemos interpretá-los? O assunto merece, a meu ver, reflexão mais profunda e completa, que não me acho em condições de fazer aqui.

Penso fazê-lo em outra oportunidade.

#### NOTAS

<sup>1</sup> A referência, dada por Cardoso de Oliveira, é *Educação, Ciência e Cultura*, n. 6, 1957, p. 2-31.

<sup>2</sup> Ele está se referindo a projeto de pesquisa anterior, intitulado *Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil*, patrocinado pelo Centro Latino-Americano de Pesquisas e pela Divisão de Antropologia do Museu Nacional.

<sup>3</sup> Nesse processo (que foi incentivado pelos governos militares da época), destaca-se o papel de Cardoso de Oliveira, que (sem qualquer acordo ou compromisso com a ditadura então existente) criou os Programas de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional (UFRJ) e da UnB, além de ter contribuído, mais tarde, na implantação de outros cursos de pós-graduação (na UNICAMP e de novo na UnB). Vale, porém, recordar que, antes do golpe de 64, Eduardo Galvão havia criado, na UnB, o primeiro mestrado em antropologia dessa instituição, infelizmente encerrado com a crise de 1965 (cf. MAUÉS, 2006, p. 345).

<sup>4</sup> A propósito das reuniões da Associação Brasileira de Antropologia, encontramos, na própria página da *web* dessa associação, as seguintes informações: “A realização das reuniões sofreu solução de continuidade durante o período militar (1964-1985). A VI RBA estava programada para ocorrer em 1965, em Brasília, sob a presidência de Eduardo Galvão. No entanto, o golpe militar de 1964 frustrou essa expectativa. A VII RBA só foi realizada em 1966, em Belém, sob o guarda-chuva da Reunião Internacional sobre a Biotá Amazonia. Neste encontro, apesar do reduzido número de antropólogos que conseguiram ir a Belém, foi possível eleger uma nova diretoria. Em 1971, a ABA reuniu-se no I Encontro Internacional de Estudos Brasileiros, realizado na USP. Durante a Assembléia, verificou-se a impossibilidade da eleição de uma nova diretoria, por falta de quorum. Após oito anos sem eleições as reuniões foram retomadas. Em 1974, realizou-se, em Santa Catarina, a XIX RBA, graças aos esforços de Manuel Diegues Jr., presidente eleito em 1966, e de Silvio Coelho dos Santos. O sucesso desta reunião, que reuniu cerca de 400 participantes (um número muito superior ao esperado pelos organizadores), fez com que fosse considerada como um verdadeiro momento de ressurreição da ABA. Pela primeira vez a reunião contou com a participação de um considerável número de jovens, egressos dos recém criados cursos de

pós-graduação em Antropologia" (<http://www.abant.org.br/index.php?page=1.0>, acessada em 28/01/2007). Quanto à XI RBA, realizada em Recife, de 7 a 9 de maio de 1978, onde ocorreu uma grande mudança política nos rumos da associação, foram eleitos para os principais cargos da Diretoria os seguintes antropólogos: Luiz de Castro Faria (presidente), Yonne de Freitas Leite e Alba Zaluar.

<sup>5</sup> Embora sem poder apresentar, aqui, dados estatísticos completos, gostaria de comparar a densidade demográfica (para o ano de 2005) de dois municípios bem representativos das duas áreas onde se deram minha própria pesquisa e a de Otávio Velho: Marabá, no sul do Pará (12,97 hab/km<sup>2</sup>) e Vigia, no Salgado (75,22 hab/km<sup>2</sup>). Os dados, do governo do Estado do Pará, se encontram em <http://www.sepof.pa.gov.br/microrregiao.cfm>, site acessado em 20/08/2006.

## REFERÊNCIAS

ABELÉM, Auriléa Gomes. *Urbanização e remoção: por que e para quem?* (Coleção Igarapé). Belém: UFPA, 1989.

MAUÉS, R. Herald. Eduardo Galvão, a crise da UnB e a VII Reunião Brasileira de Antropologia. In: ECKERT, Cornélia e E. P. de GODOI (orgs.): *Homenagens. Associação Brasileira de Antropologia, 50 Anos*. Florianópolis: Nova Letra, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Áreas de fricção interétnica na Amazônia. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*, v. 2 (Antropologia). Rio de Janeiro: CNPq, 1967.

\_\_\_\_\_. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

\_\_\_\_\_. A Noção de "Colonialismo Interno" na Etnologia. In: *A sociologia do Brasil indígena*. São Paulo: Tempo Brasileiro e Editora da USP, 1972.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

\_\_\_\_\_. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo, Rio de Janeiro: Difel, 1976.

\_\_\_\_\_. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

## DA MICRORREGIÃO DE MARABÁ AO TERRITÓRIO DO SUDESTE DO PARÁ: EXERCÍCIO DE LEITURA DA DINÂMICA AGRÁRIA REGIONAL

Livia Navegantes Alves

*Laboratório Sócio-Agrônomo do Tocantins (LASAT)*

*Núcleo de Estudos Integrados sobre Agricultura Familiar (NEAF)/UFPA*

Luiza de Nazaré Mastop-Lima

*Laboratório Sócio-Agrônomo do Tocantins (LASAT)*

*Núcleo de Estudos Integrados sobre Agricultura Familiar (NEAF)/UFPA*

O histórico de ocupação da Região Sudeste do Pará, assim como sua dinâmica socioeconômica, tem sido estudado e descrito por vários autores, entre eles Laraia e DaMatta (1967), Velho (1972), De Reynal, Muchagata, Toppal e Hébette (1996) e Emmi (1999). Mais do que processos econômicos, esses autores mostram como esses processos foram vivenciados, construídos e reconstruídos pelos sujeitos sociais que migraram para aquela região, assim como pelos sujeitos que lá habitavam, como é o caso das populações indígenas referidas no trabalho de Laraia e DaMatta (1967).

Dos estudos citados, destaca-se o trabalho de De Reynal et al. (1996) por representar um referencial dos estudos sobre a dinâmica agrária regional, realizados com base na atuação de equipes de pesquisadores ligados a universidades, em parceria com os movimentos sociais locais, como é o caso do Laboratório Sócio-agrônomo do Tocantins (LASAT), que atua na referida região desde 1989, e é vinculado ao Núcleo de Estudos integrados sobre Agricultura Familiar (NEAF), da Universidade Federal do Pará<sup>1</sup>. Os dados apresentados neste artigo representam um exercício de leitura da dinâmica agrária regional, e foram coletados com base na atuação de pesquisadores do LASAT no Sudeste do Pará, da participação destes em fóruns regionais de discussão e deliberação, e da elaboração do *Diagnóstico socioeconômico e ambiental da produção familiar do sudeste do Pará* (LASAT/SDT, 2006).

## DA INTENÇÃO DE INTEGRAR AOS CAMINHOS DA INTEGRAÇÃO

Ao exporem como se deu o processo de ocupação da Região Sudeste do Pará, os autores anteriormente citados evidenciam que o início da colonização dessa região de fronteira agrícola foi marcado pela