

AMAZÔNIA E MOVIMENTOS SOCIAIS: DIÁLOGOS ENTRE A CIDADE E A FLORESTA

LUCAS MILHOMENS

Organizador



AMAZÔNIA E MOVIMENTOS SOCIAIS: DIÁLOGOS ENTRE A CIDADE E A FLORESTA

LUCAS MILHOMENS

Organizador

A presente obra
foi financiada pela



AMAZÔNIA E MOVIMENTOS SOCIAIS: DIÁLOGOS ENTRE A CIDADE E A FLORESTA

LUCAS MILHOMENS

Organizador

ALEXA
CULTURAL

Embu das Artes – SP
2023



FAPEAM
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA
DO ESTADO DO AMAZONAS



EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

AMAZÔNIA E MOVIMENTOS SOCIAIS: DIÁLOGOS ENTRE A CIDADE E A FLORESTA

Lucas Milhomens (Organizador)

© 2023 Lucas Milhomens & Alexa Cultural

Direção Gladys Corcione Amaro Langermans
e Nathasha Amaro Langermans

Editor Karel Langermans

Produção editorial Livreditora

Preparação de original Cristina Lima – MTb - 31519

Revisão Cristina Lima e Dayane Sobreira

Projeto gráfico e diagramação Isabella Alves

Tiragem 100 exemplares

Sugerimos e incentivamos a reprodução total ou parcial dos conteúdos através dos diversos meios, desde que citadas as fontes.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

A489 Amazônia e movimentos sociais: diálogos entre a cidade e a floresta / Organizador Lucas Milhomens. – Embu das Artes, SP. Alexa Cultural; Manaus, AM: EDUA, 2023.
244 p. : 16 x 23 cm

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-5467-286-7

1. Movimentos sociais – Amazônia. 2. Amazônia – Condições sociais. 3. Conflitos sociais. I. Milhomens, Lucas.

CDD 303.69

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

ALEXA
CULTURAL

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embu das Artes/SP – CEP: 06844-140
alexa@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

EDUA

**Editora da Universidade
Federal do Amazonas**

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200, Coroado I, Manaus/AM – Campus
Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência, Setor Norte
ufam.editora@gmail.com
www.edua.ufam.edu.br

SUMÁRIO

- 09** **PREFÁCIO**
- 15** **APRESENTAÇÃO**
- 23** **MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMAZÔNIA:**
TEORIA E PRÁXIS
Violeta Refkalefsky Loureiro
- 43** **AMAZÔNIA, MOVIMENTOS SOCIAIS
E LUTAS CONTEMPORÂNEAS**
Lucas Milhomens
e Maria da Glória Gohn
- 63** **MOVIMENTO DOCENTE UNIVERSITÁRIO:**
DESAFIOS E CONTRADIÇÕES
Aldair Oliveira de Andrade
e Roberta Ferreira Coelho de Andrade
- 75** **A LUTA DAS MULHERES DO XINGU CONTRA
OS GRANDES PROJETOS NA AMAZÔNIA**
Milena Fernandes Barroso
- 119** **ORGANIZAÇÕES DE MULHERES NA AMAZÔNIA:**
UM OLHAR PARA O CONTEXTO PARINTINENSE
Emily de Jesus Ferreira
- 137** **OUTRO MUNDO É POSSÍVEL:**
DESAFIOS E ESTRATÉGIAS DE REINVENÇÃO DA VIDA
SOCIAL E COMUNITÁRIA HUMANAMENTE VIÁVEL SOB
A PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO POPULAR
Maria de Fátima Guedes Araújo
e Floriano Lins Anselmo

**151 DO MOVIMENTO INDÍGENA NA
AMAZÔNIA PARA O AMAZONAS**

Elciclei Faria

**169 ENTRE AROWË E O NAPË:
MOVIMENTO INDÍGENA YANOMAMI
E A LUTA CONTRA A XAWARA**

Luiz Fernando de Souza Santos

**187 ESBOÇO DE UMA ARQUEOLOGIA DO PODER:
POLÍTICA E TERRITORIALIDADE ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ**

*Gerson André Albuquerque Ferreira
e Elenise Faria Scherer*

**217 MOVIMENTO INDÍGENA SATERÉ-MAWÉ:
MEU JENIPAPO E O MEU URUCUM COMO REAFIRMAÇÃO
DA IDENTIDADE ÉTNICA EM CONTEXTO URBANO**

Josias Ferreira de Souza

236 AUTORIAS

PREFÁCIO

Marcelo Seráfico

O que é a Amazônia? A pergunta não é retórica. As respostas podem ser várias. Todas, contudo, orientadas por pontos de vista que tendem a privilegiar aspectos correspondentes a interesses específicos.

Para aqueles ocupados em acumular riquezas, a Amazônia é uma “reserva de valor” a ser explorada. Estes pleitearão a exploração racional dos recursos a serem convertidos em acumulação. Florestas, rios, terras, plantas, gentes, minérios, microrganismos, frutas e animais encarnam a possibilidade de se metamorfosearem em fator de produção e capital.

Para outros, dedicados à explicação dos processos naturais, a riqueza da Amazônia não pode ser devidamente medida por critérios monetários; ela é um “ecossistema” altamente complexo, cujo equilíbrio, traduzido em “serviços ambientais”, é decisivo para a vida no planeta Terra. A fauna, a flora, os recursos hídricos e minerais assumem a função de fatores essenciais para a homeostase planetária.

Há, ainda, os que admitem a possibilidade de convergência entre os interesses daqueles que veem a Amazônia como fator produtivo e como fator homeostático. Para estes, a acumulação de capital combinada à preservação ambiental faz da Amazônia um enigma paradoxal: sabe-se a resposta, mas não se sabe como alcançá-la. Fala-se em “desenvolvimento sustentável”, “capitalismo verde” e “ecocapitalismo”, reivindicando-se meios de atribuir valor econômico à natureza intocada como forma de protegê-la do toque da “destruição criadora”.

Enquanto estes idílios do ambientalismo capitalista se batem com os interesses motores da acumulação ampliada do capital, a Amazônia permanece um laboratório perverso de experimentos de espoliação, expropriação, exploração, degradação, devastação e dominação. Desde a invasão europeia, há mais de cinco séculos, gentes, florestas, rios, terras, plantas, minérios, microrganismos, frutas, animais vêm sendo objeto de toda forma de violência e brutalidade. Violência e brutalidade patrocinadas por Estados nacionais e empresas transnacionais; por governos estaduais e municipais; por garimpeiros e mineradoras; por exércitos, milícias e mercenários; por madeireiras e fazendeiros; por grileiros e latifundiários; por grandes projetos de rodovias, ferrovias e hidroelétricas e intervenções pontuais de instituições públicas e privadas.

Nesse laboratório perverso realiza-se a química bruta da acumulação de capital com a acumulação primitiva de capital, isto é, juntam-se os elementos racionais e os irracionais da acumulação, numa vasta, profunda e contínua redução da realidade aos gráficos de custo e benefício.

A Amazônia apresentada aos leitores nesta obra é outra. É um experimento histórico de humanização da natureza e de naturalização da humanidade, numa química fina de desalienação dos agentes históricos e dos ambientes em que agem, relacionando-se uns com os outros. Trata-se, portanto, de uma Amazônia vista como resultante, também, da resistência à barbárie e da luta por horizontes históricos democráticos.

Mas que fique claro: os autores não se propõem a contestar a barbárie com o elogio fácil aos grupos, camadas, segmentos sociais e etnias que resistem a ela e lutam para suprimi-la. Vão além. Descrevem situações, identificam impasses, compreendem os dilemas e buscam divisar caminhos.

Os temas da “consciência” e da “organização” de grupos indígenas, mulheres e professores atravessam os artigos. Consciência e organização vistas como momentos de relações conflituosas, em geral violentas. Mas também como momentos de vivificação do passado,

de resgate da memória, de reinvenção das tradições e de construção de outra realidade.

Assim é que a leitura dos textos guia nossa observação pela trilha da interpretação de processos vividos pelos Yanomami, Munduruku, Sateré-mawé, Tapamona, Wapichana, Ingaricó, Taurepang, Macuxi; aprendemos sobre a resistência indígena às estratégias políticas das corporações transnacionais, dos latifundiários e de agentes do Poder Público, cujo fim é desarticular a luta pela garantia de direitos – à terra, à saúde, à educação etc.; entendemos o protagonismo feminino na organização dos trabalhadores e na resistência aos grandes projetos de espoliação na Amazônia; e também somos conduzidos pelos desvios reacionários com que se defrontou o movimento docente da Universidade Federal do Amazonas e pelos obstáculos do preconceito postos para a intervenção dos educadores populares em Parintins. Somos advertidos, então, sobre algumas das dificuldades postas para o movimento docente e para aqueles que buscam uma educação popular, isto é, fundada em relações democráticas e democratizantes.

Estamos, enfim diante do que Violeta Refkalefsky Loureiro – que assina um dos artigos aqui reunidos – qualifica como os “novíssimos movimentos sociais”, movimentos que participam da longa trajetória de organização e luta que inclui os trabalhadores, sim, mas também etnias, gêneros e outras categorias sociais. Uma das características decisivas da novidade está na relação entre identidade e organização política. Uma relação, como demonstram os autores, delicada, por vezes tensa, pois envolve o equacionamento político-ideológico de perspectivas não-ocidentais para fazer frente a problemas gerados pela expansão violenta do “mundo do branco”, das relações de apropriação e dominação capitalistas ou a elas integradas “primitivamente”.

O ponto de vista de que partem os autores nos aproxima de alguns temas que gostaria de sublinhar: movimentos sociais e dinamização política da sociedade; ações e reações do Poder Público aos movimentos sociais; fragmentação e disputa interna nos movimentos sociais; mudança institucional e dinâmica da organização sindical;

educação escolar indígena e afirmação da identidade étnica; militância nos movimentos e participação na estrutura do Estado; a interpretação indígena da realidade social; cidadania pluriétnica; tradições indígenas e tradições ocidentais; memória e resistência; direitos dos indígenas como Direitos Humanos; grupos indígenas como formuladores de políticas públicas; o território e a dialética da identidade; luta pela terra e pelo território; luta política e atualização da ancestralidade; reorganização social e fragmentação da identidade; complexidades interétnicas; reterritorialização compulsória; o indígena como sujeito da libertação; as duas políticas (entre nós e com eles).

A relação de temas não é exaustiva, mas permite ver que os artigos podem ser lidos como uma rica e desafiadora agenda de pesquisa que, encarada, por certo nos levará a uma compreensão da Amazônia como um lugar do mundo no qual, sim, as barbáries da acumulação capitalista continuam a se reproduzir, mas também como lugar desde o qual novas formas de enfrentá-las e vencê-las podem emergir.

Concluo este prefácio com um registro imprescindível. Um dos textos desta coletânea foi escrito por Luiz Fernando de Souza Santos, colega do Departamento de Ciências Sociais, camarada de militância na Associação dos Docentes da Universidade Federal do Amazonas, e querido amigo. Luiz Fernando foi mais uma das vítimas da necropolítica que tomou o Estado brasileiro em janeiro de 2019. Como no de mais de seiscentos mil habitantes do país, ele sucumbiu à irresponsabilidade programada e à indução à morte patrocinada por autoridades públicas brasileiras, referendadas por vários segmentos sociais.

Seu texto, “Entre Arowë e o Napë: movimento indígena yanomami e a luta contra a Xawara”, revela o vigor e a acuidade de um intelectual crítico, cujo compromisso público era com os que militam por uma sociedade democrática e refratária a todo tipo de arrogância, boçalidade e desigualdade.

Que seu exemplo continue a nos inspirar!

APRESENTAÇÃO

Esta não é uma obra isenta, a isenção não é permitida em tempos sombrios e de grandes desafios [...]. Escrevo esta “apresentação” em meados de 2022, após dois anos de pandemia da Covid-19. Quase 700 mil mortos no país em números oficiais, podendo chegar a um número ainda maior. Milhares tombaram vítimas da política genocida do governo federal. Dentre os que se foram, um dos autores deste livro, nosso amigo, grande intelectual e professor da Ufam, Luiz Fernando de Souza Santos. Conheci Luiz no chão universitário da Ufam, nos corredores do antigo ICHL e na luta sindical, abrigados pela Associação dos Docente da Ufam, a Adua. Mas a lembrança que mais está viva em minha memória foi quando nos encontramos na “cabeça do cachorro”, em São Gabriel da Cachoeira, município amazonense com o maior número de povos indígenas do Brasil. Lá, rodeados pela diversidade milenar, comemos surubim e tomamos caxiri no “barracão indígena”, ao som da ‘guitarrada elétrica ancestral’, quase psicodélica, organizada aos domingos pelos próprios indígenas no centro da cidade.

Anos mais tarde fizemos doutorado na mesma instituição, nos encontrávamos mensalmente, conversávamos, juntamente com outros colegas, sobre o Brasil, a Amazônia e o Amazonas, não necessariamente nessa ordem. Não éramos íntimos, mas havíamos nos aproximado nos últimos anos. Apoiei sua candidatura a senador e debatemos sobre a importância de nos engajarmos politicamente para mudarmos a dura realidade. Luiz era um intelectual que pensou a Amazônia sob o olhar do materialismo histórico dialético, marxista e plural. Talvez uma de suas melhores qualidades fosse não se fechar em si mesmo, como muitos o fazem. Sorvia, com os

olhos críticos dos que estão abaixo da Linha do Equador, uma teoria crítica marxista “caboca”, indignada com as atrocidades cometidas aos despossuídos da Amazônia profunda, rechaçando, desde sempre, os dogmatismos de ontem e de hoje.

Pluralismo ousado e necessário: periferia Manaó, Marx, Foucault, Florestan, Ramones, democracia corinthiana socrática, yãkoana yanomami e luta de classes. Ele era um dos nossos! Um intelectual orgânico, “o perigoso” [como certa vez se autodenominou ao destacar suas qualidades periférico-amazônicas em um importante congresso de professores universitários]. Esta obra é dedicada a você, Luiz, o cara que me apresentou “Porto de Lenha”¹. Sua paixão pela vida, genialidade e ousadia foram interrompidas em março de 2021 pela política genocida do governo federal, em decorrência da desastrosa – e criminoso! – gestão da pandemia de Covid-19 no Brasil. Por você e por todos e todas que se foram, companheiro, vamos continuar lutando por um mundo “sem estupidez”.

Feita a devida e necessária homenagem, o livro *Amazônia e Movimentos Sociais: diálogos entre a cidade e a floresta* tem como primeiro capítulo o importante texto “Movimentos sociais da Amazônia: teoria e práxis”, da professora e pesquisadora emérita da Universidade Federal do Pará (UFPA), Violeta Refkalefsky Loureiro. A autora aborda alguns dos principais referenciais teóricos que dizem respeito à constituição dos movimentos sociais. Compostos, segundo sua análise histórico-crítica, em três vertentes: os movimentos sociais tradicionais, os novos movimentos sociais e os novíssimos movimentos sociais. Além disso, Loureiro busca analisar algumas das principais transformações destes movimentos ocorridas na Amazônia de ontem e de hoje.

Na sequência temos o capítulo “Amazônia, movimentos sociais e lutas contemporâneas”, do professor e pesquisador da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), Lucas Milhomens, e da professora titular aposentada da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp),



1 Canção emblemática da música popular amazonense.

Maria da Glória Gohn. Os autores buscam compreender os motivos que contribuíram para a constituição dos movimentos e organizações sociais existentes na Amazônia brasileira. Analisam os principais elementos políticos, econômicos e sociais que constituíram esse processo, sobretudo nos últimos 60 anos, com foco na implantação de grandes projetos de infraestrutura na Amazônia. Idealizados, em um primeiro momento, pelo governo empresarial-militar (1964 a 1985) e, posteriormente, legando uma série de consequências e impactos socioambientais para a região e suas gentes.

O terceiro capítulo, “Movimento docente universitário: desafios e contradições”, dos professores e pesquisadores da Ufam, Aldair Andrade e Roberta Ferreira, traz uma discussão sobre o movimento docente/sindical na principal instituição de ensino superior do estado. Se apropriando de uma bibliografia clássica para a compreensão do mundo do trabalho e da luta de classes (com aporte teórico de Marx, Engels, Thompson, Hobsbawn dentre outros). Os autores analisam, como estudo de caso, a Associação dos Docentes da Ufam (Adua), destacando sua constituição e principais bandeiras de luta ao longo de mais de 40 anos de atividade junto à categoria docente. O capítulo também tem a intenção de apontar, a partir de evidências empírico-teóricas, a premência da construção de novas metodologias de abordagem sobre a temática.

O quarto capítulo, “A luta das mulheres do Xingu contra os grandes projetos da Amazônia”, da professora e pesquisadora da Ufam e da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Milena Fernandes Barroso, trata das resistências e lutas das mulheres no enfrentamento à violência promovida por ocasião da construção da Usina Hidrelétrica (UHE) de Belo Monte (PA), com destaque para o protagonismo feminino no Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXVPS). A autora faz uma análise histórica sobre a articulação das mulheres na região a partir da construção da rodovia Transamazônica (BR 230), destacando suas principais motivações, pautas e desafios até o atual contexto de mobilização relacionado à Hidrelétrica de Belo Monte.

O quinto capítulo, intitulado “Organizações de mulheres na Amazônia: um olhar para o contexto parintinense”, da pesquisadora Emily Ferreira, é fruto do projeto de pesquisa “Movimentos sociais do Baixo Amazonas”, desenvolvido com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam). No estudo, a autora buscou analisar os movimentos de mulheres existentes no município de Parintins (AM), mapeamento entidades, associações, organizações, movimento cultural, indígena e outros coletivos de mulheres existentes na cidade.

O sexto capítulo, “Outro mundo é possível: desafios e estratégias de reinvenção da vida social e comunitária humanamente viável sob a perspectiva da Educação Popular”, da educadora popular Maria de Fátima Guedes e do jornalista Floriano Lins, é um texto que foge aos padrões acadêmico-normativos. Com autonomia e liberdade, calcados em uma análise peculiar, os autores compartilham suas vivências no campo da educação e cultura popular, a partir de reflexões críticas e textos curtos, permeados de conceitos filosóficos que vão de Paulo Freire ao Bem Viver. Abordam os desafios e as estratégias de reinvenção da vida social e comunitária sob a perspectiva da educação popular na Amazônia, tendo como exemplo central o movimento social Teia de Educação Ambiental e Interação em Agrofloresta, criado em 2016 na cidade de Parintins (AM).

O sétimo capítulo, “Do movimento indígena na Amazônia para o Amazonas”, da professora e pesquisadora da Ufam, Elciclei Faria, aborda a importância do movimento indígena no contexto educacional. Compreendendo, a partir da história da educação escolar entre os povos indígenas do Brasil, a importância da luta pela educação escolar diferenciada, que fortalece a identidade cultural e linguística dos povos originários. A autora analisa também os direitos conquistados a partir das lutas do movimento social, buscando trazer para o debate o movimento de professores e professoras indígenas no Amazonas, destacando sua organização e articulação a partir da década de 1970.

O oitavo capítulo, “Entre o Arouê e o Napê: movimento indígena yanomami e a luta contra a Xawara”, do saudoso colega e ex-professor

da Ufam, Luiz Fernando de Souza Santos (ao qual dedicamos este livro *in memoriam*), e da estudante de ciências sociais, Juliana Mota, aborda a importância do movimento indígena contra as ameaças do grande capital internacional na Amazônia. Tece uma análise dos movimentos sociais da região, tomando como unidade de fundamentação empírica as lutas e resistências da sociedade yanomami diante do avanço das forças do capital transnacional, sejam elas representadas por instituições públicas ou corporações privadas, a partir da produção da violência legitimada pelo Estado, sobretudo as ameaças relacionadas ao garimpo ilegal que invade vorazmente os territórios dos povos originários. Ironicamente, o texto começa com uma reflexão sobre o contexto da pandemia de Covid-19 nos últimos dois anos (2020/2021), que atingiu toda a humanidade e em especial os povos indígenas, ceifando milhares de vidas, dentre elas, a do nosso companheiro e amigo Luiz.

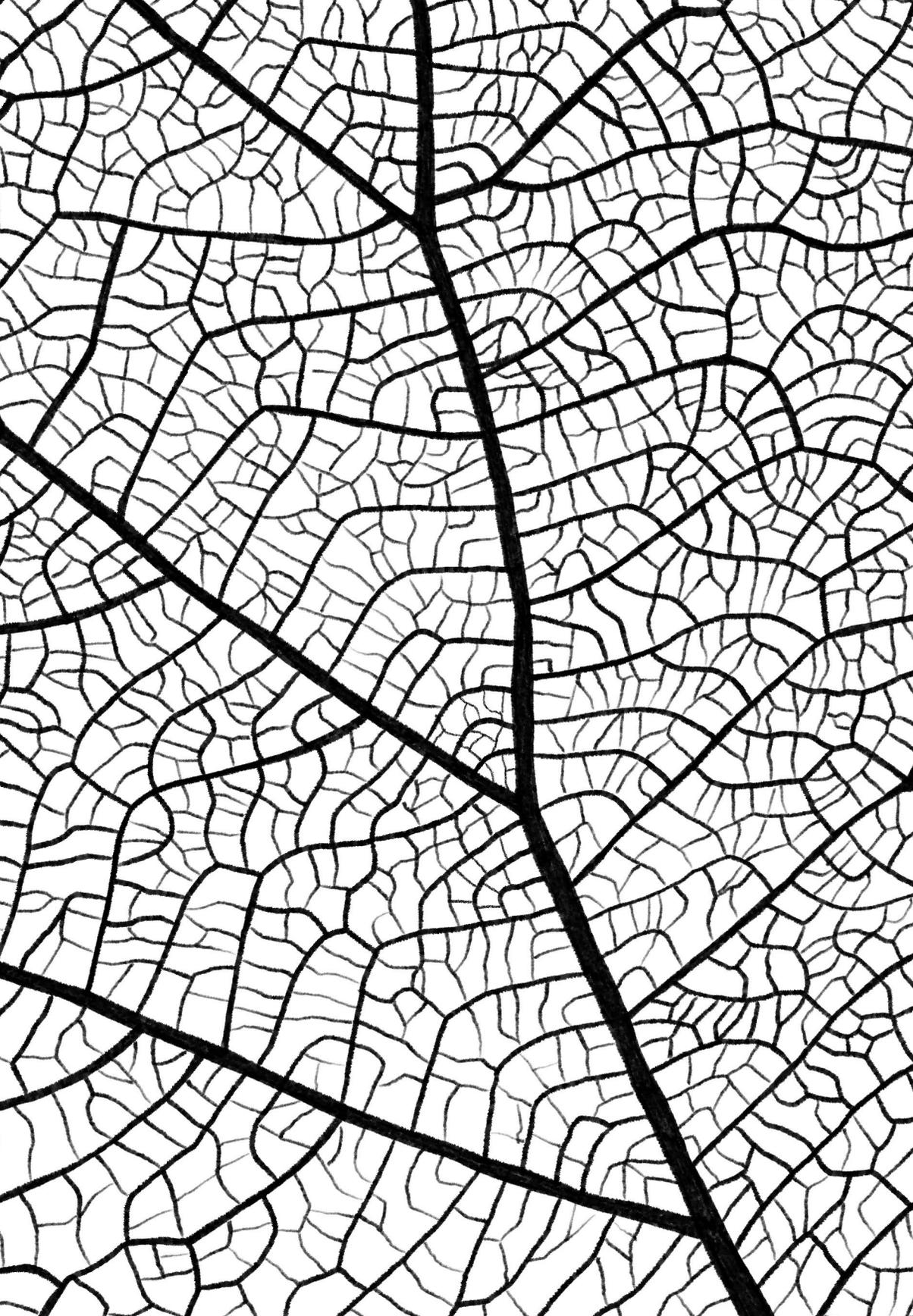
O nono capítulo, “Esboço de uma arqueologia do poder: política e territorialidade entre os Sateré-Mawé”, dos professores/pesquisadores da Ufam, Gerson Ferreira e Elenise Scherer, apresenta uma discussão sobre a estrutura de representatividade política do povo indígena Sateré-Mawé, ancorada em dois estudos de caso que envolveram a presença do capital privado e suas consequências junto a essas populações. A primeira dessas ocorrências refere-se ao projeto de construção da estrada Maués/Itaituba, e a segunda refere-se à invasão da empresa francesa de prospecção de petróleo *Elf-Aquitaine*, fato ocorrido no período de 1980.

O décimo e último capítulo, “Movimento indígena Sateré-Mawé: meu jenipapo e meu urucum como reafirmação da identidade étnica em contexto urbano”, do professor indígena sateré, Josias Souza, analisa o papel do movimento indígena Sateré-Mawé, especificamente nas terras indígenas localizadas nos rios Andirá-Marau/AM. O autor buscou compreender como os atores sociais e líderes indígenas do movimento no território conhecido como Baixo Amazonas conseguiram importantes conquistas históricas e coletivas. Segundo sua reflexão, a união dos povos indígenas do Amazonas e do Brasil foi decisiva para levar perante o Estado brasileiro as demandas comuns

e coletivas das diferentes etnias. O contexto urbano se tornou campo de atuação da população indígena Sateré-Mawé, por meio das suas organizações indígenas, que alcançaram o patamar jurídico para garantir seus direitos fundamentais.

Por fim, esperamos que o conjunto de textos sob o formato de capítulos que selecionamos para esta obra contribua de alguma maneira para uma reflexão teórico-empírica sobre os movimentos sociais existentes no imenso, complexo e rico território amazônico.

Lucas Milhomens



MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMAZÔNIA: TEORIA E PRÁTICA

Violeta Refkalefsky Loureiro

INTRODUÇÃO

Os chamados movimentos sociais costumam ser compreendidos em três conjuntos histórico-sociais distintos: **os movimentos sociais tradicionais**, caracterizados especialmente pela centralidade na categoria “trabalho” e nas dicotomias capital *versus* trabalho, patrão *versus* empregado, tendo o operariado e o sindicato como principais atores; de fundo econômico-social, apresentava reivindicações muito claras e objetivas: salários dignos, melhores condições de trabalho, redução das horas de trabalho, segurança no trabalho e outras do gênero. Foram estudados principalmente sob escopo teórico dialético, ora ressaltando os elementos *ideologia versus alienação* (MARX, 1969) e *consciência de classe* (LUKÁCS, 2003), ou, como Lígia Sigaud (1986), *a identidade de classe*, ora outros enfoques similares.

Este tipo de abordagem motivou o belo filme *Os companheiros*, de Mário Monicelli, que relata uma greve trabalhista em plena Revolução Industrial italiana, em que os grevistas revoltam-se por trabalharem em jornadas exaustivas, desumanas e com salário indigno; ou o filme *Germinal*, baseado na obra homônima de Émile Zola, que retrata as relações trabalhistas desiguais entre patrões e empregados, estes esmagados sob um trabalho subumano nas minas de carvão na França do século XIX. Outro enfoque foi o de Antônio Gramsci, abordando o papel do *intelectual orgânico*, cuja missão seria a de elevar a consciência crítica das classes subordinadas, compondo, assim, um

grupo de militantes, formado pela soma das *vanguardas* intelectuais e da *base, ou massa*. Essas análises fizeram progredir enormemente a compreensão dos movimentos sociais, contudo, no século XX, a sociedade ocidental ingressou num processo de mudanças radicais, sucessivas e permanentes.

Após a 2ª Guerra Mundial deu-se o “boom” do crescimento econômico e de recuperação das economias mundiais. As possibilidades econômicas, culturais, políticas e sociais começavam a se abrir como um leque: o fordismo estava totalmente implantado na indústria moderna, produzindo em escala – o capitalismo vivia seus “anos dourados”, a sociedade ingressa na era industrial gozava de elevado consumo, as mulheres já estavam razoavelmente integradas ao mercado de trabalho, alterava-se a dinâmica de classes, a cultura e, sobretudo, a ciência e a tecnologia.

Esse novo caldo de transformações possibilitou o surgimento dos chamados **novos movimentos sociais** (anos 1960, 1970). Na origem deles, encontram-se o *movimento hippie* (de contracultura, que se manifestava contra a Guerra do Vietnã, daí o slogan “paz e amor”, o consumismo burguês e o de trabalho objetivando apenas comprar mais e mais ao invés de “ter menos para ser mais”); os maiores, entretanto, parecem ter sido o movimento pelos direitos civis, o *Black Power* nos Estados Unidos, e os movimentos feminista e estudantil na Europa, embora tenham sido duas décadas de muitos outros variados e intensos.

Simultaneamente, alguns episódios modificaram o equilíbrio das forças no mundo: a independência das colônias europeias na África, a invenção da pílula anticoncepcional (que permitiu à mulher programar a gravidez e, assim, participar mais ativamente no mercado de trabalho e assumir novos papéis na sociedade e na própria família). No cerne, esses movimentos continuam em sua essência, a meu ver, a reinvidicação da **igualdade econômica, social, política e humana e a libertação do jugo do trabalho pesado**. No Brasil, a ditadura militar se implantara em 1964 e, após o AI-5 (1968), até 1984, os movimentos sociais foram convertidos em “casos de

polícia”, “desordem social”, “baderna”, “subversão”, o que não impediu a sociedade de se organizar em busca de direitos políticos, civis e outros. A Constituição de 1988 reflete a ira do cidadão, que requeria de volta seus direitos suprimidos: ela é plena de direitos do cidadão (o que não significa que o Estado os garanta sempre), mas não equacionou problemas estruturais como a desigualdade social, a concentração de renda e terras, a discriminação das minorias e o emprego político abusivo dos meios de comunicação.

O amadurecimento social e crítico das minorias, a instabilidade do emprego, a efemeridade das relações, a insegurança quanto à saúde e outros males da chamada pós-modernidade, ou da moderna sociedade de consumo (BAUMAN, 2007), estimularam outros tipos de movimentos sociais, que vêm sendo chamados (inclusive por mim em outros artigos) de **novíssimos movimentos sociais**. A centralidade desses movimentos está na *identidade*, no respeito à diferença, na vida digna e tudo isto pode afetar o *self* (TAYLOR, 1997) e pode-se dizer, também, a inclusão individual e social e a dignidade da pessoa humana, qualquer que seja sua diferença, o que significa uma luta permanente para evitar que a diferença se transforme em desigualdade e exclusão. Sobressaem neste conjunto os movimentos identitários como o *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam) e outros tantos que vêm gerando políticas compensatórias como as cotas para negros e pessoas com necessidades especiais em universidades e órgãos públicos, bolsas de estudos, políticas de renda mínima em vários pontos do planeta. Duas grandes linhas teóricas, entre as mais destacadas, sobressaem ao se voltarem para o tema justiça social: as abordagens de Axel Honneth (2003), ao tratar da luta pelo reconhecimento do indivíduo, e Nancy Fraser (1991), com enfoque no reconhecimento e na redistribuição. Estes dois autores formularam *teorias da justiça*, não tendo dirigido suas reflexões diretamente para os movimentos sociais. Entretanto, cabe perguntar: não é isto que buscam os movimentos sociais? Por que não refletir sobre movimentos com foco na busca por justiça social?

É preciso entender que o surgimento de um novo conjunto de movimentos não elimina o anterior; em geral, soma-se a ele, embora

com mais vigor e maior destaque. As três modalidades convivem na sociedade pós-industrial; se antes a centralidade era o trabalho, se o patrão estava à frente do empregado e hoje ele é impessoal e é representado por ações de mercado, ainda assim a empresa existe e a centralidade permanece no contrato de trabalho e de prestação de serviço. A roupagem muda, mas a essência dicotômica permanece. Também na Amazônia, os movimentos mudaram de roupagem e até mesmo de atores, mas as oposições essenciais e as situações que geram os movimentos permanecem.

ELEMENTOS TEÓRICOS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Este texto objetiva mais propriamente analisar algumas das transformações pelas quais vêm passando os movimentos sociais ao longo das últimas décadas da história recente da região amazônica. Contudo, convém antes tratar dos fundamentos teóricos dos movimentos e dos conflitos sociais, tal como os vê esta autora. Certos elementos essenciais dos movimentos sociais têm permanecido mais ou menos imutáveis ao longo da história recente, embora a roupagem de que se revestem venha mudando para atender às circunstâncias dos diversos momentos históricos e às suas circunstâncias políticas e institucionais. É provável que a persistência deles se deva ao fato de que estariam inscritos na própria natureza dos movimentos e conflitos sociais, daí esta abordagem teórica inicial.

Movimentos sociais são fatos inerentes às sociedades e à dinâmica das mesmas e apresentam, quase sempre, um caráter político. Convém explicitar o termo "político" aqui empregado, e porque digo que os movimentos sociais têm, quase sempre, um caráter político. O sentido do termo "político" aqui tomado é amplo, ultrapassando o espaço das ações e instituições relativas ao Estado. É corrente definir o poder político como aquele que está circunscrito ao Estado, como um poder que se constitui numa característica típica dos governantes, das instituições ou grupos que detêm e exercem o poder em

nome daquele. Reconheço que o Estado expressa e assume a mais forte e a mais institucionalizada forma de exercício do poder político nas sociedades. Este poder se potencializa pelo exercício da autoridade e da força que a lei lhe confere, mas, também, pelo fato de que o Estado é a única entidade que detém a capacidade de exercer a violência em nome do direito instituído na sociedade, conforme Weber (2000). Há, entretanto, um poder político que ultrapassa os seus limites, e mais – que se situa fora dele e que com frequência se manifesta contra ele. Esta forma de poder político pode ser encontrada nos grupos de pressão, seja de empresários, de religiosos, das mídias ou dos movimentos sociais. Confinar o poder político aos limites do Estado seria negar justamente o que se objetiva demonstrar neste texto: que os movimentos sociais detêm um poder capaz de imprimir resistência e de lhe fazer oposição. Tal poder ora se amplifica, ora se atrofia, face às circunstâncias. E quando os elementos que o sustentam estão potencializados, eles conseguem obrigar o Estado a mudar, assim como mudar a sociedade. Este esforço de mudança, que põe o Estado ou grupo no poder em posição incômoda, caracteriza os movimentos sociais, mas não implica em lhes garantir êxito.

O espaço onde a ação política dos movimentos sociais se exerce é uma arena em que forças sociais opostas se enfrentam com vistas à alteração de uma ordem social existente. O poder político que os movimentos sociais articulam resulta da pressão e do controle que eles exercem, visando vários fins: concretizar projetos sociais de vida, exigir que o Estado se coloque a serviço de toda a sociedade e não de classes e/ou grupos privilegiados, garantir a reposição de direitos e interesses fundamentais que foram ou são desrespeitados em relação aos membros do grupo insatisfeito e outras. Isto impulsiona os grupos lesados a se mobilizarem e a agirem enfrentando situações conflituosas. Os movimentos sociais se empenham, sobretudo, em mudar a história social e as histórias de seus membros, de modo a viabilizar as aspirações e concretizar os objetivos do grupo social insatisfeito.

O poder político, nesses casos, difere daquele que está baseado na simples força que o Estado confere às suas instituições e aos que

ocupam nelas cargos públicos destacados, uma vez que tais cargos encontram-se envolvidos por uma aura simbólica que emana poder e força imaterial. Diferentemente, o poder de certos movimentos se funda, em geral, no fato de que a legitimidade de suas reivindicações tem por base certos princípios gerais e direitos que estão já consignados para toda a sociedade através de leis, porém, embora reconhecidos e proclamados como legítimos, eles não se estenderam aos grupos reivindicantes, estando confinados como garantias políticas e sociais apenas a grupos, frações e classes sociais privilegiados da sociedade civil.

As reivindicações dos grupos insatisfeitos são apresentadas e conduzidas, em princípio, de forma organizada, mas exercendo toda a pressão que suas forças e argumentos possibilitam. As ações do movimento (e do conflito que muitas vezes o acompanha) exprimem a resposta das classes e grupos subordinados à permanente injustiça, exclusão, marginalização ou discriminação social a que seus integrantes se veem submetidos. A legitimidade da reivindicação e a capacidade de fazer pressão estão na base do poder que um movimento exerce. Ambas são indispensáveis para exigir e obter do Estado, de uma classe ou fração de classe social, a realização daquilo que estes não fariam espontaneamente em favor do grupo social lesado ou diminuído. Desta forma, o poder político pode se situar além dos limites do Estado e se estender a certos grupos que gozam dessas características e prerrogativas.

Os movimentos sociais e o conflito articulam um tipo de relação política antagônica, que coloca em oposição grupos sociais distintos: de um lado classes/ou frações de classes em geral privilegiados socialmente – são segmentos sociais que, em geral, estão representados pelo capital, pelo Estado ou ambos ao mesmo tempo; de outro lado, e em oposição aos primeiros, encontram-se os grupos marginalizados, discriminados, inferiorizados, enganados ou lesados da sociedade.

Mesmo reconhecendo com Foucault (especialmente em *A microfísica do poder*, 1979) e outros autores, que a sociedade está impregnada em todos os seus poros por relações de poder, de coerção, de

dominação e subordinação, entendo que nem todas essas relações têm, necessariamente, um caráter político. Já os movimentos sociais destacam-se na medida em que articulam e revelam uma ação e um poder que têm o caráter político. O conflito é a exacerbação do poder e da violência que caracterizam o embate de certos movimentos sociais com seus opositores, num dado momento crítico de desarranjo das forças contrárias. Uma vez que o movimento social é, talvez, o ato político que encarna a possibilidade única de manifestação do grupo em sua luta por sobrevivência, respeito e dignidade enquanto categoria social, os ânimos de seus membros nem sempre permanecem em estado de calma frente às oscilações positivas ou negativas que as negociações envolvem (e vice-versa).

Entendo que os movimentos sociais apresentam, também, uma natureza dialética. A luta envolve atores sociais com interesses e visões de mundo distintas e opostas ou mesmo antagônicas, que se põem em disputa num campo único de luta, mas geralmente dispondo de forças desiguais. Os grupos sociais que se sentem lesados, insatisfeitos e diminuídos que, face a isto, se inserem e se envolvem em movimentos sociais, em geral, pertencem às classes sociais subordinadas ou menos favorecidas da sociedade; são, portanto, segundo os princípios da moderna sociedade de consumo, entendidos como grupos que se situam “fora da curva” estabelecida pelo capital como cidadãos “normais”. Ao contrário disso, são vistos como cidadãos política e socialmente indesejáveis pela perturbação social que causam. A negatividade do movimento social está expressa na rejeição à situação ou condição que esses cidadãos vivenciam e que pretendem alterar. Por sua vez, a positividade se expressa na visão de uma melhor condição social futura, mais igualitária, mais rica de oportunidades, que se afigura para seus membros como um fecho de luz na escuridão do espaço social em que se acham. O movimento identifica parceiros solidários e estabelece com eles elos de solidariedade e alianças que o reforçam frente aos grupos antagônicos.

Não obstante o movimento social, tal como o objeto deste texto, ponha em destaque as relações entre Estado e sociedade, ele não se confunde com as revoltas e as revoluções populares. Afasto, pelo

menos num horizonte de médio prazo, a hipótese da ocorrência no Brasil de revoluções populares generalizadas (no estilo clássico), como forma de superação da desigualdade, da discriminação e da injustiça. Afasto também, pelo menos em princípio, o ressurgimento da guerrilha rural em larga escala. A possibilidade do reaparecimento desta forma de rebeldia, num lugar qualquer do território nacional, se um dia vier a ocorrer, certamente terá forma minúscula, residual e não mais como na Amazônia dos anos de 1970 com a chamada Guerrilha do Araguaia.

Embora a região tenha sido cenário de movimentos exemplares muito violentos como a Cabanagem (séc. XIX), envolvendo o Pará, o Amazonas e o Maranhão, e a Guerrilha do Araguaia, afasto, pelo menos em princípio, a hipótese do ressurgimento de novas revoluções populares ou de guerrilhas. O aparelho militar de controle, informação e de segurança hoje disponíveis no Brasil tornam difícil o aparecimento e, menos ainda, a sobrevivência dessas duas formas de luta. Além disso, as alterações profundas pelas quais passou a sociedade brasileira parecem tornar improvável o ressurgimento delas, como formas de reação de classes e grupos subordinados, pelo menos num certo horizonte de tempo. A história oficial omite ou diminui a importância desses dois movimentos – Cabanagem e Guerrilha do Araguaia – e, sobretudo, escamoteia a análise das reais razões que estiveram presentes nos dois casos – desigualdade social, discriminação e opressão.

Na obra *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte*, Marx menciona que “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado...” (MARX, 1969, p. 17). Também na Amazônia a história dos grupos sociais está sendo construída sobre e a partir dos movimentos sociais de grupos subordinados, discriminados e injustiçados, que procuram construir suas próprias histórias, logicamente, sob as mais variadas condições vivenciais nas quais se encontram e sob as quais lutam para eliminar as injustiças que os afligem. Para isto, se organizam em movimentos sociais e demonstram sua revolta

contra o *status quo*. Suas atitudes espelham e expressam a resposta do grupo injuriado e, ao mesmo tempo, a tentativa de reversão das ações e políticas que o Estado e as elites movem contra e em prejuízo deles e, dependendo das circunstâncias e da força incorporada pelo movimento (que depende, em grande parte, do reconhecimento social das reivindicações do grupo), ora são premiados com o sucesso pelo esforço na luta, ora é o fracasso que lhes acomete (LOUREIRO, 2001).

Como os movimentos sociais têm o caráter político e de classe, a ação deles está centrada em exibir os interesses sociais em conflito: de um lado, a injustiça em que se veem socialmente enredados e que por isto contestam e rejeitam, negando-a dialeticamente; de outro lado, expõem positiva e, também, dialeticamente, suas reivindicações (das quais uma grande parte da sociedade já usufrui), suas aspirações e utopias. Para isto, os movimentos se valem de canais e meios de representação e de expressão, na presunção de demonstrarem suas condições de grupos oprimidos, excluídos e rejeitados pela sociedade, ao mesmo tempo em que escancaram a face elitista e autoritária do Estado brasileiro (LOUREIRO, 2001).

É importante destacar também a pressuposição teórica de que os movimentos sociais são lutas organizadas. Diferentemente do discurso das elites, das corporações econômicas e do Estado, de que eles expressam, através de suas ações, a desorganização social, a improvisação, a violência e a anarquia, defendi sempre e aqui o ponto de vista de que (embora tensos e sujeitos a uma certa imprevisibilidade, em face das alterações das diversas conjunturas políticas que são obrigados a enfrentar), os movimentos sociais se orientam por uma concepção de mundo e apresentam uma lógica e uma organização internas que lhes são próprias. Ignorar ou omitir este aspecto significa endossar o ponto de vista dos que imputam a eles aquelas características, com vistas a desautorizá-los como atores sociais que representam aspirações socialmente legítimas. Atores (individuais e coletivos) aderem a movimentos, se organizam, reivindicam e lutam como forma de tornarem visíveis suas existências subordinadas e de explicitarem, pública e socialmente, seus interesses e aspirações sociais e a legitimidade política de suas queixas e proposições (LOUREIRO, 2001).

A inviabilidade das revoluções populares e da guerrilha põe os movimentos sociais e os conflitos como elementos centrais da mudança social e da melhoria da sociedade, na medida em que eles defendem uma ordem social mais justa e igualitária para a sociedade. Não é o direito que faz avançar a sociedade rumo à igualdade, embora ele seja um precioso recurso para garantir a manutenção ou a conquista de direitos já estabelecidos; mas o direito não faz avançar os fatos, não se antecipa a eles; ao contrário, ele se estrutura a partir das demandas sociais, das ações dos movimentos e dos conflitos. Ele procura pôr ordem nos sistemas, garantir a paz e a estabilidade na sociedade; mas a lei germina do fato que, no seu início, aparenta estar “fora da ordem” do sistema. Mas, também, da insatisfação, da injustiça manifestada ou de um hábito consolidado que se encontra em desacordo com a lei vigente, frente ao qual a lei encontra-se atrasando a mudança e o avanço social. Em consequência, o direito muda porque a lei precisa acompanhar e se acomodar à nova ordem social, apontada e reivindicada pelos fatos resistentes, os movimentos e o conflito. O direito contém uma natureza garantidora da ordem, mas o caráter progressista, igualitário e emancipatório da sociedade radica nos movimentos sociais e no conflito. São eles que fazem avançar o direito, enquanto este se ajusta a eles. Recentemente os movimentos em favor dos casamentos homoafetivos, da adoção por homossexuais, do direito à terra e do direito de morar e outros tornaram visível o modo como os movimentos sociais impulsionam a um só tempo a mudança social e o direito.

Conforme Eric Wolf (1982, p. 6), “a mobilização da ‘vanguarda’ de um movimento é menos o resultado de circunstâncias nacionais do que de características locais”. Entendo que, mesmo no caso da Amazônia, onde as condições nacionais se projetaram sobre as regionais de forma impactuosa, são a história, a cultura e a forma de organização da sociedade, tal como elas se encontram em cada região, zona, espaço do país, que impactam o *modus operandi* dos movimentos sociais, provocando neles reações distintas, que acarretam o sucesso ou insucesso deles.

Os movimentos sociais e o conflito refletem as lutas que acontecem no interior da sociedade, a partir de um grupo organizado que revida contra as ações do Estado ou de grupos privilegiados, como resposta àquilo que os movimentos consideram como ilegítimo ou socialmente errado. Eis porque entendo que os movimentos sociais objetivam “desentortar” a sociedade, propondo uma ordem mais legítima e mais justa, segundo a visão do grupo em questão e, assim, modificar o curso da história e se inserir nela de forma positiva (LOUREIRO, 2001). Sob este aspecto, compartilho do ponto de vista de Alain Touraine (1988) de que “os movimentos sociais não são contestações marginais da ordem; eles são forças centrais que lutam, uma contra a outra, para dirigir a produção da sociedade por ela mesma; é o conflito dos atores pela direção da história” (TOURAINÉ, 1988, p. 48).

Assim, entendo os movimentos sociais como respostas sociais organizadas de grupos subordinados, marginalizados, discriminados pelas diversas formas de desigualdade e injustiça sociais a que ficam expostos, que agem no sentido de reorganizar os fatos históricos em direção às suas aspirações e utopias. O ápice dessa tentativa está claramente presente quando os atores sociais envolvidos num movimento ou conflito assumem o risco de perderem neles suas próprias vidas.

OS MOVIMENTOS SOCIAIS AMAZÔNICOS NOS ANOS 1970 E 1980

Os primeiros conflitos de terra, como fatos sociais destacados, começaram a se projetar no espaço amazônico mais generalizadamente a partir o início dos anos 1970, quando se fizeram acompanhar, simultaneamente, dos movimentos sociais em reação a eles à medida que os conflitos de terra se multiplicavam. Nos anos 1970 e 1980 a região era estudada ora como fronteira de expansão do campesinato, ora como fronteira de expansão do capital, dependendo do enfoque que o pesquisador dava ao seu objeto de estudo, seja destacando como o

campesinato atuava nos conflitos e nos movimentos, seja como o capital atuava nas mesmas situações de conflito e frente aos movimentos.

A fronteira acompanhava nos anos 1970/1980 o percurso das grandes estradas que iam sendo abertas pelos governos federal e estaduais. Uma característica então frequente era a marcha do campesinato, alargando suas áreas de produção e de sobrevivência, seja como migrante espontâneo (e eles chegavam aos milhares), seja por meio do processo de colonização, em iguais proporções. Numa ou noutra situação, seja a curto ou a médio prazo, o resultado era o mesmo – a tomada da terra pelo capital. No curso de expansão da fronteira, o campesinato abria o lote, limpava igarapés, cultivava a terra, montava o barraco, mas seu trabalho ia convertendo o lote por ele aberto como *terra de trabalho* (conforme José de Souza Martins) em *terra de negócios* para o capital (segundo o mesmo autor), que conseguia se apropriar da terra e do trabalho que o colono havia incorporado ao lote, adquirindo a *terra de trabalho* pela grilagem, expulsão, compra ou adquirindo-a dos órgãos de terra, com ou sem colonos dentro e convertendo-a em *terra de negócios*.

Foi como decorrência deste processo de luta pela terra à beira das estradas que os movimentos sociais começaram a se estruturar. Uma de suas características à época é que eles eram predominantemente rurais. Outra característica é que os movimentos sociais rurais arregimentavam fortes aliados, que aumentavam à medida que os anos avançavam em direção à década de 1980 – a Igreja Católica desde o início, organizações de defesa de direitos humanos e mesmo a OAB (Ordem dos Advogados do Brasil) e alguns poucos deputados davam suporte aos movimentos. Nas duas primeiras décadas, os movimentos sociais entravam em negociação (em geral representados por seus aliados mais institucionalizados) com os órgãos públicos situados na região (Incra – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, órgãos de terra estaduais, governos locais e outros). Os movimentos sociais recorriam pouco aos tribunais, que se mantinham omissos ou coniventes com os governos e suas novas políticas, aliando-se ao capital e à ideologia do desenvolvimento.

Nos anos 1970 e 1980 os indígenas também surgiram como fortes protagonistas na luta por direitos, por seus modos de vida e formas de sobrevivência étnica e contra a invasão do capital em seus territórios. Formas de reação indígena começavam a se estruturar.

Em meados dos anos 1970 ocorreram as primeiras reuniões (sob a forma de assembleias) de chefes indígenas que discutiam a proteção de suas próprias terras. Na primeira delas apenas se reuniram de 10 a 12 chefes (em Diamantino-MT no ano de 1974). Mais tarde descobriram que o problema não afetava apenas aldeias, mas a própria sobrevivência da etnia (BARBOSA; MESQUITA, 2017), uma vez que o programa desenvolvimentista em implantação pelo governo federal pretendia remover os “obstáculos” de toda a ordem que se interpusessem no caminho das estradas e empreendimentos projetados; isto incluía não apenas florestas e rios, mas, sobretudo, pessoas e grupos sociais indesejados – colonos, posseiros e índios: “povos como os Waimiri-Atroari, Yanomami, Arara, Parakanã, Cinta Larga e Nambikwara, entre muitos outros, foram duramente atingidos, inclusive por expedições de extermínio com participação do poder público” (HECK; LOEBENS; CARVALHO, 2005, p. 03). À medida que os conflitos aumentavam, cresciam as assembleias indígenas e os movimentos camponeses organizados. Este já era, precocemente, um movimento identitário do tipo dos que se tornaram frequentes a partir do final do século XX.

No Pará, o maior deles foi o conflito da Gleba Cidapar (em Vizeu), tendo mobilizado 30 mil colonos e tido adesões de vários tipos. Foi e é até hoje, certamente, o mais expressivo e maior conflito de terras na Amazônia (LOUREIRO, 2001), envolvendo colonos, índios, pistoleiros, empresários, grileiros, igreja, sindicatos, Assembleia Legislativa, órgãos de terra e de segurança, FUNAI (Fundação Nacional do Índio), ministérios, SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia), ONGs de direitos humanos, OAB, governo estadual e municipal, tribunais e outros. Foi também o movimento social que mais arregimentou aliados, conseguindo atuar durante mais duas décadas, e isto por várias razões simultâneas e acumuladas: suas reivindicações eram legítimas, o Estado exorbitou no exercício da

arbitrariedade e da força, o número de mortos ultrapassou uma centena, aliados de vários setores convergiram em apoio.

Contudo, é preciso destacar, a meu ver, uma característica básica dos movimentos sociais daqueles anos: os contatos entre as partes, seja nos embates, nos enfrentamentos ou nas negociações entre as lideranças das partes envolvidas nos eventos que ocorriam eram quase sempre *face to face*. Os atores sociais, em sua quase totalidade, encontravam-se presentes na região ou no município, pisando o mesmo solo e articulando-se na mesma arena de luta. Líderes de movimentos conseguiam audiências com dirigentes de órgãos públicos, religiosos, políticos, prefeitos e até governadores; discutiam problemas e apresentavam reivindicações. Pode-se dizer que, nas reivindicações mais gerais, o movimento social foi vitorioso (no final dos anos 1980, títulos de terra foram distribuídos, direitos de colonos foram restaurados em grande parte), embora aqui e ali pequenos grupos ainda se achassem envolvidos em disputas com madeireiras, fazendeiros e outros atores até o início do século XXI. Mas a característica fundamental da articulação *face to face* entre lideranças foi se perdendo gradativamente a partir de meados dos anos 1980.

AS METAMORFOSES RECENTES

A partir de meados dos anos 1980, o perfil econômico e social da Amazônia começou a entrar em rápida transformação, metamorfoseando-se em *fronteira de commodities*, tendo a mineração e o agronegócio para exportação como alavancas das novas políticas governamentais para a região e a energia produzida internamente e distribuída nacionalmente como suporte (LOUREIRO, 2009). Sob nova estratégia, o planejamento, a administração regional e o controle, antes feitos por órgãos públicos federais situados na região, foram sendo paulatinamente esvaziados (SUDAM, INCRA e outros). O planejamento de estradas, hidrelétricas, grandes projetos de mineração e mesmo o controle de políticas fundiárias deslocaram-se completamente para fora da região, seja porque tiveram as sedes dos órgãos transferidas para mais perto do poder central, seja em

decorrência da transferência do polo decisório, ambos certamente para livrarem-se das pressões locais; e o maior empreendimento minerador do país – o Programa Grande Carajás – que, na época, ocupava 10% do território nacional, teve seu principal elemento – a Vale do Rio Doce – privatizada em 1997.¹

Essas transformações puseram fim aos contatos *face to face* entre lideranças dos movimentos sociais com seus opositores, como anteriormente vinha ocorrendo, o que enfraqueceu grandemente a força dos movimentos. Representantes de ações com impactos danosos na região raramente articulam-se e negociam com os líderes dos movimentos. Nada decidem porque o centro de poder e decisão encontra-se fora do âmbito regional. Frente a isto, o poder de negociação e pressão dos movimentos sociais na região reduziu-se grandemente. Índios têm que deslocar-se com enormes dificuldades para manifestar em frente ao Congresso Nacional, colonos precisam bloquear estradas que transportam minérios ou grãos para o mercado externo se querem ser minimamente vistos e ouvidos em suas queixas e propostas.

Talvez quem melhor e mais rapidamente tenha compreendido o novo contexto político, quando ele ainda se encontrava em seus primórdios e, para revidar tenha adotado uma nova estratégia de luta, foi o movimento dos indígenas de Roraima no episódio da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. A área é habitada por cinco etnias (Tapamona, Wapixana, Ingaricó, Taurepang e Macuxi), com cerca de 20 mil indígenas, distribuídos em pequenas aldeias, dispersas numa área de Roraima.

Em 1998 foi publicada portaria declarando a região como terra de uso permanente dos indígenas. Entretanto, havia sido ocupada por doze produtores de arroz, sendo seis deles grandes fazendeiros,



¹ Governo FHC – com recursos governamentais financiados e altamente subsidiados para os compradores pelo BNDES (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social), numa das mais lesivas negociações feitas em prejuízo dos cofres públicos nacionais.

dentre eles, políticos locais destacados, que entraram com ações visando anular a portaria, impedir a homologação e a demarcação das terras. O conflito acirrou-se: indígenas foram ameaçados, pontes, tratores e plantações foram queimados por fazendeiros em protesto. A população manifestava-se claramente em favor dos fazendeiros, que se articulavam diretamente com o Congresso e autoridades em Brasília. Os indígenas compreenderam a necessidade de uma nova estratégia, mais impactante, agora mobilizando forças externas, face à impossibilidade de contar com a adesão da população local ao movimento. Para tanto, mobilizaram entidades de defesa dos direitos dos índios e/ou direitos humanos de âmbito nacional. Estes e os próprios indígenas acionaram a imprensa internacional e entidades congêneres internacionais. Os fazendeiros recorreram ao Supremo Tribunal Federal – STF. Agendada a sessão decisória (2005), em poucos dias a capital – Boa Vista – foi inundada por repórteres, antropólogos, defensores de direitos e observadores internacionais. Em 2005, o Supremo Tribunal Federal homologou a decisão em favor dos indígenas e, apesar dos protestos terem continuado, em 2009 os não indígenas foram obrigados a se retirar das terras ocupadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos sobre movimentos que envolvem a defesa da identidade, do *self*, como aqueles contra o racismo e outros, só recentemente vêm destacando este ângulo dos movimentos sociais, mas, na verdade, a luta pela identidade parece ter estado e estar presente em muitos outros movimentos ainda que de forma implícita: seja quando o campesinato defende seu lote de terra – o que inclui com ela garantir seu modo de vida e sua sobrevivência como categoria social; seja quando o ribeirinho amazônico luta para não sair de seu espaço porque o rio é seu caminho, sua despensa, seu trabalho, seu modo de vida e sua paisagem afetiva.

Em todos os casos há uma pergunta: por que alguns se envolvem em movimentos sociais, enfrentam perigos e outros se acomodam ou aproveitam-se da luta dos demais iguais a ele, para ao final,

usufruírem também das conquistas do movimento? Entendo que um grupo somente se envolve e estrutura um movimento quando já desenvolveu uma consciência crítica como grupo lesado, injustiçado e quando se empenha em mudar o *status quo* que o desfavorece. Daí porque entendo que a consciência de grupo lesado está presente em todos os movimentos sociais e sua análise teórica pode ser nos moldes clássicos postos por Marx (como *consciência de classe versus alienação*), como Georg Lukács (2003) ao criticar um autor que narra a derrota dos camponeses frente aos príncipes, diz: “ele ignora que a razão última da superioridade dos príncipes deve ser procurada nesses problemas (da ausência) de consciência de classe” (LUKÁCS, 2003, p. 145) (do campesinato), seja como Lucien Goldmann (1972), como *consciência possível* (que indicaria até onde a luta pode ir). Ao lado da consciência, um ponto enfatizado pela abordagem dialética nas primeiras análises dos movimentos sociais – o Estado – é hoje estendido à sociedade civil. A política extrapola o Estado e se torna uma atitude incorporada ao cotidiano das pessoas, dos membros da sociedade.

Outra consideração refere-se aos princípios filosóficos herdados por nós da Modernidade: a supervalorização da racionalidade e da lei, como se a lei expressasse a totalidade da justiça e da racionalidade, o que não se justifica mais desde que Henry Thoreau escreveu *A desobediência civil* (1997), em que explicava sua negação de pagar impostos a um Estado (Estados Unidos) que usava recursos para manter a escravidão e a guerra civil. Thoreau justifica sua atitude mostrando que a lei vigente pode ser injusta, descabida, opressiva. *A desobediência civil* é uma forma de manifestação pacífica, mas agudamente negadora de uma lei considerada como irracional, injusta, opressiva ou ilegítima; Thoreau influenciou Gandhi, Martin Luther King, John Rawls e outros. Em geral, os movimentos sociais nascem como um desvio em relação à norma e à normalidade, opondo-se à ordem estabelecida, considerada racional, “natural”. Para os rebeldes, o racional é um novo espaço social, dotado do sentido de igualdade, que os inclua com dignidade e respeito. Daí porque entendo que os movimentos sociais estão à frente da sociedade, quando perseguem a utopia da igualdade, da justiça, de uma moral mais igualitária no novo espaço social por ele recriado.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Z. M.; MESQUITA, U. J. de S. Movimentos sociais indígenas em transformação: a estruturação política das lutas étnicas e suas organizações na Amazônia maranhense. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre, v. 05, n. 09, p. 59-85, 2017.
- BAUMAN, Z. **A vida fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna**. Lisboa: Relógio D'Água, 2007.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14-45, p. 231-239, 2006.
- GOLDMANN, L. **A criação cultural na sociedade moderna**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- HECK, H.; LOEBENS, F.; CARVALHO, P. D. Amazônia Indígena: conquista e desafios. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 237-255, 2005.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Edições 34, 2003.
- LOUREIRO, V. R. **Estado, bandidos e heróis: utopia e luta na Amazônia**. 2. ed. Belém: Ed. CEJUP, 2001.
- LOUREIRO, V. R. A Amazônia no século XXI: novas formas de desenvolvimento. Encontro Nacional da ANPOCS, 33, Caxambu-MG, 2009. **Anais**. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/33-encontro-anual-da-anpocs>. Acesso em: 25 set. 2021.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. **O 18 Brumário de Luiz Bonaparte**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- SIGAUD, L. A luta de classes em dois atos: notas sobre um ciclo de greves camponesas. **Dados**. Rio de Janeiro, v. 29, n. 03, 319-334, 1986.

TAYLOR, C. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TOURAINÉ, A. **La parole et le sang**: politique et société en Amérique Latine. Paris: Éd. Odile Jacob, 1988.

THOREAU, H. D. **A desobediência civil**. Porto Alegre: L&PM, 1997.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 3ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WOLF, E. **Las luchas campesinas del siglo XX**. México: Siglo Veintiuno Ed., 1982.



AMAZÔNIA, MOVIMENTOS SOCIAIS E LUTAS CONTEMPORÂNEAS¹

Lucas Milhomens

Maria da Glória Gohn

INTRODUÇÃO

Neste capítulo buscamos analisar os principais motivos que contribuíram para a constituição dos movimentos e organizações sociais existentes na Amazônia brasileira. Para esse exercício, fizemos um resgate dos elementos políticos, econômicos e sociais empreendidos na região, com ênfase nas últimas cinco décadas. Partimos do pressuposto de que no início dos anos de 1960, através de um golpe de Estado,² chegou ao poder um governo empresarial-militar que



¹ Uma primeira versão deste texto foi publicada na revista Cadernos Ceru/USP, em dezembro de 2018.

² Golpe de Estado empreendido por forças militares com grande apoio de inúmeros segmentos da sociedade civil-empresarial e que legou ao Brasil 21 anos de Ditadura (1964-1985).

direcionou a região amazônica como fundamental para a integração e o desenvolvimento econômico do Brasil por meio da exploração de seus recursos naturais e humanos. Era necessário fazer com que a maior floresta tropical do mundo fosse inserida na economia global. Nela se encontram as maiores fontes de recursos naturais hoje conhecidos no mundo, sua dimensão continental e diversidade ecossistêmica, somadas a um secular abandono de políticas públicas por parte do Estado e dos governos locais, que fizeram com que a região durante muito tempo fosse “deixada à própria sorte”. Como afirma Pinto (1980, p. 34), “terreno fértil para saqueadores ávidos pela exploração de incontáveis riquezas”.

GOVERNO EMPRESARIAL-MILITAR E OS GRANDES PROJETOS NA AMAZÔNIA

Uma nova política estrutural para a Amazônia teve início a partir dos anos de 1960, com a chegada do governo empresarial-militar ao poder.³ Foi neste momento que uma série de medidas governamentais mudou por completo a geopolítica do imenso território, fazendo com que seus moradores – e os milhares de outros imigrantes que se deslocariam nos anos seguintes para a região a partir de projetos governamentais – mudassem suas vidas por completo.

Duas décadas antes, em 1940, com o crescente processo de industrialização e ampliação do mercado nacional, várias medidas governamentais começaram a surgir no sentido de ampliar o potencial econômico do país. Era necessário integrar as regiões ao



3 Adotamos o termo governo “empresarial-militar” para este trabalho por acreditarmos que o golpe de Estado efetivado em 1964 teve entre seus principais articuladores e executores forças ligadas não somente aos militares brasileiros, mas também a inúmeros grupos civis conservadores – sobretudo o empresariado brasileiro – que compunham a sociedade nacional. Informações essas fartamente comprovadas no relatório final da Comissão Nacional da Verdade (2014).

mercado consumidor interno e internacional. Anos mais tarde, no início dos anos 1960, em um breve período democrático (advindo com uma conjunção de fatores políticos e sociais) caminhava-se, até certo ponto, para uma reforma de bases que visava minimizar as desigualdades sociais e as contradições extremas que faziam parte da realidade brasileira desde a colonização.⁴

A partir desse momento a realidade da região amazônica começou a mudar. Os ideólogos ligados aos militares entendiam a região como espaço propício para a integração e o desenvolvimento econômico do Brasil: era necessário fazer com que a maior floresta tropical do mundo fosse inserida na economia mundial.

Nessa direção, segundo Ianni (1979), o governo da época pensava a Amazônia como um espaço de grande potencial estratégico. Para que isso acontecesse, o primeiro passo era integrar a região ao restante do país; o segundo, ocupá-la de forma ampla e sistemática, visando extrair suas riquezas da maneira mais eficiente possível. Como explicam Castro (2009) e Kohlhepp (2002), pela primeira vez a região foi foco de uma política pública “prioritária”.⁵

No entanto, como os fatos mostraram posteriormente, essa mudança de foco por parte do Estado brasileiro e a série de projetos que foi planejada e implantada pelo *establishment* agravaram substancialmente as contradições existentes na região, ampliando-as de tal forma que fizeram brotar, em consequência de tais medidas, uma ampla e complexa rede de atores e movimentos sociais que anos mais tarde seriam centrais para as lutas e os processos de resistência estabelecidos na Amazônia contemporânea.

■
4 Referimo-nos às reformas de base anunciadas pelo presidente João Goulart e interrompidas pela ditadura civil-militar.

5 É importante ressaltar que, antes das medidas planejadas pelo governo civil-militar a partir dos anos 1960 para a Amazônia, algumas iniciativas já haviam sido pensadas para o desenvolvimento da região, como, por exemplo, a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), em 1953. Cf.: <http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/superintendencia-do-plano-de-valorizacao-economica-da-amazonia-spvea>. Acesso em: 30 mar. 2018.

Para uma melhor compreensão do que foi essa mudança estrutural, Loureiro e Pinto (2005) explicam que até os anos 1960 as terras amazônicas pertenciam principalmente à União e aos estados. Foram exploradas ao longo dos séculos por centenas de milhares de “caboclos, ribeirinhos e posseiros que viviam do extrativismo vegetal e animal preservando as matas e seus rios” (LOUREIRO; PINTO, 2005, p. 22), sendo a disputa e o conflito por terra integrados por um número insignificante de personagens já que o conceito de “propriedade privada” era abstrato e distante na região àquela época.

Para suprir essa demanda, o governo federal criou, segundo Kohlhepp (2002), a “Operação Amazônia”, um programa que tinha como objetivo resolver os “diversos problemas econômicos e sociais da região” (KOHLHEPP, 2002, p. 11). Em síntese, foram projetos como o da abertura da rodovia Transamazônica, o inventário hidrelétrico da Bacia do Rio Xingu (e o planejamento de várias hidrelétricas pensadas para barrar os rios da região), a criação da Zona Franca de Manaus (visando impulsionar o desenvolvimento econômico da Amazônia Ocidental com base em isenções fiscais para centenas de multinacionais do setor elétrico-eletrônico), a campanha massiva de ocupação de vários estados da região (com o lema “homens sem-terra para uma terra sem homens”⁶), que arremataram milhares de famílias em todo o Brasil no intuito de “colonizar” a floresta e torná-la habitável.

E, em consonância com as medidas anteriores, o incentivo à criação de polos econômicos na região – o Polamazônia –, que viabilizou um investimento maciço na extração mineral em larga escala com base na presença de grandes corporações estatais e privadas, juntamente com o incentivo a criadores extensivos de gado visando abastecer o mercado consumidor internacional. Segundo Cardoso e Muller (1977), essa foi a inserção definitiva da expansão capitalista na Amazônia moderna.



⁶ Slogan da peça publicitária divulgada para atrair as famílias sem-terra para a região amazônica.

Todas essas medidas alteraram completamente o panorama econômico e social da Amazônia brasileira, modificando a região e a vida de seus antigos e novos moradores. Oliveira (1987, 1994, 2001) afirma que a ocupação recente da Amazônia é, pois, síntese e antítese de um processo violento, ampliado em demasia pela política governamental da época. O que gerou diversos conflitos socioambientais, surgidos a partir dessas mudanças, todas respaldadas pela mão forte do estado. Foram projetos como a construção de grandes hidrelétricas; a redistribuição fundiária assimétrica, que privilegiou grandes empresas com isenção fiscal (e outros benefícios) para a aquisição de terras na região; a mineração legal, capitaneada por corporações como a Vale (antiga Vale do Rio Doce), no Projeto Grande Carajás (PA), e a mineração ilegal, simbolicamente ilustrada pelo garimpo de Serra Pelada; além da devastação florestal para criação de gado. Todas essas medidas geraram conflitos socioterritoriais e ambientais que envolveram diretamente populações indígenas, ribeirinhos, trabalhadores rurais sem-terra, posseiros, latifundiários, grileiros, pistoleiros, garimpeiros e uma série de outros personagens importantes para a compreensão da realidade amazônica das últimas décadas.

A presença do governo empresarial-militar na Amazônia é “uma história contada por milhares de mortes, violência, total desrespeito às leis, destruição do meio ambiente, agressões à população nativa, desmandos administrativos, corrupção e crimes de toda a espécie”, como analisam Cardoso e Muller (1977, p. 51). Na mesma linha de argumentação, Chaves e Barros (2008) avaliam que a presença governamental na região a partir dos anos de 1960 “deixou marcas deletérias sobre o espaço e os povos amazônicos” (CHAVES; BARROS, 2008, p. 42), cujos impactos intensificaram-se nos “ecossistemas regionais e na organização sociocultural das populações” (CHAVES; BARROS, 2008, p. 42). Para Castro (2012), a Amazônia “torna-se um espaço de repercussão das dinâmicas nacionais, da intervenção de megaprojetos que acabam por desestruturar uma dada ordem social e ambiental existente, disponibilizando novas fronteiras de terras e recursos naturais” (CASTRO, 2012, p. 59). Segundo a autora, são

“programas neocoloniais”, refazendo discursos e priorizando estratégias geopolíticas de dominação em detrimento da diversidade cultural e étnico-racial existente na região.

AMAZÔNIA HOJE

Mesmo com as mudanças ocorridas na sociedade brasileira e o processo de redemocratização dos últimos anos no país, não houve grandes mudanças nas políticas públicas pensadas para a região amazônica. As democracias liberais que se seguiram limitaram-se a repetir as fórmulas anteriores de uma maneira mais bem elaborada, em que megaprojetos (sobretudo na área de transporte, energia e telecomunicações) foram priorizados por praticamente todos os governos da América do Sul, criando as condições para uma nova fronteira de matérias-primas, as famosas *commodities* no contexto da mundialização do capital.

Seguindo essa orientação, nas últimas décadas houve uma retomada de diversos investimentos na região que aprimoraram o sistema de produção e escoamento de recursos naturais e primários. Os governos brasileiros que se sucederam após a reabertura política da segunda metade dos anos de 1980 incentivaram a exploração da Amazônia em diversos campos, desde a produção e comercialização do petróleo, do gás natural, extração de madeira, da criação de gado e uma gama enorme de produtos agrícolas, sobretudo o incentivo à produção de monoculturas como a soja e a cana-de-açúcar.

Acoplada a esses produtos, a extração mineral, juntamente com a produção de energia hidrelétrica acompanhada da implantação de redes de infraestrutura (barragens, estradas, portos etc.), faz com que esse vasto território se torne a mais importante fronteira internacional das *commodities* na atualidade, gerando profundos impactos socioambientais.

Garzon (2007) destaca que atualmente essa relação faz parte de um conjunto de enclaves e de um “ciclo de grandes projetos de infraestrutura que pretende submeter a Amazônia a um novo reordenamento

territorial, diretamente vinculado às instituições financeiras internacionais e aos setores primário-exportadores” (GARZON, 2007, p. 07). Para Svampa (2013), essa conjuntura representa um “consenso das *commodities*”, consequência direta da exploração capitalista em países como o Brasil e, em especial, na região amazônica.

El “Consenso de los Commodities” subraya el ingreso de América Latina en un nuevo orden económico y político-ideológico, sostenido por el boom de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes. Este orden va consolidando un estilo de desarrollo neoextractivista que genera ventajas comparativas, visibles en el crecimiento económico, al tiempo que produce nuevas asimetrías y conflictos sociales, económicos, ambientales y político-culturales. Tal conflictividad marca la apertura de un nuevo ciclo de luchas, centrado en la defensa del territorio y del ambiente, así como en la discusión sobre los modelos de desarrollo y las fronteras mismas de la democracia (SVAMPA, 2013, p. 01).

Algumas das consequências da exploração dos recursos naturais na Amazônia são destacadas por Castro (2012) como um dos principais motivos para a organização de populações locais “com suas práticas sociais e saberes relativos ao território, produzindo leituras a partir de movimentos sociais e étnicos” (CASTRO, 2012, p. 46), revelando, como aponta a autora, “processos de dominação incorporados ao modo de implantação de projetos de infraestrutura e às práticas de agentes que violam direitos sociais e promovem a des-territorialização de populações tradicionais” (CASTRO, 2012, p. 46).

MOVIMENTOS SOCIAIS AMAZÔNICOS

Pinto (2008) afirma que há uma série de forças (políticas, econômicas e sociais) que atuam no sentido de “produzir o atraso para a região amazônica” (PINTO, 2008, p. 31) a partir de “um investimento sistemático e permanente na manutenção e crescimento das desigualdades” (PINTO, 2008, p. 31). O passado colonial (escravista e

monocultor), seu aspecto patriarcal (com forte influência autoritária, clientelista e populista) e de intensos conflitos agrários (em decorrência de uma ampla concentração fundiária) são alicerces fundantes da sociedade brasileira e amazônica.

Nesse sentido, a partir de dezenas de intervenções políticas, sociais e econômicas na região durante os últimos 60 anos, observamos o surgimento de diversos movimentos sociais e outros protagonistas. Durante esse período a Igreja Católica teve papel crucial na formação dessas organizações e entidades no Brasil contemporâneo, e, em especial, na região amazônica. A partir dos anos de 1960, após o Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, uma nova perspectiva ideológica surgiu no seio da estrutura religiosa: a Teologia da Libertação,⁷ que atuou principalmente na América Latina. Suas diretrizes materializavam a “opção pelos pobres” e o enfrentamento às desigualdades sociais explícitas no modelo de desenvolvimento capitalista. Indo ao encontro dessa nova orientação, um setor progressista dentro da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) viabilizou a criação de duas importantes entidades para ações diretas que foram implementadas junto aos trabalhadores e trabalhadoras rurais, ribeirinhos, povos tradicionais e indígenas: a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

Um elemento que permeou (e permeia) a história da formação social brasileira diz respeito à sua concentração fundiária ou, em outros termos, à questão da não realização da reforma agrária no país. As comunidades religiosas de base radicadas na Amazônia foram importantes espaços de formação para diversos grupos que mais tarde tornaram-se significativos movimentos sociais organizados. Dos exemplos que podem ser citados mencionam-se desde o fortalecimento de sindicatos rurais e outras organizações representativas, até o surgimento, na região, de diversos movimentos de trabalhadores rurais sem-terra.



⁷ O Concílio Vaticano II (CVII), XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961, através da bula papal *Humanae salutis*, pelo Papa João XXIII.

ORGANIZAÇÕES E MOVIMENTO INDÍGENA NA AMAZÔNIA

No Brasil é na região amazônica que está localizada a maioria dos povos e territórios indígenas do país. Segundo o último censo realizado em 2010, existem 430 mil indígenas morando na região, acomodados em zonas urbanas e rurais. Espaço este imerso em conflitos socioambientais que envolvem o movimento indígena contemporâneo. Como aponta Larcerda (2017), a participação de grupos indígenas no processo de redemocratização do país acabou criando condições para surgimento de uma série de entidades de representação dos povos indígenas. Como exemplos, temos a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme), a Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), a Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpinsudeste), a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul), a Grande Assembleia do povo Guarani (Aty Guassu) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab).

Um importante marco histórico para o movimento indígena brasileiro foi a promulgação da Constituição de 1988, garantindo a essas populações direitos reivindicados por séculos (como, por exemplo, a criação de territórios indígenas protegidos constitucionalmente). Em 1989 houve outro momento importante para as organizações indígenas, sobretudo as radicadas na Amazônia: a realização do I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, na cidade de Altamira, Pará. O evento teve grande visibilidade internacional e reuniu cerca de três mil pessoas entre indígenas, jornalistas, representantes institucionais e entidades não governamentais. O principal ponto de pauta foi o questionamento da construção do complexo hidrelétrico de Kararaô, de enormes impactos socioambientais, principalmente para as populações indígenas que moravam na região.

MOVIMENTO DE MULHERES NA AMAZÔNIA

Como mencionamos anteriormente, um significativo número de movimentos e organizações sociais surgiram por influência direta da Igreja Católica progressista. É o caso do movimento de mulheres que atua na Amazônia. A partir dos anos 1970 as lutas relacionadas às questões dos direitos das mulheres tiveram seu momento crucial com a implantação de um dos principais projetos de infraestrutura da época: a BR-230 ou, como ficou popularmente conhecida, a rodovia Transamazônica. A construção dessa obra foi ao encontro de uma política de expansão e colonização defendida pelo governo federal naquele momento, responsável pela geração de uma série de conflitos socioambientais tanto no campo como na cidade.

As primeiras pautas e reivindicações dos grupos organizados de mulheres diziam respeito à luta pela garantia de direitos básicos fundamentais, demandas como saúde, alimentação, educação e segurança. Conforme explica Paiva (2010), eram mulheres das mais diversas origens e segmentos, trabalhadoras rurais, extrativistas, seringueiras, pescadoras, ribeirinhas e indígenas. Estavam unidas pela necessidade do acesso a serviços de saúde, alimentação digna, luta contra a violência e uma série de outras questões.

A maioria dessas mulheres começou sua vida política atuando na Igreja Católica, muitas delas trilharam caminhos próprios e colaboraram com a criação de importantes movimentos sociais que ajudaram na formação política de centenas de milhares de pessoas. Dois exemplos dessa luta foram, entre os anos de 1980 e 1990, o Movimento pela Sobrevivência da Transamazônica (MPST) e o Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu (MDTX). De uma mesma origem comum, esses grupos se tornaram importantes instrumentos de combate à violência e outras formas de opressão presentes nessa região, tendo inspirado outros atores sociais e diversas lutas que estariam por vir.

MOVIMENTOS SOCIAIS E REDES DE MOBILIZAÇÃO NO CONTEXTO DA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA

Defendemos a tese de que há hoje na Amazônia uma rede de movimentos sociais composta por atores locais, regionais, nacionais e internacionais. Organizados por diretrizes e bandeiras que são similares, mas não necessariamente iguais. São responsáveis pela visibilidade e organicidade de lutas coletivas na Amazônia, promovendo as mais variadas ações, como a realização de projetos, eventos, encontros, reuniões, debates, assessoramento jurídico e um grande ativismo midiático. Conjunto de articulações essas que chamamos de “redes de mobilização”.

Essas redes atuam na Amazônia por meio de uma complexa e heterogênea constituição. Dela fazem parte setores religiosos progressistas, universitário-acadêmicos, jurídico-institucionais, movimentos sociais distintos e organizações não governamentais (ONGs). Tais organizações promovem debates e ações sobre a defesa do meio ambiente, das questões indígenas e os diversos temas que circundam (e ameaçam) a região. Em sua maioria atuam em redes de parceria global, ou seja, espaços transnacionais de articulação, compostos por inúmeras frentes, fóruns e entidades internacionais que agregam movimentos e organizações sociais em várias partes do mundo. Um exemplo é o movimento ambientalista, que desde os anos de 1990 atua sistematicamente na região. Esses grupos têm como prioridade ações de cunho midiático de grande visibilidade internacional, em geral participam de campanhas em parceria com outros sujeitos e grupos, buscando dar visibilidade às pautas relacionadas aos temas que defendem. Uma característica importante vinculada a esses movimentos sociais e suas redes de mobilização está relacionada à utilização de ferramentas digitais de comunicação via rede mundial de computadores (Internet). Esses recursos são essenciais para a divulgação das pautas desses grupos, na articulação de protestos e na produção de material educativo e propagandístico.

Um exemplo da articulação dessas redes materializou-se com as ocupações do canteiro de obras de Belo Monte, ocorridas em 2012 e 2013. A primeira deu-se após uma ampla articulação entre movimentos sociais que levaram cerca de 200 indígenas para interditar o principal canteiro de obras da hidrelétrica. Eles reivindicavam a suspensão imediata de todas as obras e estudos relacionados à construção de barragens nos rios Xingu, Tapajós e Teles Pires. Além de chamar a atenção das autoridades internacionais que estavam no Brasil para participar da Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável, a Rio + 20.

Em 2013, um protesto semelhante levou dezenas de índios da etnia Munduruku (alarmados com a possibilidade da construção de outro projeto hidrelétrico em suas terras, o Complexo Hidrelétrico de Tapajós) a paralisar, novamente, as obras de Belo Monte. Além dos indígenas, uma série de trabalhadores urbanos e rurais, ribeirinhos e outros movimentos sociais da região participaram das atividades que tiveram grande repercussão midiática.

Na tentativa de apresentar um panorama dos diversos sujeitos e movimentos sociais que atuam na Amazônia brasileira, desenvolvemos uma divisão temática estruturada em seis eixos distintos que se inter-relacionam com base em demandas gerais e específicas apresentadas por fatores internos e externos a esses grupos. Para elaborá-la, levamos em consideração sua diversidade, constituição histórica, econômica e social, repertório de ações coletivas e produção midiática realizada na Amazônia.

Os eixos dos grupos e movimentos sociais estão divididos da seguinte maneira: 1) Movimento Católico Progressista, 2) Movimento(s) e organizações Indígenas, 3) Organizações político-partidárias progressistas, 4) Organizações e entidades não governamentais (ONGs), 5) Movimento de luta por direitos, e 6) Movimentos sociais no contexto de grandes projetos. No quadro a seguir sistematizamos as principais características de cada um desses grupos/eixos, levando em consideração seus elementos constituintes, características e marco histórico.

QUADRO 1 – ORGANIZAÇÕES E MOVIMENTOS SOCIAIS QUE ATUAM NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

GRUPO E MOVIMENTO	CARACTERÍSTICAS	MARCOS HISTÓRICOS
1. Movimento Católico Progressista	Corrente religiosa ligada à Teologia da Libertação que influenciou fortemente os movimentos sociais na América Latina e em especial na Amazônia, muitos surgidos a partir das discussões de suas Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs).	Concílio Vaticano II (1962); Encontros e reuniões de religiosos adeptos da Teologia da Libertação na América Latina (anos 1960 a 1980).
2. Movimento(s) e organizações indígenas	Movimento heterogêneo (formado por povos distintos de várias regiões do Brasil) que surgiu na década de 1970 a partir de “assembleias interétnicas” promovidas por entidades católicas (como o Conselho Indigenista Missionário – Cimi) em parceria com outros grupos da sociedade civil organizada.	Assembleias indígenas interétnicas (década de 1970); Criação em 1987 da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN); Constituição da República de 1988 (Dos Direitos Indígenas); Criação em 1989 da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab); I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu (1989); Cúpula das Organizações Unidas para o Meio Ambiente, ECO 92 (1992); Criação em 2005 da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib).

GRUPO E MOVIMENTO	CARACTERÍSTICAS	MARCO HISTÓRICO
3. Organizações político-partidárias progressistas	Em sua maioria ligadas a partidos tradicionais da esquerda nacional, como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), o Partido Comunista do Brasil (PC do B) e, mais recentemente, o Partido dos Trabalhadores (PT). Seus quadros foram de grande importância para o contexto de formação política de trabalhadores rurais no Nordeste dos anos de 1950 e 1960, e na Amazônia a partir dos anos de 1970. Destaque para as Ligas Camponesas no Nordeste e a Guerrilha do Araguaia na Amazônia.	Ligas Camponesas (1945 e 1954); Guerrilha do Araguaia (1970); Movimento sindicalista dos anos 1980.
4. Organizações e entidades não Governamentais (ONGs)	Surgidas em sua maioria a partir da década de 1990, ratificam o discurso sobre a defesa socioambiental por meio de parcerias nacionais e internacionais.	Cúpula das Organizações das Nações Unidas para o Meio Ambiente, ECO 92 (1992).
5. Movimentos de luta por direitos	São movimentos e entidades que têm como principal bandeira a luta por direitos, como os da luta por educação, saúde, moradia, segurança, direitos das mulheres, acesso à cultura, etc.	Processo de Redemocratização do Brasil a partir do início dos anos 1980; Constituição da República de 1988 (Dos Direitos Sociais). Fortalecimento da sociedade civil brasileira.
6. Movimentos sociais no contexto de grandes projetos	São movimentos sociais e organizações que atuam na luta contra os grandes projetos desenvolvidos para e na Amazônia. Articulam-se sob o formato de redes de mobilização.	Organização e articulação a partir do novo ciclo de grandes projetos feitos para serem implementados na Amazônia.

A divisão acima, em eixos temáticos, não pretende ser uma tipificação definitiva dos movimentos sociais que atuam na Amazônia. Pelo contrário, nosso esforço foi o de sintetizar a atuação desses grupos destacando suas principais características, proximidades e diferenças em um contexto sócio-histórico. Dada a possibilidade de novas insurgências, com a implantação e construção de diversos projetos (grandes e médios) em toda a região amazônica, além dos grupos existentes, outros podem surgir com novas práticas e repertórios de mobilização.

CONSIDERAÇÕES

Retomando os argumentos iniciais do presente capítulo, ponderamos que a Amazônia está no epicentro de várias discussões que marcaram a segunda metade do século XX e hoje são centrais no Brasil contemporâneo. Questões econômicas e sociais das mais variadas ordens, envolvendo projetos governamentais, interesses internacionais, lutas, conflitos, movimentos e uma série de outros elementos que fazem parte do cotidiano amazônico. Relembramos que as contradições das políticas públicas elaboradas para a região foram fundamentais em um cenário crescente de “reação social”, criando as condições para o surgimento de diversos grupos e movimentos que passaram a atuar desde os anos de 1970 na região. A diversidade desses atores e as condicionantes que os criaram fortalecem a ideia de que a Amazônia não é um espaço homogêneo, mas, conforme nos lembra Ab’Saber (2004), um “subcontinente” de inúmeras variantes socioterritoriais, ambientais, econômicas e culturais.

Nela está plasmada uma série de questões geradas por protagonistas das mais variadas origens e composta por indígenas, religiosos, grupos de mulheres, jovens, ativistas da causa ambiental, populações tradicionais, ribeirinhos, posseiros, entidades e organizações não governamentais, sem-teto de áreas urbanas e trabalhadores rurais sem-terra. Tais lutas são fruto de amplas e históricas mobilizações, sobretudo depois da intervenção política e econômica

feita na região a partir dos anos de 1960, com a intervenção do governo empresarial-militar.

Por fim, outro elemento que deu uma nova dinâmica a esses movimentos sociais amazônicos foi, de um lado, seu acúmulo histórico e social desde o surgimento de suas primeiras organizações coletivas, e, por outro, a ampliação, popularização e apropriação de ferramentas comunicacionais e midiáticas em escala planetária (Internet), formando, desta feita, “redes mobilizacionais”. Essas são compreendidas como um lastro perene de interações no seio de grupos organizados que buscam o enfrentamento a ameaças comuns, sobretudo ligadas aos impactos gerados por grandes obras de infraestrutura na Amazônia contemporânea, no difícil exercício de modificar a correlação de forças e ampliar a resistência contra velhos (e novos) problemas na maior e mais importante floresta tropical do mundo.

REFERÊNCIAS

- AB'SÁBER, A. N. **A Amazônia**: do discurso à práxis. 2. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- CARDOSO, F. H.; MULLER, G. **Amazônia**: Expansão do Capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1977.
- CASTRO, E. Expansão da fronteira, megaprojetos de infraestrutura e integração Sul-Americana. **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, n. 64, p. 45-61, 2012.
- CHAVES, M. do P. S.; BARROS, J. F.; FABRÉ, N. N. Conflitos Socioambientais e Identidades Políticas na Amazônia. **Achegas**, Rio de Janeiro, n. 37, p. 42-57, 2008.
- GARZON, L. F. N. A quem serve o projeto de Rio Madeira? **Jornal dos Economistas**, Rio de Janeiro, n. 215, p. 07-10, 2007.
- IANNI, O. **Ditadura e agricultura**: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia (1964-1978). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- KOHLHEPP, G. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. **Instituto de Estudos Avançados**, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 37-61, 2002.
- LACERDA, P. Movimentos Sociais e escolas: possibilidades de ação conjunta e de fortalecimento mútuo. *In*: BELTRÃO, J. F.; LACERDA, P. M. (Orgs.). **Amazônias em tempos contemporâneos**: entre diversidades e adversidades. Rio de Janeiro: Mórula, 2017.
- LOUREIRO, V.; PINTO, J. N. A. A questão fundiária na Amazônia. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 77-98, 2005.
- OLIVEIRA, A. U. de. **Amazônia**: monopólio, expropriação e conflitos. Campinas: Papirus, 1987.
- OLIVEIRA, A. U. de. **A geografia das lutas no campo**. São Paulo: Contexto, 1994.
- OLIVEIRA, A. U. de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 185-206, 2001.

PAIVA, A. M. T. **Das águas do rio, as mulheres em movimento na defesa do Xingu:** a resistência contra a construção da Hidrelétrica de Belo Monte em Altamira – Oeste do Pará. 2010. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

PINTO, L. F. **Amazônia:** no rastro do saque. São Paulo: Hucitec, 1980.

PINTO, R. F. **Viagem das ideias.** 2. ed. Manaus: Valer, 2008.

SVAMPA, M. Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina. **Nueva Sociedad**, n. 244, 2013.



MOVIMENTO DOCENTE UNIVERSITÁRIO: DESAFIOS E CONTRADIÇÕES

Aldair Oliveira de Andrade

Roberta Ferreira Coelho de Andrade

INTRODUÇÃO

O capítulo traz uma discussão sobre o movimento docente na Universidade Federal do Amazonas, o processo e os entraves de constituição de participação política e a organização de pautas de lutas representativas da categoria.

Metodologicamente, o capítulo nasceu da pesquisa bibliográfica e documental, numa leitura que se assenta no enfoque misto (PRATES, 2012), na medida em que agrega dados quantitativos e qualitativos.

Acredita-se que a reflexão ora proposta contribui com a literatura sobre a organização sindical, especificamente do segmento docente, na medida em que desvela, mesmo que em caso particular, uma ritualística que remonta à tradição da classe trabalhadora no seu processo de luta e de construção de seus direitos.

Buscamos trazer evidências de uma constatação frequente daqueles que participam de associações ou entidades representativas de classes ou categorias, que têm restrita participação efetiva nas atividades, assembleias, ações e projetos encampados pela entidade representativa.

A construção e elaboração de demandas da categoria docente pressupõe um longo processo de maturidade, que se concretiza pela participação efetiva e democrática obedecendo a uma ritualística que se aprimora e se consolida dinamicamente e historicamente.

Este trabalho também tem a perspectiva de apontar, a partir de evidências, a premência de se pensar e construir novas metodologias de abordagem, envolvimento e participação dos novos docentes nas lutas históricas da categoria docente.

A CATEGORIA DOCENTE COMO PARTE DA CLASSE TRABALHADORA

A história de todas as sociedades até agora tem sido a história da luta de classes, declaram Marx e Engels (2008) de forma lapidária no *Manifesto do Partido Comunista*. Partindo desse pressuposto histórico, desde a constituição das primeiras comunidades humanas, determinados indivíduos – em detrimento da coletividade – tomaram para si o que até então era comum, inaugurando-se a propriedade privada.

Sob os marcos do modelo capitalista de produção, duas grandes classes estão em constante embate: os burgueses e os proletários. Ao perceber que as condições de exploração e privação de direitos não eram exclusivas de um trabalhador, mas eram partilhadas pela coletividade, os trabalhadores tomaram consciência de sua condição e inauguraram o processo revolucionário de mudança dessa condição, processo esse que se consolidará com a instalação de uma “ditadura revolucionária do proletariado” (MARX, 2012, p. 36).

Para Marx e Engels (1998), não é suficiente explicar o mundo – como pretendia Hegel quando argumentava que o fim último e o interesse da filosofia era conciliar o pensamento, o conceito com a realidade –, é necessário transformá-lo. “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo” (MARX; ENGELS, 1998, p. 103). A transformação do mundo só é

possível se a classe trabalhadora compreender o seu papel nesse processo, se compreender sua situação particular de explorada, de alienada dos frutos do seu trabalho.

A apropriação da riqueza produzida e a sobreposição de uma classe sobre outra desencadearam inúmeras lutas e resistências da classe trabalhadora pela constituição de direitos trabalhistas (jornada de trabalho, descanso remunerado, férias etc.), por melhores condições de trabalho, pela salubridade dos locais de trabalho, dentre outras pautas. Vários capítulos da história da formação da classe operária podem ser encontrados nas obras de E. P. Thompson (2002a; 2002b; 2002c), Karl Marx (1978) e Eric J. Hobsbawm (2000), entre tantas outras que buscaram reconstituir a sua origem e seus processos de consolidação.

No Brasil, a organização dos trabalhadores está associada à industrialização, que se consolidou a partir dos anos 1950. Na ótica de Rodrigues (1970), o processo de “expansão industrial brasileira dos últimos decênios [...] acentuou importância política das camadas características das sociedades modernas. As orientações e atitudes dos grupos socioprofissionais recentes apenas começam a ser analisadas” (RODRIGUES, 1970, p. 11).

Embora a organização dos trabalhadores do ensino como força política organizada só tenha tomado corpo no território nacional na primeira metade do século XX, já na segunda metade do século XIX, mais precisamente com a Constituição de 1824, vê-se alguns indícios de construção de uma política educacional brasileira, dado o estabelecimento do princípio da gratuidade, mesmo que restrito a cidadãos livres.

O ano de 1824 inaugurou um novo capítulo na história da educação no Brasil ao demarcar a responsabilidade pública pelo financiamento da instrução primária e acenar para um ensino de responsabilidade da família e da Igreja. Nessa esteira, em 1827 foi outorgado o Decreto-Lei Imperial, que inaugurou a descentralização da responsabilidade pela oferta da educação para as províncias, regulamentando um conjunto de condições de remuneração e

contratação de professores públicos (SUBIRÁ, 2012 apud GOUVEIA; FERRAZ, 2013, p. 113).

Para Vicentini e Lugli (2009 apud GOUVEIA; FERRAZ, 2013), as primeiras entidades representativas docentes surgiram ainda no período imperial, como: Sociedade Literária Beneficente Instituto dos Professores Públicos da Corte, Caixa Beneficente da Corporação Docente do Rio de Janeiro, Associação dos Professores Públicos da Corte, Grêmio dos Professores Primários de Pernambuco e Grêmio dos Professores Públicos Primários da Corte.

A Proclamação da República não trouxe, por sua vez, mudanças significativas no aspecto legal, no entanto, Camargo e Jacomini (2011 apud GOUVEIA; FERRAZ, 2013) identificaram nos artigos 72 e 73 da Constituição Republicana de 1891, uma perspectiva liberal e universal de seleção de professores.

Em 1924, após diversas reformas na educação ao longo dos anos de 1920, sob a liderança de educadores, foi fundada a Associação Brasileira de Educação (ABE), que desempenhou importante papel na realização de Conferências Nacionais de Educação e, em 1932, em 1932 expressou suas convicções com a publicação do Manifesto dos Pioneiros (ROMANELLI, 1996).

A atuação da ABE foi significativa com sua visão política e ideológica da educação, contudo, a oferta de ensino não deixou de ser descentralizada através dos sistemas estaduais. Essa condição contribuiu para o nascimento de entidades de professores primários e secundários de 1930 e 1940 (GOUVEIA; FERRAZ, 2013).

A Constituição de 1946 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de 1961 tentaram conferir uma maior coesão ao conjunto disperso da legislação do Governo de Getúlio Vargas, sendo este período marcado pela tensão entre centralização e descentralização na educação brasileira.

Em 1960 foi criada a Confederação dos Professores Primários do Brasil (CPPB), que em 1973 passou a ser denominada como

Confederação dos Professores do Brasil (CPB) e que em 1990 deu origem à Confederação Nacional do Trabalhadores em Educação (CNTE).

A implantação da ditadura civil-militar em 31 de março de 1964 frustrou o debate sobre a organização de um sistema nacional, impulsionando um processo de descentralização. Em 1971, a Lei 5692/71, que estabeleceu a reforma do ensino de 1º e 2º graus, trouxe como consequência imediata o crescimento exponencial da oferta de matrículas, o que implica no crescimento significativo da exigência de maior profissionalização no magistério. A insuficiência de mão de obra capacitada e de fontes regulares de financiamento conduziu à incorporação de elevado número de leigos no sistema de ensino (GOUVEIA; FERRAZ, 2013).

As greves do final da década de 1970 e início da década de 1980 foram resultantes do aumento do número de professores, o que criou um conjunto de condições sociais para o crescimento da atividade política de cunho corporativo. Nos últimos anos da década de 1970, os rendimentos dos professores e as condições de trabalho permaneciam precárias. O arrocho salarial, devido à crise do petróleo, e a perspectiva de construção de uma identidade profissional tornaram-se elementos fundamentais para um ciclo de mobilizações coletivas e greves (GEROLOMO, 2009).

Os trabalhadores do ensino no Estado de São Paulo assumiram o protagonismo reivindicatório em 1978, quando em assembleia na Câmara Municipal deliberaram a favor da greve. Entre as reivindicações propostas destacam-se:

Aumento salarial, regulamentação da hora-aula atividade, gratificação do nível universitário para os Professores de Nível I; aposentadoria após 25 anos de trabalho; reajuste de 40% para os que tinham nível universitário, volta ao padrão de 12 professores horas-aula semanas de trabalho, contratação dos em caráter precário pela CLT, etc. (GEROLOMO, 2009, p. 50).

A reestruturação produtiva ocorrida durante o período ditatorial trouxe consequências, como o arrocho salarial e a precarização das

condições de trabalho, afetando não somente a categoria dos trabalhadores do ensino, mas toda a classe de trabalhadores (FERREIRA JÚNIOR; BITTAR, 2006).

O Brasil se modernizou por via autoritária e, neste processo, os docentes haviam se tornado a maior categoria profissional do país, cuja identidade se consolidava como de oposição ao regime autoritário (FERREIRA JÚNIOR; BITTAR, 2006).

A greve de 1978 contou com a paralisação de 80% dos trabalhadores do ensino do estado e prefeitura de São Paulo, com todas as disputas internas e contradições. O processo de luta foi coordenado pela então Associação dos Professores do Ensino Oficial do Estado de São Paulo (APEOESP).

Ao fim da greve de 1978, o Comando Geral concluiu que a vitória do movimento decorreria da unificação das categorias dos trabalhadores do serviço público. Foi neste cenário que surgiu a Campanha Salarial Unificada, da qual participaram 44 entidades de trabalhadores do serviço público (O TRABALHO, 10 out. 1978).

No dia 9 de abril de 1979, a categoria dos professores, unificada com outros setores do funcionalismo, promoveu uma greve que durou 36 dias (SOUZA; OLIVEIRA, 2006).

Para Gouveia e Ferraz (2013), o que marcou o final dos anos de 1970 não foi a greve em si, mas sua intensidade, o seu alcance e a sua radicalidade. Entre outros elementos, foi fundamental a aproximação entre as lideranças das greves do magistério com as demais lideranças do sindicalismo operário.

Neste sentido, os autores reforçam que, não por coincidência, diversos professores que estiveram à frente das greves foram encontrados nas negociações para a criação da Central Única dos Trabalhadores e se tornaram lideranças importantes em partidos de esquerda e centro-esquerda, como Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Comunista do Brasil (PCdoB), Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), Partido Socialista Brasileiro (PSB) e Partido Democrático Trabalhista (PDT) (GOUVEIA; FERRAZ, 2013).

Parte significativa do funcionalismo público durante o regime civil-militar era composta por docentes. Sendo proibida a criação de sindicatos durante o regime, os docentes começaram a se organizar em associações (DONATONI, 1999; 2004). É válido salientar que, já em 1945, os trabalhadores da educação do Estado de São Paulo vinham se organizando a partir de associações, como a Associação dos Professores do Ensino Secundário e Normal Oficial do Estado de São Paulo.

As greves realizadas na década de 1970 fomentaram o aparecimento e fortalecimento de lideranças de professores no seio das universidades brasileiras, cujo intuito era organizar a categoria docente. Essas lideranças realizaram os primeiros encontros de professores com o objetivo de criar as Associações Docentes do Ensino Superior (ADs) pelas universidades.

Segundo Donatoni (2004), essas ADs seriam os

Espaços de discussão, de análises e avaliação e de busca de alternativas para os problemas advindos da universidade [...] relacionados ao ensino, pesquisa e extensão, da carreira do magistério, dos salários e condições de trabalho para os professores e da defesa da universidade pública, gratuita e de qualidade (DONATONI, 2004, p. 180).

O processo de organização e deliberação de diversas ADs criadas nas universidades brasileiras se materializou na realização do I Encontro Nacional de Associações Docentes (ENAD), em fevereiro de 1979, com a participação de 27 ADs; do II ENAD, em fevereiro de 1980, na cidade de João Pessoa, com a participação de 38 ADs e cerca de 180 docentes. Durante a 32ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) foi idealizado o Encontro Nacional Extraordinário de Associações Docentes (ENEAD), ocorrido no Rio de Janeiro com a participação de 49 ADs. O III ENAD foi promovido na cidade de Campinas, de 15 a 17 de fevereiro de 1981, tendo tido a participação de 61 ADs (DONATONI, 1999; 2004).

Os ENADs, entre outras questões, deliberaram pela realização de um Congresso Nacional de Docentes Universitários entre os dias 17 e 20 de fevereiro de 1981, “convocado especialmente para a criação de uma entidade nacional que definisse as lutas prioritárias do movimento docente de 1981 e que fosse representativo dos professores universitários” (DONATONI, 1999, p. 195).

No dia 17 de fevereiro de 1981, no Teatro do Centro de Convivência Cultural de Campinas, teve o início o I Congresso Nacional de Docentes Universitários, com 287 delegados credenciados, uma Comissão Pró-AD, com participação de 67 ADs. Por decisão da maioria dos professores presentes, foi criada uma entidade de âmbito nacional denominada Associação Nacional dos Docentes do Ensino Superior (ANDES), no dia 19 de fevereiro de 1981 (DONATONI, 1999; 2004).

Sua criação tinha como finalidade uma ampla representatividade dos docentes das Instituições de Ensino Superior que, além de congregá-los e encaminhar todas as reivindicações e lutas, deveria fazer o movimento docente convergir rumo às questões gerais pertinentes à sociedade brasileira.

A “CONSTRUÇÃO” DE UMA ORGANIZAÇÃO SINDICAL

Nem a teoria pode por si mesma emancipar o homem, nem exclusivamente sua existência social garante por si só sua libertação. Neste sentido, argumenta Vásquez (2011, p. 118), “é preciso que o proletariado adquira consciência de sua situação, de suas necessidades radicais e da necessidade e condições de sua libertação”.

No “Manifesto do Partido Comunista”, de 1848, Marx e Engels (2008) já apontavam que as contendas entre trabalhadores individuais e burgueses se tornam o caráter de choque entre classes e “trabalhadores começam a formar associações contra a burguesia; [...] fundam organizações permanentes, de modo a se prepararem para a ocorrência de ondas esporádicas de sublevações” (MARX; ENGELS, 2008, p. 25).

A criação de uma entidade representativa e de luta como a Associação Nacional dos Docentes do Ensino Superior (ANDES) é resultado de um processo de consciência de sua condição. A criação das ADs nas universidades brasileiras foi uma etapa constitutiva e constituinte dos encontros nacionais que se realizaram a partir de 1979, 1980 e 1981.

A Associação dos Docentes da Universidade do Amazonas (ADUA) foi fundada no dia 28 de outubro de 1979, em plena ditadura civil-militar, tendo representado a consolidação do esforço e liderança de 36 docentes movidos pela necessidade premente de luta por uma universidade democrática, popular, amazônica, de organização e luta.

No fim da década de 1980, a palavra de ordem era democracia, o fim do regime civil-militar. A sociedade brasileira exigia mudança, mais liberdade, cidadania. Existia um movimento crescente de reorganização da classe trabalhadora, de reivindicações que se consolidavam em greves por todo o país.

Os primeiros anos da ADUA foram anos de maturidade e consolidação de seus princípios. Em 1983, como fruto da maturidade política e orgânica, foi aprovada a Carta de Princípios, que norteava a conduta da nova entidade representativa:

Uma entidade de defesa dos docentes, do combate pelos interesses, específicos e gerais dos professores da Universidade do Amazonas; a luta dos professores tem como prioridade a transformação da instituição onde atuam como profissionais, tendo como interesses prioritários, a melhoria da qualidade de Ensino, redirecionar a pesquisa para os problemas regionais, e a extensão deve estar voltada para interesses da população. A luta por uma universidade democrática, popular e amazônica; Os docentes têm interesses relacionados à sociedade amazônica, neste sentido, participará ativamente de todos os movimentos que levantem as grandes bandeiras de luta da Amazônia; A ADUA assume compromisso de lutar de forma integrada com docentes de outras universidades brasileiras, através de sua

entidade nacional – Andes, pelo interesses imediatos e históricos dos docentes de todo o Brasil; a ADUA manifesta-se como entidade autônoma e independente de padrões, do Estado e de partidos políticos, é eminentemente uma entidade apartidária (ADUA, s/d, s/p).

Nos seus 41 anos de existência, a ADUA – e outras entidades representativas de docentes, técnicos-administrativos e entidades de diversos segmentos – participou de quase todas as greves nacionais empreendidas pelo Sindicato Nacional – ANDES.

Grandes momentos de lutas e resistências, de defesa de seus princípios, podem ser identificados em sua história: em 1989, a luta por melhorias da qualidade de trabalho, pela gratuidade e pela qualidade do ensino conduziu à deflagração da greve da categoria. Em 2001, o movimento paredista de longa duração mobilizou parte significativa da categoria docente e teve conquistas significativas. Em 2003, na primeira administração do Governo Lula, o embate contra a Reforma da Previdência e as políticas de cooptação da classe trabalhadora de tendência neoliberal teve impacto significativo na adesão dos docentes ao movimento paredista.

No ano de 2012, no segundo mandato de Dilma Rousseff, a ADUA deflagrou greve em 17 de maio, tendo sido uma das primeiras seções a fazê-lo. Esta greve se constituiu como uma das maiores greves da história das instituições públicas de ensino superior. Foram seis meses de mobilização e luta em defesa da educação pública e de qualidade, de melhorias na carreira docente e nas condições de trabalho na universidade.

Na esteira das lutas, das ações e empreitadas assumidas pela ADUA em defesa da universidade pública, muitos momentos são extremamente significativos tanto no aspecto político e de luta, como na consolidação e formação da consciência de classe da categoria docente. É pertinente destacar dois momentos deste histórico de luta da categoria docente, tanto na história do Sindicato, como dos docentes, tendo em vista os desdobramentos históricos, sociais e políticos.

No ano de 2012 foram realizadas 44 assembleias, dentre Assembleias Gerais (na sede), setoriais, assembleia conjunta e assembleias em Unidades Fora da Sede. Neste ano foi deflagrada a greve da categoria em 17 de maio de 2012, por deliberação do dia 19 de setembro de 2012, uma paralisação que durou 126 dias. A média de participantes nas 19 Assembleias Gerais realizadas foi de 79 docentes. Nas 19 setoriais, a média de participação foi de 27 docentes, nas cinco Assembleias das Unidades Fora da Sede consta a média de 31 professores.

Em 2015, por deliberação da categoria, no dia 9 de junho de 2015, foi deflagrada greve pela categoria, tendo sido deliberada no dia 13 de outubro de 2015 pelo seu fim após 126 dias de paralisação. Neste ano, foram realizadas 39 Assembleias Gerais (na sede), setoriais e assembleias das Unidades Fora da Sede. Nas 14 Assembleias Gerais realizadas na sede, a média de participação foi de 118 docentes; em cinco Assembleias Setoriais realizadas, a média foi de 30 docentes. Nas 20 assembleias das Unidades Fora da Sede, a média de participantes por assembleia foi de 25 professores.

Neste sentido, queremos destacar um momento em sua história de luta que assume características mais explicitamente reacionárias, seja pela característica divisionista da categoria, seja pela anuência da administração superior quanto à interferência na autonomia universitária, que foi duramente atacada pela judicialização do espaço democrático e autônomo institucional do Conselho Superior por grupos reacionários.

Este momento histórico, o ano de 2015 se tornou atípico, e isso não quer dizer que em outros momentos paredistas não houvesse resistência e contraposição, mas este, especificamente, tomou forma e materialidade autoritária, não pela participação democrática no embate e na contraposição de ideias ou ideais, mas pela inclusão na cena do embate interno, espaço da categoria e do serviço público, o Poder Judiciário, um elemento novo, que conduz à judicialização da política universitária.

FISSURAS E DISSONÂNCIAS

As Associações Docentes nasceram no contexto de uma disputa de narrativa e de poder em plena ditadura civil-militar. Sua natureza tem como elemento fundamental a constituição de uma organicidade de luta e resistência contra a imposição do poder constituído de manutenção, proibição e punição de qualquer crítica ao *status quo*.

As ADs, por sua natureza, são instrumentos de poder, no caso da classe trabalhadora docente, em relação às instituições universitárias e ao Estado, ao mesmo tempo são também espaços de disputas diversas ou de narrativas no seio do próprio movimento docente (DONATONI, 1999; GEROLOMO, 2007).

As ADs não são espaços de voz única, mas espaços de exercício da democracia participativa, que se instrumentaliza pelas divergências e convergências, se operacionaliza pelos encaminhamentos, pelas deliberações, tendo no voto o *referendum* para encaminhamentos e deliberações.

Os sindicatos são geridos por princípios que se materializam em um regimento. A ADUA, após instalação de Assembleia Geral Permanente em 22 novembro de 1991, passou a denominar-se ADUA – Seção Sindical dos Docentes da Fundação Universidade do Amazonas, com Regimento aprovado pelo X Congresso do ANDES-SN, realizado de 19 a 23 fevereiro de 1991, na cidade de Curitiba, Paraná.

Com a criação das Unidades Fora da Sede – Campi, em 2006, abriu-se um fosso quanto à participação nas Assembleias Gerais, tendo em vista a distância geográfica e o deslocamento até a sede (Manaus). A alternativa encontrada foi a realização de assembleias nas Unidades Fora da Sede e encaminhamento das deliberações à Diretoria da ADUA, de modo que suas deliberações fossem encaminhadas e incorporadas às Assembleias Gerais da Sede. É válido ressaltar que, como o regimento foi construído antes da vigência de *multicampia*, tal questão não tinha como ter sido prevista, sendo uma demanda a ser revista no Regimento Geral da ADUA, de modo a contemplar de modo mais nítido essa nova configuração da

Universidade Federal do Amazonas, que possui docentes na capital e em cinco Unidades Fora da Sede. Desde então, todas as deliberações seguem a mesma ritualística, as deliberações das AGs são acatadas e incorporadas aos encaminhamentos a serem deliberados pela Assembleia Geral da Sede.

Ainda na administração da presidenta Dilma Rousseff, teve início, em 28 de maio de 2015, a greve dos docentes das Instituições Federais de Ensino, tendo se instalado em Brasília o Comando Nacional de Greve (CNG) (ANDES, 2015).

A ADUA/SS convocou categoria para deliberar sobre a Greve Nacional dos Docentes das Universidades Federais. Atendendo à convocatória, a Assembleia Geral/Sede foi realizada em 26 de maio de 2015 no auditório da Faculdade de Estudos Sociais (FES).

Na Assembleia Geral de 26 de maio de 2015, após acalorados debates e falas contundentes sobre a conjuntura política, sobre o processo de desmonte dos serviços públicos, da destruição da universidade pública, do desmonte da carreira docente, o presidente da ADUA, Professor José Alcimar de Oliveira, que conduzia a Assembleia Geral, ao realizar as devidas ponderações e informar à plenária sobre a metodologia de contagem de votos e pôr em deliberação o ponto de pauta – Adesão à Greve da Categoria, explicou que seriam adicionados ao cômputo geral os votos das Unidades Fora da Sede, que já haviam realizado Assembleias antes da instalação da Assembleia Geral/Sede.

O presidente não conseguiu encaminhar a submissão do ponto de pauta, tendo sido impedido pelo tumulto gerado pela socialização da metodologia a ser adotada no cômputo dos votos. Parte da plenária desconhecia a adoção desse método de inclusão, valorização e participação das Unidades Fora da Sede. Mediante a impossibilidade de deliberação, o presidente da Mesa encaminhou à plenária a suspensão de Assembleia Geral e informou que a ADUA faria outra convocatória para sua continuidade.

A Diretoria do Sindicato realizou a chamada para a continuação da Assembleia suspensa para o dia 9 de junho de 2015. Historicamente,

essa Assembleia Geral, realizada em duas sessões, apresentou expressiva participação da categoria, tornando-se emblemática, contudo, não é o aspecto quantitativo que a tornou historicamente relevante, mas os desdobramentos políticos advindos das decisões nela tomadas.

Após a deliberação da Assembleia Geral, o Presidente da ADUA protocolou à Reitora da Universidade Federal do Amazonas, no dia 10 de junho de 2015, dois ofícios: o Ofício nº 027/2015, informando a Deflagração da Greve – resultado da assembleia docente –, e o Ofício nº 028/2015, solicitando a Convocação Extraordinária do Conselho Universitário (ADUA, 2015).

O Ofício nº 027/2015-ADUA descreve as propostas do movimento paredista: 1. Defesa do caráter público da Universidade; 2. Condições de Trabalho; 3. Garantia da autonomia; 4. Reestruturação da Carreira; 5. Valorização salarial de ativos e aposentados.

Passados oito dias e sem resposta ao pleito da ADUA, o Comando Local Unificado de Greve (CLUG) solicitou audiência com a reitora, agendada para o dia 22 de junho de 2015. Nesta, foi cobrada a urgência na convocação do Conselho Universitário, em vista que o Conselho não deveria se furtar da responsabilidade de discutir o que acontecia na Universidade. Vale destacar que, nesta audiência, os representantes do CLUG foram informados pela Reitora Márcia Perales Mendes Silva da existência de “documento” de docentes que não acatavam a decisão soberana de Assembleia Geral de sua categoria (G1 AMAZONAS, 2015a).

Diante de tal informação, a ADUA requereu à Reitoria, por meio dos Ofícios nº 032/2015, de 26 de junho de 2015, e nº 039/2015, de 07 de julho 2015, cópia de lista com as assinaturas dos participantes do autodenominado “Movimento Estamos em Aula na UFAM”, o que foi atendido após 25 dias da primeira solicitação em 20 de julho de 2015, através do Ofício nº 140/2015/Direx, que continha 30 páginas, com numeração processual das páginas 7 a 36.

A peça se pretendeu como “abaixo-assinado de docentes que não reconheciam a deflagração da greve e pugnam pela não suspensão

do calendário” (MOVIMENTO..., 2015, s/p), o que de forma clara se efetivava como manifestação pública de um ataque à democracia, pois resultava da não aceitação da deliberação da instância máxima da categoria, decisão esta que se justificava pela implementação de uma política de austeridade econômica do Governo Federal e pelo consequente sucateamento da educação pública.

Numa análise do “documento” verifica-se que foi construído por etapas, as assinaturas tendo sido colhidas em blocos separados e depois agrupados em um único documento. Independente da forma que se apresentava em suas diversas composições internas, representava formalmente um ataque à democracia universitária, à sua autonomia.

A autonomia universitária está entre as conquistas da luta docente formulada na Constituição Federal de 1988. Assim preconizam o Artigo 207 e seus parágrafos:

As universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão.

1º É facultado às universidades admitir professores, técnicos e cientistas estrangeiros, na forma da lei.

2º O disposto neste artigo aplica-se às instituições de pesquisa científica e tecnológica (BRASIL, 1988, s/p).

A Constituição de 1988 também preconiza no inciso VI do artigo 37 o direito do “servidor público civil à livre associação sindical”. No inciso VII, garante “o direito de greve ao servidor”. Não menos importante verificar que, no inciso VI, do artigo 206 encontra-se registrado o “princípio da gestão democrática” como orientador da atividade de ensino público, fortalecendo o princípio geral da Constituição, que apontava para a democracia participativa.

O espaço da universidade é um espaço democrático, de lutas e embates, eivado de interpretações e leituras da realidade. Neste sentido, é a partir de suas instâncias, colegiados, departamentos

e conselhos que as decisões devem ser e são tomadas. Assim, um documento abaixo-assinado como peça representativa de posicionamentos, em certa medida, extrapola as instâncias deliberativas construídas histórica e democraticamente.

O documento especificado era constituído de 36 páginas, com assinaturas de 445 docentes. Numa aproximação mais detalhada verificou-se que 28% das assinaturas docentes se repetiam do documento, às vezes na mesma página; 7% das assinaturas não podiam ser identificadas por estarem ilegíveis, 3% dos nomes não puderam ser identificados e localizados em base pública de dados de cadastro de servidores públicos. O documento era composto de duas peças justapostas, uma sem data de emissão ou recebimento, páginas 6 a 32, e páginas 33 a 36, constando registro de protocolo no Gabinete da Reitoria do dia 26 de junho de 2015.

No dia 3 de agosto de 2015, o Portal G1, em matéria “Greve da UFAM chega a 50 dias com adesão parcial e liminar da Justiça”, registrou que:

Os professores contrários à greve fizeram um abaixo-assinado contestando a legitimidade da assembleia da Adua que decidiu pela paralisação. O documento contou com 454 assinaturas e foi entregue à reitora da universidade, Márcia Perales, no dia 16 de junho (G1 AMAZONAS, 2015b, s/p).

A análise do “documento” nos leva a inferir que houve um claro e deliberado ataque à democracia interna da Universidade. Docentes descontentes com a deliberação democrática da Assembleia Geral da categoria transpassaram as instâncias administrativas e políticas internas à Universidade, tendo recorrido ao Poder Judiciário, que decidiu pela “não suspensão das aulas”, o que configurou um ataque à autonomia universitária.

As assembleias setoriais, as assembleias gerais, as listas de assinaturas, o debate democrático e a disputa de ideias não podem ser comparados nem de longe ao “documento” produzido fora do espaço democrático, da participação, do debate e da contraposição de ideias por um autodenominado “Movimento Estamos em Aula na UFAM”.

Muito embora se denomine como “movimento”, sua existência ou materialidade tomava a forma de um abaixo-assinado e não de ações efetivas, orgânicas e organizativas. Não era produto de uma constituição docente concreta, construída no espaço de debate e da luta dentro da Universidade, encarando suas contradições e desafios, forjados no privado e não no público, este, espaço próprio da construção e constituição da vontade política.

Por outro lado, era absoluta, visível, transparente, pública e democrática a existência teórica e material tanto das reivindicações quanto da própria entidade representativa dos docentes da Universidade Federal do Amazonas, por sua forma jurídica, transparência e lisura nos processos democráticos de deliberação.

A simples descrição de fatos históricos pode, em determinadas circunstâncias, satisfazer a curiosidade histórica e talvez os justifique. No entanto, não é este o caso. É preciso ter clareza que toda narrativa histórica assume uma postura particular, o olhar de determinado sujeito histórico, e que não sendo este o único olhar, possibilita por sua reconstituição, diversos olhares, novas interpretações. Por mais diverso que seja o olhar do historiador, este não pode se furtar ou negar os fenômenos dele constitutivos.

Neste sentido, é pertinente compreender que, a partir de 2006, a Universidade Federal do Amazonas se reconfigurou em diversos aspectos, destacando-se a nova estrutura administrativo-financeira, que passou a ser de uma instituição multicampia. As implicações dessa reconfiguração em um primeiro momento são: a constituição de novas Unidades Acadêmicas, a criação de novos cursos, a contratação de novos servidores por concurso público, docentes e técnicos administrativos, incremento orçamentário anual, entre outros elementos relativos à gestão administrativa, financeira, gestão de pessoal e logística

Assim, nosso intuito é abordar as implicações políticas para a Universidade e para o sindicato da categoria docente com o ingresso de “novos” professores nas novas Unidades Acadêmicas implantadas a partir de 2006. A organização política da categoria docente

assumiu, a partir de então, novas características e desafios, seja pela necessidade de construção de novas metodologias de incorporação ou inclusão das demandas das novas Unidades, seja pela necessidade de reformulação dos processos e fluxos consultivos e deliberativos da entidade representativa, o Sindicato dos Professores da Universidade Federal do Amazonas (ADUA/SS).

NOVAS E VELHAS UNIDADES: NOVOS E VELHOS DESAFIOS

A política de multicampia não é algo novo no Brasil. Na década de 1980, já existiam unidades universitárias nessa condição. No entanto, foi nos governos de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) que a multicampia teve expressivo avanço no Brasil, com a criação, inclusive, de universidades com modelos de multicampia horizontal – aquela em que os diversos campi têm os mesmos poderes e direitos da sede. Universidades com sedes já constituídas também ganharam novos campi, principalmente com o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), instituído por meio do Decreto nº 6.096/2007.

Na Universidade Federal do Amazonas, a expansão teve como indicativo mais significativo a implementação do Projeto UFAM Multicampi, com a criação de cinco novas Unidades Acadêmicas na Gestão do então Reitor Hidembergue Ordozoith da Frota. As unidades foram implantadas após "audiências públicas" e "estudo realizado das microrregiões do Estado do Amazonas", sendo definido o foco inicial de cada Nova Unidade Acadêmica (UFAM, 2005). Segundo a Pró-Reitoria de Planejamento, coordenada pelo Professor Edmilson Bruno Silveira, a Pró-Reitoria de Graduação, sob a coordenação do Professor Bruce Ozborn¹, os cursos foram "implantados" respeitando-se a "vocação" regional.



¹ Informação verbal concedida pelos pró-reitores durante as reuniões de implantação do Instituto de Educação, Agricultura e Ambiente (IEAA), em Humaitá/AM (2005).

No ano de 2005, foram implantadas cinco Unidades Acadêmicas: Instituto de Educação, Agricultura e Ambiente (Resolução CONSEPE nº 023/2005) em Humaitá; Instituto de Natureza e Cultura (Resolução CONSEPE nº 024/2005) em Benjamin Constant, Instituto de Ciência e Tecnologia (Resolução CONSEPE nº 021/2005) em Itacoatiara; Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (Resolução CONSEPE nº 022/2005) em Parintins; Instituto de Saúde e Biotecnologia (Resolução CONSEPE nº 020/2005) em Coari (CARNEVISKIS, 2016; SILVA, 2018; UFAM, 2005).

O que vemos transparecer inicialmente nas atitudes e expectativas dos "novos discentes" é a esperança de que estão ingressando em um projeto que tem minimamente duas vertentes orientativas: a realização de um projeto pessoal de ascensão social, e perspectivas de que inauguram nas referidas unidades e localidades a possibilidade de construção de uma nova realidade social.

Estas duas expectativas, sob justa medida, se concretizaram em níveis diferentes, ou ainda estão em curso. Somente uma análise a médio ou longo prazo poderá, ao revisitar o passado, descrever com relativa segurança a realização ou não dessas perspectivas.

Abrem-se, portanto, dois flancos que podem ser analisados separadamente ou em conjunto. Neste sentido, buscaremos desenvolver de forma mais acentuada a perspectiva de que os novos discentes são também criadores de expectativas tanto individuais como coletivas, por si mesmos, como da sociedade que passa a integrar e a compartilhar.

Os aspectos socioeconômicos, as transformações sociais, a mobilidade populacional, os processos migratórios oriundos da implantação dessas unidades não são o objeto dessa reflexão, mas a constituição social, política e atuação de um novo ator político, construído pela implantação de novas Unidades Acadêmicas, uma política de criação de campi, a multicampia.

Entre os primeiros desafios impostos aos novos atores está a inserção social, sua adequação, assimilação, incorporação, adesão aos

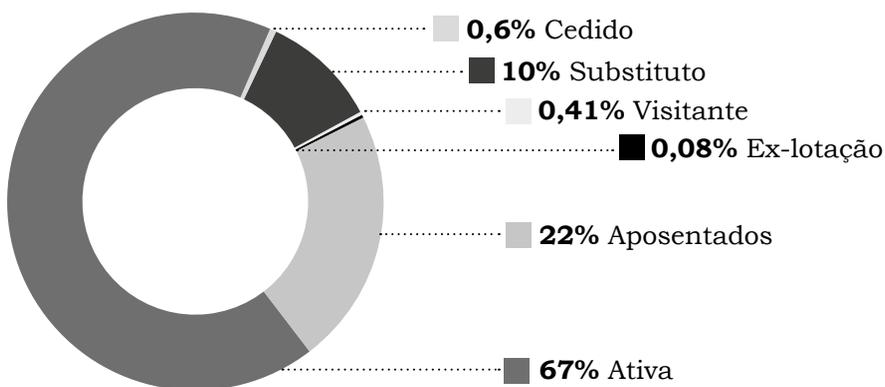
costumes e práticas, em sua tentativa de superação da condição de *outsider* (ELIAS; SCOTSON, 2000). Um segundo desafio, não menos importante e não necessariamente hierarquizado, é compreender seu papel nesse processo, seja como um novo cidadão no lugar, seja como ator de uma nova condição social, educador. Para alguns, essa condição não era nova, a experiência docente já fazia parte da vida, para outros, era um novo papel (MAUSS, 2003), que precisava ser construído, desenhado. Este ia muito além do domínio da matéria ou conteúdo, pois trazia implicações sociais, políticas e culturais.

Nosso intuito aqui é buscar pistas para compreender a partir desses novos atores sociais – novos na perspectiva de uma nova atuação como sujeitos sociais, professores universitários –, se estes se constituíram como uma força de transformação seja no seio da própria universidade ou enquanto massa crítica do papel histórico de luta, entre outras demandas locais ou regionais, de construção e defesa da universidade pública, gratuita, laica e de qualidade.

Alguns elementos podem lançar luzes sobre a postura do novo corpo docente na Universidade. Entre esses elementos, daremos especial atenção à participação política no espaço da Universidade, tendo como aporte para tal a inserção, a participação e a ação junto à entidade representativa ADUA.

Segundo informações disponíveis na página da Ufam em novembro de 2019, àquele momento estavam na ativa 1.625 docentes, sendo 61,60% doutores, 29,29% mestres, 7,14% especialistas e 1,97% graduados. Essas informações se complementam quando confrontadas com dados do Portal da Transparência do mesmo período, a partir do qual se verifica que 22% dos docentes estavam aposentados e 67% estavam na ativa.

GRÁFICO 1 – CORPO DO DOCENTE E SITUAÇÃO FUNCIONAL (NOVEMBRO DE 2019)



Fonte: <https://progesp.ufam.edu.br/servidores.html>. Acesso em: 16 nov. 2019.

No projeto inicial de implantação dos campi, era previsto que cada Unidade Acadêmica teria 100 professores efetivos, contingente que foi alterado para 75 ainda na gestão de implantação. Neste sentido, as cinco novas unidades da Ufam teriam 375 novos professores e 150 técnicos administrativos, uma inserção de 525 novos servidores públicos em seu quadro.

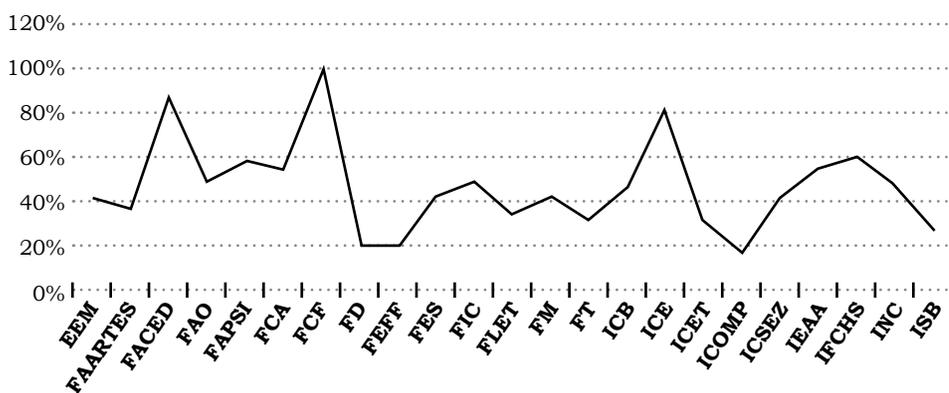
Em fevereiro de 2021, a ADUA tinha 1.016 associados entre professores na ativa e aposentados, dos quais 16% (171) estavam lotados nas Unidades Fora da Sede e 84% (844) nas unidades da sede. Em breve análise da relação entre professores na ativa na Universidade e sindicalização, verificamos que 53% dos sindicalizados estavam na sede, 17% estavam nas Unidades Fora da Sede e 30% eram sindicalizados aposentados. Aproximando um pouco mais a análise desta relação, verificamos que, do corpo docente efetivo das Unidades Fora da Sede (Multicampi), apenas 45% eram sindicalizados.

Numa aproximação à totalidade do corpo docente da Universidade, verifica-se que, entre aposentados e em atividade, 42% e 47% eram filiados ao sindicato da categoria. Em números absolutos, 67% do

corpo docente da Ufam estavam em atividade laboral e 33% eram aposentados. Dos filiados à ADUA, cerca de 70% estavam em atividade e 30% eram aposentados. Na perspectiva numérica, este contingente de professores sindicalizados representaria um equilíbrio significativo na correlação de forças em relação à gestão da Universidade ou ao Estado, caso estivesse engajado nas lutas comuns encampadas pelo sindicato.

Efetivamente, o dado numérico não se torna imperativo no cumprimento das demandas e agendas do Sindicato. Outros elementos e condições, numa relação dialética, mobilizaram ou desmobilizaram a luta e os processos encampados pelo Sindicato. Ao analisarmos o conjunto de professores filiados, aposentados ou em atividade na relação corpo docente e filiados, identificamos uma acentuada irregularidade, o que denota a necessidade de uma campanha mais sistemática para filiação ao Sindicato. Identificamos em nossa análise que, entre 23 unidades (institutos, faculdades e escolas), há unidades em que 100% dos professores são filiados e outras em que apenas 18% são filiados à ADUA.

GRÁFICO 2 – ASSOCIADOS POR UNIDADES/FACULDADES (FEVEREIRO DE 2021)



Fonte: Elaboração pelos autores a partir de dados fornecidos pela ADUA-SS.

Neste sentido, a possibilidade de se construir um sindicato mais forte, mais atuante, passa fundamentalmente pela formação de uma consciência de classe, que, associada a uma base sólida de filiados comprometidos com a Universidade, com a luta da categoria, com a luta classista, se tornaria um elemento agregador de novos membros ao Sindicato.

Em suma, a quantidade de sindicalizados é elemento importante e vital na correlação de forças na defesa da Universidade, no entanto, uma base numérica significativa e ao mesmo tempo politizada e atuante é, sem sombra de dúvida, essencial para o crescimento exponencial dos associados e, por sua vez, da capacidade de luta qualificada no seio das relações do mundo do trabalho.

OS DESAFIOS DE CONSTRUÇÃO DE UMA AGENDA COMUM E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Em 42 anos de existência da ADUA, a história está repleta de momentos de grande incerteza, de lutas e grandes desafios. No sentido de um recorte temporal em que se possa agregar os “novos professores”, tanto com a implantação dos novos campi como pela expansão do Reuni, abordaremos dois momentos ao longo dos anos 2000, que estão mais próximos e mais vivos na memória da comunidade: os anos de 2012 e 2015. Duas datas significativas, não somente pelo número de greves no cenário nacional, como também por suas consequências à história recente do Sindicato, da gestão e da comunidade universitária.

Como se constrói a luta? Quais metodologias devem ser utilizadas para se alcançar os objetivos propostos? Quais estratégias devem ser traçadas? Essas e tantas outras questões são vitais, diria até naturais. A ação é inerente à política, é condição *sine qua non*, não há política na autêntica acepção do termo ação sem práxis, e essa práxis não deve ser utilitarista, é essencialmente práxis

revolucionária (KOSIK, 1976). O proletário é o sujeito da práxis revolucionária, não o burguês, que luta em virtude do caráter universal humano de seu sofrimento.

O sindicato é a forma de organização que permite e possibilita a efetivação dessa práxis. Ao longo de sua história, tem construído estratégias de resistência e luta. A metodologia utilizada para tal é sempre a partir da base dos associados, das instâncias consultivas e deliberativas: as deliberações da base, a construção das propostas, as respostas às demandas, sempre produtos da discussão coletiva. Todas as etapas sempre desaguam na instância máxima de deliberação: a Assembleia Geral da Categoria. No entanto, mesmo sendo esta a instância máxima, é imprescindível e corrente à deliberação ouvir a base, o que se faz por reuniões setoriais ou por assembleias nas Unidades Fora da Sede. As primeiras são reuniões realizadas nas unidades educacionais, faculdades ou escolas situadas na cidade sede da Universidade (Manaus), realizadas por demanda ou por iniciativa da própria base. Nas cinco Unidades Fora da Sede, as assembleias decorrem de demandas locais ou de pautas gerais da Universidade (encaminhadas pelo sindicato) que querem a manifestação da Unidade.

Além das assembleias, reuniões são realizadas pelos docentes, associados ou não, por demanda do sindicato ou por iniciativa própria, debates, encontros, reuniões de diretoria, reuniões de diretoria ampliada, etc. Todas essas instâncias e etapas têm fluxo contínuo.

Quando a diretoria do sindicato, no uso de sua responsabilidade regimental, após longo período de discussões e deliberações e em cumprimento às pautas nacionais construídas nas diversas instâncias, decide convocar assembleia geral para a deflagração de greve, a exemplo das convocatórias de maio e junho de 2015, sendo o encaminhamento votado e acatado pela maioria dos docentes presentes à assembleia, outras instâncias surgem no horizonte da luta.

É pertinente compreender e ressaltar que a realização da Assembleia Geral com uma pauta de alta complexidade, responsabilidade e consequências, seja para a categoria, seja para a Instituição, é precedida por um processo de mobilização, de reuniões, debates,

sendo característica deste processo a criação de um Comando Local de Mobilização. Este tem como característica fundamental convocar, conduzir, esclarecer e convencer os pares, nas Unidades Acadêmicas, Faculdades, Escolas, Unidades Fora da Sede-Campi, sobre a futura deliberação da categoria sobre uma das pautas mais caras: a Greve.

Após esse processo, a diretoria – como instância deliberativa – assume a responsabilidade regimental de convocar a Assembleia Geral da categoria, obedecendo todas as ritualísticas necessárias. Quando a categoria em Assembleia Geral delibera pelo Movimento Paredista (Greve), outra instância de deliberação, orientação e coordenação surge no cenário: o Comando Local de Greve (CLG). Quando instalados o Movimento Paredista Docente e o Movimento Paredista dos Servidores Técnicos-Administrativos, abre-se a possibilidade concreta de criação de outras duas instâncias: o Comando Local Unificado de Greve (CLUG) e o Comando Unificado de Greve (CUG).

Essas instâncias não suprimem nem eximem a responsabilidade da diretoria do sindicato; pelo contrário, esta compõe essas instâncias, sendo a elas incorporados outros membros da categoria, responsáveis pela adoção de estratégias e manutenção do Movimento Paredista.

A agenda de luta de reivindicações da categoria é construída num longo processo de discussões, de encaminhamentos e, por fim, de deliberações. Esta metodologia construída por longo processo de luta e organização da classe trabalhadora é a mesma adotada no Plano Nacional, que tem como agente mobilizador o Sindicato Nacional – ANDES-SN.

A Greve Geral dos servidores públicos da educação, deflagrada em 28 de maio de 2015, foi fruto de um longo processo de negociação, amadurecimento e debates com os diversos segmentos da sociedade civil organizada, seja no plano municipal, estadual ou federal. O ANDES – Sindicato Nacional reuniu as demandas das várias seções sindicais e sintetizou as pautas da greve em quatro elementos: 1. Defesa do caráter público da Universidade; 2. Condições de Trabalho; 3 Garantia de autonomia; e 4. Reestruturação da carreira e Valorização salarial de ativos e aposentados (ANDES, 2015).

Em nível local, a ADUA registrou um conjunto de reivindicações elaboradas por duas Unidades Fora da Sede (Parintins e Humaitá) nos anos de 2012, 2014 e 2015, que ganharam maior eco na greve de 2015: 1. Saúde do servidor; 2. Aquisição e ampliação do acervo bibliográfico; 3. Prestação de contas sobre recursos destinados às Unidades; 4. Concurso público para docentes e técnicos; 5. Adequações estruturais (quadra, restaurante, casa do estudante, reprografia, livraria, bloco administrativo, salas de aulas, posto bancário); 6. Autonomia acadêmica, financeira e administrativa; 7. Sistema de comunicação das Unidades – Sede (documentos, sistemas); 8. Implementação de pagamento adicional de atividade penosa; 9. Melhorias das condições de trabalho; 10. Implantação de sistema de segurança e vigilância no campus.

Na perspectiva de demonstrar como se dá este processo, realizamos um mapeamento das ações políticas incentivadas e coordenadas pela ADUA/SS no ano de 2015.

QUADRO 1 – PARTICIPAÇÃO EM ATIVIDADE (2015)

ATIVIDADE	FEB	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
AG-IEAA	47	121	-	-	26	11	17	4
AG-ICET	-	-	32	-	-	-	52	-
AG-ADUA	32	568	509	28	74	121	336	11
AG-INC 0	-	35	25	-	-	-	28	-
AG-ICSEZ	-	42	-	-	-	-	35	-
SETORIAL-ISB	-	-	-	-	-	18	-	-
SETORIAL-ICHL	-	13	40	-	-	-	-	-
SETORIAL-FACED	-	54	37	-	-	-	-	-
SETORIAL-ICHL/ FACED/FES	-	67	-	-	46	-	-	-
SETORIAL-FM	-	-	-	-	-	-	-	-
CLG	-	-	131	144	90	265	49	-
CLUG	24	-	25	149	160	54	-	-
CUG	-	-	-	-	-	-	14	-
CLM	-	39	-	-	-	-	-	-
DEBATE	-	138	-	25	20	-	-	-
ATO PÚBLICO	-	-	107	-	-	-	-	-

Fonte: Elaboração pelos autores a partir de dados fornecidos pela ADUA-SS.

Na análise da participação nas atividades do Sindicato da categoria docente desenvolvidas a partir de maio a dezembro de 2015, identificamos que em oito meses foram realizadas 99 atividades: Assembleia Geral na Sede/Manaus, Assembleia nas Unidades Fora da Sede, Reuniões Setoriais, Reuniões relacionadas à Greve, Debates e Ato Público.

Destaca-se a participação nas Assembleias dos meses de maio e junho de 2015. Nestas, a pauta convocatória era a Deflagração de Greve da categoria. Ao analisarmos a relação de participação destas assembleias com outras no mesmo período e com diferentes pautas, verificamos que a participação em maio de 2015 e junho de 2015 representa 94% e 85%, respectivamente, de todas as assembleias realizadas no período.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo e a luta não se exaurem numa greve, numa paralisação. Sua deflagração não é o fim último de um movimento reivindicatório, é mais a demonstração de que não houve mudança de postura por parte do empregador/burguês/patrão quanto à pauta de negociação.

A greve é, antes de tudo, uma situação limite, um impasse, no qual a categoria não percebe mais diálogo com o empregador. A greve é sua última arma, sua última aposta na luta travada.

Uma greve, seu sucesso ou fracasso, não pode ser mensurada pelo atendimento de suas pautas, este é apenas um elemento constitutivo do embate. Uma greve também é um instrumento de solidificação da consciência de classe da categoria, processo de formação política, de construção de metodologias, de luta, de diagnóstico e compreensão da categoria; é antes de tudo um meio de fortalecimento e aprendizagem.

Podemos apontar com relativa segurança que é urgente que a entidade representativa se debruce seriamente sobre os motivos da não

participação significativa dos docentes nas lutas da entidade. Estes devem ser levantados numa perspectiva em que os associados sejam ouvidos, significando, entre outras coisas, suspender juízos de valor sobre participação, compreensão e metodologia, sem que isso sugira que a entidade deva abdicar de seus princípios.

REFERÊNCIAS

ADUA – Sindicato dos Docentes da Universidade Federal do Amazonas. Quem Somos. [s/d]. Disponível em: <https://www.adua.org.br/frame.php?pagina=textos.php&DESTINO=Quem%20Somos#localizador>. Acesso em: 1 mar. 2021.

ANDES – Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior. Tem início a greve nacional dos docentes das Instituições Federais de Ensino. Brasília, 2015. Disponível em: <http://portal.andes.org.br/andes/print-ultimas-noticias.andes?id=7529>. Acesso em: 1 mar. 2021.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília-DF, 1988.

CARNEVISKIS, C.; MACALINI, E.; SILVA, E. G. A precarização do trabalho docente nas licenciaturas dos campi em expansão da Universidade Federal do Amazonas. *In*: SILVA, M. C; SANTOS, V. M. (Orgs.). **Formação docente e políticas públicas**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2016. (p. 121-141).

DONATONI, A. R. Os Docentes Universitários e a criação do ANDES-SN. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 18, n. 35/36, p. 179-205, 2004.

DONATONI, A. R. Trajetória do Movimento Docente do Ensino Superior: um resgate histórico da origem e desenvolvimento da ANDES. Campinas, 1999. (Mimeo.).

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERREIRA JÚNIOR, A.; BITTAR, M. A Ditadura Militar e a Proletarização dos Professores. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 97, p. 1159-1179, 2006.

G1 AMAZONAS. Greve da UFAM chega a 50 dias com adesão parcial e liminar da Justiça. Manaus, 2015b. Disponível em: <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2015/08/greve-da-ufam-chega-50-dias-com-adesao-parcial-e-liminar-da-justica.html>. Acesso em: 1 mar. 2021.

G1 AMAZONAS. Professores contrários à greve da UFAM fazem abaixo-assinado, no AM. Manaus, 2015b. Disponível: <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2015/06/professores-contrarios-greve-da-ufam-fazem-abaixo-assinado-no-am.html>. Acesso em: 1 mar. 2021.

GEROLOMO, A. C. Trabalhadores do Ensino e APEOESP: uma relação de conflito (1978-1987). São Paulo: Annablume, 2009.

GOUVEIA, A. B.; FERRAZ, M. A. S. Sindicalismo docente e política educacional. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 48, p. 111-129, 2013.

HOBSBAWN, E. **Mundos do trabalho**: novos estudos sobre história operária. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

KOSIK, K. **Dialética do concreto**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976.

MARTINS, L. M. **Industrialização e atitudes operárias**. São Paulo: Brasiliense, 1970.

MARX, K. **Crítica ao Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, K; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. (p. 367-397).

MOVIMENTO ESTAMOS EM AULA NA UFAM. Abaixo assinado. Manaus, 2015.

O TRABALHO, 10 out. 1978. Disponível em: <https://otrabalho.org.br/edicao-n-11-do-jornal-o-trabalho-10-10-1978/>. Acesso em: 1 mar. 2021.

PRATES, J. C. O método marxiano de investigação e o enfoque misto na pesquisa social: uma relação necessária. **Textos & Contextos**, Porto Alegre, v. 11, n. 01, p. 116-128, 2012.

ROMANELLI, O. O. **História da educação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SILVA, E. G. **A expansão da Universidade Federal do Amazonas: implicações a partir do financiamento em tempos de crise**. Avaliação (Campinas), v. 24, n. 01, Sorocaba, p. 26-44, 2019.

SOUZA, A. M. da S. G. de; OLIVEIRA, L. de. **O Conselho do Artigas: Um Estudo sobre o Autoritarismo de Estado**. São Paulo: PUC, 2006.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa I: a árvore da liberdade**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002a.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa II: a maldição de Adão**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002b.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa III: a força dos trabalhadores**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002c.

UFAM – Universidade Federal do Amazonas. **Resolução 037/2005**. Manaus, 2005. Disponível em: <https://conselhos.ufam.edu.br/imagens/deliberacoes/res0372005suni.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2021.

VÁSQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis**. 2. ed. Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Expressão Popular, 2011.



A LUTA DAS MULHERES DO XINGU CONTRA OS GRANDES PROJETOS NA AMAZÔNIA

Milena Fernandes Barroso

INTRODUÇÃO

No Brasil, os debates sobre a violência contra as mulheres foram fundamentais para os novos contornos do movimento feminista a partir da década de 1970. Da mesma forma, é a partir do reconhecimento da violência que as mulheres do campo e da floresta passam a se organizar como coletivos de mulheres. Na Amazônia, por sua vez, a violência dos grandes projetos é um dos motes, senão a razão central, para as mobilizações sociais na região e tem como particularidade a influência direta da Igreja Católica ligada à Teologia da Libertação e o protagonismo das mulheres.

A Usina Hidrelétrica (UHE) Belo Monte, localizada em Altamira, no estado do Pará, considerada a terceira maior hidrelétrica do mundo, é um caso exemplar dos grandes projetos na Amazônia, que tiveram origem no contexto da reorganização da divisão internacional do trabalho no pós-guerra e são retomados nos anos 2000, solidificando a ideia da importância da região para a política energética do País.

As implicações da construção de projetos dessa envergadura na Amazônia têm sido analisadas mediante os impactos sociais, econômicos e ambientais para os povos tradicionais, trabalhadores, mulheres e crianças (CASTRO, 2004; PINTO, 1991, 2012). São destacados, entre outros fatores, o impacto negativo sobre o deslocamento de trabalhadores(as), as mudanças nas suas condições de vida, além da emergência de conflitos, violência e pobreza no entorno dos empreendimentos (CASTRO, 2004). Soma-se a isso o indicativo de que os “grandes projetos” na Amazônia servem para viabilizar ao mercado os recursos naturais da região, entregues a grandes empresas (nacionais e estrangeiras), as quais, via de regra, se localizam em territórios ocupados, mas se impõem à população local como prioridade nacional (CASTRO, 2009).

A construção da UHE Belo Monte, idealizada ainda no governo militar, desde sua origem tem sido permeada por debates e questionamentos relativos aos seus impactos socioambientais não dimensionados e ao campo da violação dos direitos humanos. Porém, é apenas em 2011, que a UHE Belo Monte sai definitivamente do papel.

Isto posto, partimos do pressuposto de que a mobilização das mulheres contra os “grandes projetos” na Amazônia, apesar de não requisitar ou possuir uma identidade feminista direta, trata-se de uma luta feminista, posto se constituir como articulação de mulheres que questiona a ordem vigente e provoca deslocamentos nos padrões/“lugares” socialmente determinados às mulheres. Nossa perspectiva dialoga com a noção de luta feminista defendida por Silva (2011), como aquelas que “contribuam com a desnaturalização do lugar instituído socialmente para as mulheres, lutas que desconstruam as ideias de feminilidade hegemônicas, que coloquem em xeque a divisão sexual do trabalho, que ampliem os espaços de poder para as mulheres, que ‘descolonizem’ os corpos e os modos de vida, ofereçam resistência cotidiana à violência e busquem construir uma nova subjetividade e uma nova visão de mundo, baseadas na autonomia e liberdade das mulheres” (SILVA, 2011, p. 110).

Para Silva (2016), a luta feminista reúne tanto as lutas políticas como as formas de resistências. Com base nessa noção ampliada de luta feminista – não restrita aos movimentos feministas *stricto*

sensu – é que analisamos neste capítulo¹, a partir de depoimentos de ativistas² e pesquisa teórica sobre o tema, as resistências e lutas das mulheres no enfrentamento à violência promovida no contexto da Hidrelétrica de Belo Monte como uma luta feminista. Para tal, referimo-nos brevemente à história da articulação das mulheres a partir da Transamazônica, destacando suas principais motivações, pautas e desafios. Uma obra que é considerada um marco das lutas nesta parte da região amazônica e fundamento para entender os movimentos e lutas sociais no contexto deste megaempreendimento. Fizemos uma breve síntese das lutas das mulheres a partir do *Movimento Xingu Vivo para Sempre* (MXVPS), que nas ações frente à barragem se destaca pelo protagonismo das mulheres.

ANTECEDENTES DAS LUTAS CONTRA BELO MONTE: A ARTICULAÇÃO DAS MULHERES NA TRANSAMAZÔNICA

A construção da rodovia Transamazônica (BR 230) é um marco para a organização das mulheres da região. Sua implantação é peça central do processo de colonização da Amazônia contemporânea, o que gerou diversos conflitos socioambientais que a antecedem e que ainda perduram na região, conforme podemos constatar no relato de Castanheira:

A militância começou junto às comunidades eclesiais de base na luta, no bairro que eu morava, por água, por energia, e a organização e os encontros da comunidade e das famílias para discutir a palavra de Deus, e para discutir e agir sobre os problemas que estavam acontecendo, pela falta de direitos para as pessoas, para a comunidade. Mas Altamira, essa região,



1 O texto é parte da tese de doutorado intitulada “O começo do fim do mundo”: violência estrutural contra mulheres no contexto da hidrelétrica de Belo Monte, defendida no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 2018.

2 Os nomes das entrevistadas foram substituídos por nomes de plantas amazônicas no sentido de garantir a confidencialidade de suas identidades.

sempre foi o ponto central de, não de absorver, mas de concentrar aqui, em Altamira, todas as mazelas dos projetos que passaram por aqui. Aí veio a época do soldado da borracha, com a questão da borracha; os seringalistas; os conflitos dos seringalistas com os povos indígenas. Porque os seringalistas e os seus seringueiros invadiam as terras indígenas. Depois, na época da castanha, a mesma coisa. A época da matança dos gados pra vender as peles. Aí veio a abertura da Transamazônica com a colonização. Então, Altamira sempre foi palco de ser escolhida para absorver ou de um espaço para que esses projetos tivessem abrigo (CASTANHEIRA, entrevista, 2017).

A narrativa de Castanheira nos revela que a sua *consciência política* foi fomentada pelas discussões das Comunidades Eclesiais de Base, espaços de formação política e religiosa capitaneados pela Igreja Católica, ligada à Teologia da Libertação³. As consequências derivadas do modo de ocupação da região e a presença dos setores progressistas da Igreja Católica foram determinantes para a articulação das mulheres da Transamazônica e, particularmente, de Altamira⁴. As primeiras estratégias de organização promovidas pelas mulheres ainda nos anos iniciais dos projetos de colonização centravam-se na formação de redes de apoio entre as famílias recém-chegadas à Transamazônica.⁵ Conforme aponta Silva (apud LACERDA, 2013, p. 164), isso atenuava a sensação de isolamento e amenizava



3 Não apenas em Altamira, mas, no geral, a participação em atividades religiosas no Brasil é em sua maioria feminina (LACERDA, 2013).

4 Maior município do Brasil em extensão territorial, onde o Rio Xingu faz a maior parte de seu curso, área mais influenciada pelas obras da usina. O município é também referência para outras cidades da região. Além disso, com o início das obras da UHE Belo Monte, constitui-se como espaço que atrai migrantes, de dentro do Pará e de outros estados brasileiros, em busca de trabalho ou investimentos.

5 “Embora pesquisas realizadas em outros contextos apontem para uma relativa diversidade de fatores que levam as mulheres a se mobilizarem, as mulheres entrevistadas na Transamazônica ressaltaram o imperativo do engajamento frente às dificuldades da região. Na pesquisa de Maneschy e Almeida (2002), por exemplo, realizada junto a mulheres pescadoras de Pereru (PA), a expectativa era que o engajamento promovesse um incremento na geração de renda das famílias, o que representaria uma forma de ‘ajudar’ o marido. De maneira semelhante, a análise de Anjos (2008), a partir das participantes das CEBs nas periferias do Rio Grande do Sul, sinaliza que, enquanto as mulheres com mais recursos justificam seu engajamento a partir de argumentos altruístas (GAXIE, 2005), aquelas menos afluentes afirmam tornar-se mais próximas de serviços sociais de atenção básica (pesagem dos filhos, complemento alimentar, consultas médicas e odontológicas etc.)” (LACERDA, 2013, p. 165).

a falta de infraestrutura dos alojamentos e moradias, por meio da “organização de almoços coletivos e a realização de rifas, cujos rendimentos revertiam-se na construção de cerca, ponte, escola ou na aquisição de equipamentos agrícolas ou escolares”. Nesse período, a mobilização passou a articular diversos grupos e atuar de forma regionalizada a partir da criação do Movimento pela Sobrevivência na Transamazônica (MPST), em 1987.

Nesse contexto, o movimento de mulheres reunia majoritariamente a mulher migrante: “mãe, esposa, trabalhadora rural, dona de casa, professora, catequista, agente de pastoral, coordenadora de grupos e associações, sindicalista, entre outras categorias” – mulheres que deixaram suas marcas no processo de ocupação e organização social da Transamazônica (SILVA, 2008, p. 64)⁶. Nesse período, as péssimas condições de vida eram transformadas em questões sociais e, conseqüentemente, frentes de ação das mulheres. Entre as questões, a educação, a saúde e o combate à violência eram pautas recorrentes. Contudo, para Lacerda (2013, p. 165), “estes temas ocuparam um lugar relativamente secundário no contexto mais amplo das reivindicações. É possível mesmo dizer que tais temas foram obliterados por demandas entendidas como sendo fundamentais, como a questão fundiária”. Ainda de acordo com a autora, as lutas prioritárias na Transamazônica “resultaram em melhorias importantes na vida da população, mas, por outro lado, colocou em segundo plano outras frentes de ação, o que provocou a invisibilidade das formas de mobilização feminina”.

A priorização de pautas é comum no contexto dos movimentos e lutas sociais e impõe desafios ainda persistentes para a organização das mulheres. Logo, consideramos que a sobreposição de conflitos sociais e ambientais presente na região Transamazônica contribuiu para a invisibilidade das pautas trazidas pelas mulheres. Porém, não podemos desconsiderar a relação dessa obliteração com a secundarização das pautas que envolvem a reprodução da vida, dimensão



⁶ A relação da organização das mulheres com os projetos de colonização na região foi analisada nas pesquisas de Lacerda (2013), Paiva (2010) e Silva (2008).

privilegiada pelas mulheres em suas mobilizações. Ademais, esses são desafios presentes inclusive na abordagem sobre os “movimentos sociais” que invisibilizam a participação das mulheres, “de modo que só se reconhece tal participação quando elas [as mulheres] protagonizam movimentos de caráter feminista” (LUSA, 2017, p. 1).

Apesar disso, a participação das mulheres foi fundamental para a criação de importantes movimentos mistos, tais como o *Movimento pela Sobrevivência da Transamazônica* (MPST) e o *Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu* (MDTX), ambos gestados por lideranças populares, sendo, em sua maioria, mulheres. As mulheres também passaram a atuar nos sindicatos e partidos políticos. Participação que acabou fortalecendo diversos espaços de articulação, somados à emergência de suas demandas e ao fomento da igreja para a reflexão sobre a igualdade de direitos – que teve como marco a Campanha da Fraternidade de 1990, com o tema “Mulher e Homem: imagem de Deus” –, em março de 1991 é criado o *Movimento de Mulheres Trabalhadoras do Campo e da Cidade*. As condições para a criação do Movimento de Mulheres na região “remetem, por um lado, à Campanha da Fraternidade da Igreja Católica de 1990 e, por outro, às formas de organização femininas preexistentes” (LACERDA, 2013, p. 161).⁷ Por ocasião da criação do Movimento de Mulheres, o qual entendemos como “conjunto das articulações e mobilizações sociais protagonizadas pelas mulheres em torno de conflitos sociais, a partir dos quais elas formulam suas causas e enfrentam seus antagonistas” (SILVA, 2016, p. 31), as pautas antes secundarizadas passam a ter maior destaque, conforme se referiu Castanheira ao



⁷ Não nos cabe aqui aprofundar a relação da Igreja católica com os movimentos de mulheres e lutas feministas. Porém, cabe reconhecermos os desafios que as religiões e suas ideologias impõem ao feminismo e os limites das discussões empreendidas nos espaços religiosos mesmo nos setores mais progressistas, como foi o caso da Teologia da Libertação. Registramos ainda a Teologia Feminista como espaço de produção do conhecimento e movimento político que problematiza os dogmas dentro do catolicismo naquilo que diz respeito a temas como aborto, ordenação de mulheres, “desconstrução da moral cristã tradicional”, ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos e gênero. No Brasil, a organização feminista “Católicas pelo direito de decidir” é referência nesse debate. Para informações sobre o grupo, consultar: <http://www.catolicasonline.org.br/>.

lembrar da primeira manifestação especificamente de mulheres em Altamira. A articulação das mulheres contribuiu sobremaneira para fomentar a organização de mulheres em outros municípios:

Junto às Comunidades Eclesiais de Base e todas essas lutas aí, a gente foi crescendo a militância, mais trabalho, outros movimentos, criando outros movimentos de mulheres na região. Fomos nós que ajudamos nos onze municípios da região, fomos nós, Altamira, que ajudamos as mulheres a criar seus movimentos de organização nos outros municípios. E assim, articulando com o MCC Pará, o movimento foi crescendo e teve grande repercussão em nível nacional e internacional pela luta das mulheres, sempre na defesa contra a violência, a impunidade e por justiça e tal (CASTANHEIRA, entrevista, 2017).

O *Movimento de Mulheres Trabalhadoras do Campo e da Cidade* tinha uma atuação regionalizada e estimulava a multiplicação de associações nos municípios vizinhos. Apesar do destaque para os casos de violência doméstica, tinha uma atuação que extrapolava os temas de uma agenda feminista “clássica”, uma vez que, a participação em espaços de defesa das crianças e adolescentes não representa de pronto uma luta feminista, uma vez que as mulheres estariam nesse espaço a partir de um lugar socialmente determinado de mães em defesa de seus filhos. Contudo, inspiradas na análise de Silva (2016) sobre o envolvimento das mulheres populares nas mobilizações diante da crise de abastecimento de alimentos na Revolução Francesa, podemos aferir que a saída das mulheres de seus lugares comuns, retirando-as mesmo que temporariamente das atividades domésticas, “por um lado, já desloca o que é entendido como o lugar social das mulheres”. Ademais, os enfrentamentos que essas mulheres travaram na luta por direitos também “desloca sobremaneira a noção de mulheres como seres pacíficos e submissos” (SILVA, 2016, p. 27).

Consideramos que a luta das mulheres no contexto da Transamazônica apresenta um horizonte de apreensão das violências que extrapola a pauta da violência doméstica ou aquela praticada por parceiros íntimos e considera pautas não comuns às

lutas prioritárias da agenda dos movimentos feministas. Na nossa compreensão, essa preocupação se consolidará após a retomada do projeto de construção de Belo Monte nos anos 2000. As mulheres foram protagonistas nas lutas contra a construção da barragem, seja atuando nos movimentos específicos ou nos chamados movimentos mistos. Cabe antecipar, todavia, que as lutas das mulheres por dignidade, justiça e contra as *violências dos grandes projetos*, desde a colonização, se constituem em enfrentamentos proeminentes ao desenvolvimento dependente e às relações que estruturam desigualdades – logo, não devem ser minimizadas no contexto das demais lutas sociais.

A LUTA DAS MULHERES CONTRA A VIOLÊNCIA ESTRUTURAL E POR DIREITOS NO CONTEXTO DA LHE DE BELO MONTE

Em 1989, o governo da ditadura já falava de construir as usinas, as hidrelétricas no Rio Xingu. Nessa época tinha o nome de Kararaô, então, além da luta de defesa dos direitos das mulheres, das crianças, também tínhamos a luta contra o barramento do Rio Xingu. O Rio Xingu já vinha sendo ameaçado. Em 1989 os indígenas pararam essa, fizeram o governo cancelar esse empreendimento Kararaô, mas cada governo que entrava cada ano se sabia que ele tinha interesse de construir as barragens no Rio Xingu. E quando veio os anos 2000, o governo Fernando Henrique anunciou que iria construir as barragens no Rio Xingu com o nome de Belo Monte porque os índios haviam proibido que falasse de Kararaô que era o grito de guerra deles. E então foi uma correria dos movimentos sociais novamente, e nos reunimos e tiramos representantes desse grande movimento. Nós éramos cinco pessoas, quatro sindicalistas e eu de mulher. (CASTANHEIRA, entrevista, 2017).

A presença das mulheres nas lutas por ocasião da construção de Belo Monte remonta ao evento protagonizado pela indígena Tuíra⁸. Naquela ocasião, a resistência dos povos indígenas, central para a suspensão do projeto que pretendia construir um conjunto de hidrelétricas no Rio Xingu, ecoava a defesa dos seus territórios e denunciava as previsíveis e nefastas consequências socioambientais de projetos dessa natureza. Com a retomada do projeto da barragem nos anos 2000, o movimento de resistência a Belo Monte se amplia com o envolvimento de sindicatos, organizações não governamentais, movimentos de mulheres, entre outros.

O Movimento de Mulheres continuará a reunir mulheres de diversos grupos e também se faz representado em outros movimentos, tais como o movimento negro, movimento sindical, de trabalhadoras rurais, até a participação em entidades criadas nos anos 2000, como o Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXVPS). Todavia, as lutas das mulheres no contexto de Belo Monte não se produzem apenas nos espaços organizados: elas se manifestam também e principalmente na sobrevivência diária e resistência individual às violências cotidianas. Logo, compreendemos as lutas tanto como empenho das pessoas na mobilização social como em situações da vida pessoal (COMERFORD, 1999).

Desse modo, as lutas das mulheres no contexto de Belo Monte são múltiplas e transportam tanto a experiência dos movimentos populares surgidos com a Transamazônica como se forjam no cotidiano do “novo”, pela dimensão e abrangência dos impactos da barragem e pela agudização da *sobreposição dos conflitos* na região. Reconhecer essa multiplicidade de lutas e sujeitos implica também admitir os limites de apreensão dessas lutas – que ocorrem no espaço coletivo e

■
⁸ Tuíra Kayapó tornou-se mundialmente conhecida por seu papel decisivo no I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira, quando em fevereiro de 1989 diversos povos indígenas pautaram a construção da hidrelétrica de Kararô, atual Belo Monte. A manifestação da jovem Tuíra encostando um facão no rosto do então presidente da Eletronorte, engenheiro José Antônio Muniz Lopes, e explanando o grito Kayapó de luta – “Tenotã-mô” -, tornou-se referência para a defesa da Amazônia.

individual – e a necessidade de um recorte empírico tendo em vista um maior aprofundamento da análise e evitar o risco de negligenciar lutas tão importantes quanto particulares. Nesse sentido, priorizamos a análise das lutas das mulheres organizadas no *Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXVPS)*, especificamente, do diálogo com oito mulheres protagonistas das lutas contra Belo Monte.

O MXVPS E AS MULHERES DO XINGU

O MXVPS é herdeiro direto de articulações e movimentos sociais que surgiram na região de Altamira, principalmente do Movimento de Mulheres.⁹ Teve como marco de criação o encontro realizado em maio de 2008 na cidade de Altamira, que reuniu diversos sujeitos sociais – indígenas, ribeirinhos, movimentos de mulheres, juventude, trabalhadores rurais e urbanos, pesquisadores e militantes de diversas áreas – para debater os impactos dos projetos hidrelétricos na bacia do Rio Xingu retomados pelo Governo Federal à época. Sobre a criação do MXVPS, Herrera e Moreira (2013, p. 141) destacam que

A concretização do movimento se deu a partir de um grande encontro, que aconteceu entre os dias 19 a 23 de maio de 2008, denominado “Encontro Xingu Vivo”. Na ocasião estiveram durante os dias de discussões e reivindicações mais de 800 indígenas da bacia do Xingu, agricultores, ribeirinhos e moradores das cidades. No ponto alto do encontro os indígenas conclamaram que o movimento não deveria se caracterizar apenas como uma luta indígena, mas se constituir como o primeiro da história em que os movimentos sociais, os não indígenas e diversos outros sujeitos congregassem na luta, como uma única força,



⁹ Fonseca (2018) destaca também o Movimento pela Sobrevivência da Transamazônica (MPSTA) e o Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu (MDTX).

ação coletiva, de índios e não índios em defesa do rio, da terra, da diversidade de povos, enfim, uma ação conjunta em defesa da vida. Com o término do encontro, o movimento de defesa da bacia do Rio Xingu passou a ser chamado de movimento Xingu Vivo Para Sempre, que uniu todos os povos envolvidos na defesa de direitos históricos, culturais e naturais do território. Hoje a luta do movimento não se detém apenas à resistência, mas agrega a discussão de propostas para o desenvolvimento sustentável das populações e dos recursos naturais do território.

Castanheira, uma das coordenadoras, destaca a seguir as motivações do “Encontro Xingu Vivo” e alguns dos seus desdobramentos:

Em 2008, os indígenas nos chamaram para realizar um encontro para chamar as autoridades, para marcar nossa posição, dos indígenas e nossa, contra Belo Monte. Esse encontro aconteceu em maio, de 19 a 23 de maio de 2008, também foi muito participativo, mas o governo ignorou. E já estava na entrada do governo Lula, e nós tivemos uma esperança de que as coisas pudessem melhorar. Mas, pelo contrário, só piorou, e o governo fez vistas grossas, não escutou ninguém e empurrou Belo Monte goela abaixo. E hoje a gente sabe para que é Belo Monte: para a corrupção, para a propina, para as campanhas, para a destruição da vida, principalmente, questão da vida, do meio ambiente, dos nossos rios, dos nossos peixes. E então começou tudo muito rápido, começou então a expulsão das famílias. Primeiro as famílias agricultoras, depois as famílias ribeirinhas, depois as famílias da cidade. Cada uma dessas categorias com alto grau de crueldade, de crimes, enfim, de desumanidade, de negação de direitos, desrespeito aos direitos humanos das pessoas. E, com tudo isso, nós também acompanhamos todo esse processo, foram 25 ações civil públicas que o Ministério Público Federal impetrou na Justiça contra Belo Monte sobre a situação dos indígenas, situação das famílias, sobre a ilegalidade de Belo Monte, tudo isso daí. Mas o Judiciário estava junto com os governos e as empresas, e assim concedeu Belo Monte os resquícios da ditadura militar [...]. Então esse projeto, esses projetos de construção de barragem,

de mineração, todos esses monstros projetos, que isso não é grande, não, porque grande pra nós, a gente já definiu o que é grande pra nós: grande é aquilo que dá alegria, satisfação, que dá vida, que enaltece as pessoas, que dá felicidade, que dá esperança, que renova a esperança, a fé. Isso é grande pra nós. Esses projetos, a exemplo de Belo Monte, são monstros destruidores da vida, da vida como um todo. Então, esse é um tipo de violência que nós, e a nossa proposta é buscar todas essas situações e denunciar e peitar, fazer tudo pra processar o governo, os juizes e as empresas, os donos de Belo Monte. Isso não pode ficar no vazio, porque todos esses empreendimentos ficam no vazio, o prejuízo, a doença das pessoas, tudo isso não é levado em conta e são impactos irreversíveis na vida das pessoas (CASTANHEIRA, entrevista, 2017).

A citação é longa, mas importante ao sintetizar o processo que envolve Belo Monte à luz dos movimentos sociais da região. Por um lado, expõe a destruição e as consequências trazidas pela obra e, de outro, indica que “o campo de possibilidade da ação tática dos grupos sociais é construído e vivido à base da experimentação cotidiana, da ousadia e da proscrição” (FREITAS, 2003, p. 183). Consideramos a criação do MXVPS como importante espaço de luta política que, a partir da experiência contra a barragem, se destacará como exemplo de articulação e radicalidade nas ações.

Atualmente, o MXVPS é composto por um coletivo que abrange desde grupos de mulheres que atuam na Transamazônica e Xingu, com projetos que abordam questões de combate à violência contra a mulher e o debate sobre o racismo, a pesquisadores e ativistas de diferentes áreas que, a partir de uma crítica ao desenvolvimento capitalista, atuam na defesa dos direitos humanos e da justiça socioambiental. A coordenação tem à frente mulheres, mas o MXVPS é um movimento “misto” e aberto.

O MXVPS protagonizou diversas ações que marcaram as lutas contra Belo Monte, desde ações diretas, como a mobilização para ocupação do canteiro da UHE de Belo Monte, a articulação junto a movimentos, grupos e entidades não governamentais nacionais e

internacionais; o levantamento e acompanhamento dos impactos socioambientais causados pela barragem, contribuindo na formulação de documentos importantes sobre a questão;¹⁰ até a luta por direitos dos atingidos mediante um trabalho de pressão junto ao Ministério Público Federal e Defensoria Pública Estadual e Federal. Entre as pautas, o relevo estava na denúncia dos impactos da barragem e na luta por direitos dos(as) atingidos(as) por Belo Monte. Isso confirma, na direção do que sugere Freitas (2003, p. 183), que, “mesmo que a violência tenda a diluir a liberdade de ação e expressão de cada um e da coletividade”, há brechas e fissuras inscritas nas relações sociais que supõem um campo de mobilidade, de luta, de resistência.

Além disso, a partir da pesquisa de campo, ‘experenciamos’ a dinâmica do MXVPS e das suas militantes – por intermédio da participação em reuniões, mobilizações, audiência pública e da permanência quase diária nas instalações do Movimento –, foi-nos possível apreendermos a diversidade de demandas e encaminhamentos que se desdobram da atuação do Movimento, principalmente das mulheres que ali estão em seu cotidiano: desde a garantia de uma alimentação para uma ribeirinha e indígena em trânsito na cidade de Altamira, acompanhamento de denúncias de violência doméstica, das precárias condições de atendimento na saúde pública, até demandas relacionadas diretamente à barragem – como os despejos forçados e os casos de indenização, entre outros.¹¹ Essa dinâmica



10 Como exemplo, podemos citar a articulação do MXVPS com outras organizações, como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que conseguiu levar o caso de Belo Monte para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), da Organização dos Estados Americanos (OEA). Em abril de 2011, a CIDH/OEA apresentou ao governo brasileiro um documento solicitando oficialmente a suspensão das obras de Belo Monte (BERMANN, 2012, p. 18-19).

11 Em um dos dias no MXVPS, acompanhei a elaboração de um documento endereçado ao Secretário Estadual de Saúde que denunciava as péssimas condições dos atendimentos nos hospitais do estado, inclusive na capital, e solicitava atendimento para o filho de uma das ativistas do MXVPS que se encontrava, naquela ocasião, no corredor de um hospital de Belém aguardando atendimento para tratamento de um câncer. Também acompanhei o grupo na ida a Superintendência Regional de Polícia e na Delegacia Especializada das Mulheres, para solicitar os dados de assassinatos e estupros de mulheres e atualizar as ocorrências do último ano. Os dados seriam utilizados nas mobilizações do 8 de março.

reflete sobremaneira na rotina dos movimentos populares forjados pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que se constituíram como espaços para reflexão, organização e também de apoio e solidariedade (LACERDA, 2015; SILVA, 2008). Essa influência pode ser também percebida no movimento de mulheres não urbanas em várias regiões do País.¹²

As mulheres do MXVPS também estão presentes em outros movimentos, como é o caso de Andiroba, que é a presidenta da associação *Tioporemon*, criada para representar os direitos dos(as) indígenas ribeirinhos(as). Segundo destaca Andiroba,

Então a gente tá nessa luta. A nossa associação é uma associação nova. Ela foi fundada em 2013, por necessidade de nós lutar pelos nossos direitos, que foi brutalmente violado. Então, a gente tá nessa luta aí. Eu sou a presidente. A gente luta no coletivo [...]. Hoje nós temos o PBA componente indígena. Então pra nós tudo é uma conquista. O direito da dupla moradia, também nós conseguimos o direito do reassentamento, nós também conseguimos rural. Então, todos os direitos que nós vem brigando, nós temos conseguido através de minha luta com todo o coletivo. Através disso aí nós tivemos inspeção com a doutora Taís. Tivemos audiência pública e agora o Conselho Ribeirinho, que isso fortaleceu também a nossa luta. Então, nós tamos recebendo também as nossas terras. O PBA componente indígena, eles vão executar ainda depois que nós fazer um seminário, porque eles não executaram ainda porque na época nós ficamos de fora [...]
(ANDIROBA, entrevista, 2017).

Andiroba destaca a importância da luta na inclusão dos ribeirinhos no PBA indígena – *Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena*, cujo escopo é o de garantir os recursos para a realização de ações de prevenção e mitigação dos impactos socioambientais aos povos indígenas atingidos pela usina de Belo Monte.



12 Sobre esse tema, ver Salvaro e Wolff (2013).

O descumprimento das promessas e a ausência de critérios no processo de mitigações colocavam em questão o discurso da política com o da prática efetiva das instituições, desdobrando-se num discurso vazio que possibilita a criação de novas ações, como foi o caso da articulação dos povos ribeirinhos do Xingu. O plano emergencial citado por Andiroba foi uma “criação” da Norte Energia (empresa responsável pela construção da obra) para “maquiar” e cooptar os grupos organizados indígenas residentes na área de impacto. Ao mesmo tempo, esse processo culminou com a criação do Conselho Ribeirinho, em novembro de 2016, como instância principal para conduzir o processo de reconhecimento das famílias e dos critérios e áreas para o reassentamento dos(as) ribeirinhos(as) impactados(as) pela barragem.

Outro exemplo da organização forjada no contexto de Belo Monte a partir da organização das mulheres do MXVPS foi o movimento de mulheres por moradia. Ninféia, moradora do “Baixão do Tufi”, relata o início da mobilização por moradia a partir da decisão de parar uma das obras da Norte Energia na área urbana de Altamira como tática de reivindicar as indenizações não pagas pela empresa às famílias atingidas:

No primeiro dia a gente só ficou lá, na cara e na coragem, minha filha. O sol tava quente, e viemo com a sombrinha e fomo embora. Chegemo lá e os menino tavam com a gente. “Olha, nós viemos aqui, viemos parar o serviço de vocês e vocês não vão trabalhar, não”. Aí eles disse; “O quê?”, “Vocês não vão trabalhar, não”. Aí eles: “Você tá falando sério?”, “Nós tamo falando sério”. Aí eles: “Tá bom, pois vamos se sentar”. E todo mundo se sentou (risos). Só que o que tava na máquina continuou trabalhando e a gente mandando ele parar, ele não queria parar. E aí o rapaz pegou um caroço e sapecou... Aí eu disse: “Olha, a primeira foi esse caroço, depois será a pedra agora”. Aí ele foi e parou e saiu. “E você chama o seu chefe porque nós vamos ficar é aqui e aí fiquemos lá. Aí começou a bagaceira. Ligaram pra lá e eles vieram. Veio um, veio outro. Pensou que não era a polícia. E nós lá...A polícia veio, eu já... Eles vinham tipo querendo já

bater. Ameaçar. Pegou o spray de pimenta pra jogar na gente. Tomou o celular, apagou as nossas imagens. Correu atrás das meninas. E depois, tipo, o primeiro dia, a gente passou o dia todo. Era um finalzinho da tarde quando a gente decidiu que iria ocupar mesmo. Aí foi quando a gente foi trazendo as nossas coisas. Aí a gente foi levando. Levamos fogão, levamos panela. [...] Os homens também ficavam com a gente, mas toda vez que a gente ia enfrentar alguma coisa era a gente. Era sempre nós mesmo. Ficava sempre, dava apoio. A maioria das coisas, das decisões mesmo, era nós (NINFÉIA, entrevista, 2015).

A narrativa anterior destaca as mulheres não apenas como as principais atingidas por esse processo, mas também como protagonistas das lutas contra os impactos e a violência promovida por Belo Monte. Episódios como esse relatado por Ninféia constituem lutas coletivas importantes que, além do objetivo mais imediato – como é o caso da luta por direitos –, deslocam “a concepção hegemônica sobre o que são e (devem ser) as mulheres” (SILVA, 2016, p. 27). Apesar de as demandas serem construídas no cotidiano, evidenciamos um deslocamento dessa cotidianidade no reconhecimento de um lugar coletivo dessas mulheres. Para Cruz (2008, p. 122), no caso das mulheres militantes, o protagonismo e a afirmação de referências à sua vida como mulher pode significar um processo inicial de ruptura com a cotidianidade no sentido em que ela resulta de processos de reelaboração de sua identidade, não só na dimensão de gênero, mas também em várias outras dimensões, como a etnicidade e a sexualidade, por exemplo. A ocupação teve repercussão nacional e o apoio direto do MXVPS e resultou na luta das mulheres por moradia em Altamira, o que nos faz considerar a centralidade que as lutas coletivas possuem, bem-sucedidas ou não, para a construção de uma determinada noção de pertencimento e identidade dos sujeitos envolvidos, e na visibilidade de questões antes percebidas como problemas individuais, no caso, a questão da moradia (COMERFORD, 1999).

Além disso, as conquistas, mesmo que resultem em pequenos “ganhos”, são destacadas e contribuem para fortalecer as lutas que não se encerram nessas “fissuras”. Assim, a despeito de a barragem

ser um fato para a maioria, a luta não está ou não foi perdida, como destacaram Cipó e Jucá:

Então, muita coisa mudou de benefício de direito, de conquista para quem foi atingido diretamente, porque houve essa luta, entendeu. Essa luta aí, se não derrubou o trono da construção de Belo Monte, com a construção da barragem, mas ela também fez trazer muitos direitos que não iam chegar. Não iam chegar. E que vieram porque, principalmente, as mulheres se organizaram e fizeram o enfrentamento, entendeu? Isso foi bom. Se a gente não conseguiu derrubar barragem, mas a gente conseguiu fazer com que muitos direitos que não ia ser garantidos se tornaram garantidos (CIPÓ, entrevista, 2017).

Os pescadores, os ribeirinhos estão agora retornando para as suas terras, que foi uma luta nossa, do movimento, principalmente do Movimento Xingu Vivo, do qual eu faço parte (JUCÁ, entrevista, 2017).

Nessa direção, Cipó, também militante do Movimento de Mulheres e do Movimento Negro, destaca a abrangência dos impactos de Belo Monte e a articulação das mulheres em decorrência desse contexto.

Isso foi se dando gradualmente, foi um processo. Antes nós éramos, nós tínhamos a nossa organização, a nossa luta de mulheres, tudo, mas aí com essa luta aí que terminou ferindo todas nós, inclusive as mulheres indígenas, ribeirinhas, extrativistas e tudo, serviu pra unificar o campo das mulheres. Você pode ver as mulheres indígenas, as ribeirinhas, as extrativistas, pescadoras, da mulher da água, mulher das florestas, entendeu, as mulheres urbanas, as mulheres negras, mulheres não negras, as mulheres professoras, juízas, profissionais liberais, não liberais, elas sentam conosco. Acreditam em nós (CIPÓ, entrevista, 2017).

A partir da fala de Cipó, percebemos uma diversidade de sujeitos coletivos impactados pelas obras de Belo Monte, que ratificam o

protagonismo desempenhado pelas mulheres entre os vários “grupos”. Essa diversidade representa, em grande medida, uma particularidade da região – conforme destaca Almeida (1993), designações de uso local que se politizam nos embates e conflitos e que se compõem como categorias de articulação associadas principalmente com elementos ecológicos, culturais e étnicos.¹³ Porém, a abrangência dos impactos da obra promoveu, em certa medida, a unidade das lutas em meio a essa diversidade.

A despeito dessa pluralidade que também é atravessada pela diversidade de sexo/gênero e étnico-racial, as principais lideranças do Movimento são mulheres que se reconhecem feministas, e esse protagonismo tem contribuído para não dissociar, seja no pensamento ou nas lutas, as opressões das relações de exploração. Essas lideranças possuem uma *consciência militante feminista*, nos termos de Cisne (2014), que articula a consciência em prol de uma transformação estrutural da sociedade, mas também uma consciência de mulheres a partir da apreensão da sua opressão e exploração, ou seja, compreendem que a sua autonomia e liberdade demandam a luta contra uma estrutura de relações sociais. Isso ocorre a despeito da prioridade nas ações mais imediatas na luta por direitos dos(as) atingidos(as) e da incidência nas políticas públicas, conforme destaca Castanheira ao afirmar que a luta do MXVPS “é contra um modelo de desenvolvimento predatório, colonizador e capitalista pensado para Amazônia desde sempre”. Ademais, ao mesmo tempo em que se amplia o debate para além das pautas particulares e se transversaliza o debate feminista, algumas demandas que não se colocam como emergentes à luz do cotidiano correm o risco de serem subsumidas a questões consideradas “maiores”, como percebemos na ausência dos debates sobre a sexualidade e as políticas de proteção às mulheres.



13 Para Centelhas (2014, p. 681), essa “pluralização” dos sujeitos coletivos não se refere “somente às suas categorias de mobilização, mas também aos seus repertórios de ação – caracterizados por ações mais diretas e mudança na interlocução com os centros de poder – e às suas formas de organização”, via de regra “mais horizontais e com critérios de associação mais fluidos que os sindicatos”.

Porém, é a partir da radicalidade da crítica publicizada nos depoimentos de suas lideranças, principalmente pelo questionamento que fazem aos governos petistas como responsáveis pela construção de Belo Monte apesar de todas as avaliações negativas em torno de sua viabilidade que o MXVPS se destaca entre outros movimentos. O texto do panfleto produzido para 8 de março de 2017 destaca esta perspectiva:

O aumento da violência contra as mulheres desde o início das obras da Hidrelétrica de Belo Monte é uma cruel realidade, os dados da Delegacia de Atendimento a Mulher de Altamira apontam para mais de 5.000 registros nos últimos anos. Além dessa gravíssima realidade, que afeta a nós, mulheres, no nosso direito fundamental à vida, à existência e ao nosso próprio corpo, inúmeras outras violências perpassam nossas vidas. Nossa liberdade de ir e vir, nossa subsistência, nossa saúde, enfim, diversas dimensões das nossas existências são violadas pelos governos Federal, Estadual e Municipal que, priorizando as empresas em detrimento das pessoas, promovem conflitos, violência, pobreza, adoecimento psicossocial nas famílias e destruição das mais diversas. A imposição de Belo Monte e Belo Sun são exemplos disso.

Assim, além de provocar novos movimentos e a unidade das lutas, Belo Monte também provocou a fragmentação de outros. O *Coletivo de Mulheres de Altamira, Transamazônica e Xingu* é um exemplo desse processo, tendo sido constituído por um grupo de lideranças que romperam politicamente com o *Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade* – surgido nos idos dos anos de 1990. Sobre a criação do coletivo, uma de suas ativistas citou a necessidade de um novo movimento de mulheres para construir “[...] outra visão de luta, outra forma, porque essa forma que o Movimento de Mulheres tem aqui não serve mais pra nós, porque virou governo” (BARROSO, 2018). Essa divisão teve origem com o “rompimento” da rede de mobilização contrária à construção de Belo Monte, a partir de 2009, quando entidades como o Movimento

de Atingidos por Barragens (MAB) e a Fundação Viver, Produzir e Preservar (FVPP) – mais alinhadas aos governos petistas – romperam com a oposição direta à construção da Hidrelétrica, começando a tratá-la como “fato consumado”, lutando a partir desse momento por “compensações dignas à população afetada”. Para esses movimentos, Belo Monte poderia se constituir em “uma oportunidade histórica para a concretização de antigas demandas dos movimentos sociais da região, tais como o asfaltamento da Transamazônica e a melhoria dos serviços públicos de saúde e educação” (MORGADO, 2014, p. 72). Nessa direção, Fonseca (2018) e Corrêa (2014, p. 344) asseveram que o MXVPS aglutinou uma agenda de ações de luta e articulações em um campo “amplo, heterogêneo e complexo”, demarcado a partir de posicionamentos críticos e contestadores relacionados ao “modelo energético de desenvolvimento dominante”. Porém, com alguns movimentos e organizações (como é o caso do MAB), a articulação dá-se apenas de forma pontual (geralmente para o cumprimento de uma ação ou objetivo específico), pois existem conflitos e divergências no campo dos enfrentamentos cotidianos e na relação que estabelecem com as instituições nos processos de negociação e de luta por direitos dos(as) atingidos(as).

“A VIDA QUER DA GENTE É CORAGEM...”

No contexto da hidrelétrica de Belo Monte, as lutas das mulheres não se atêm às pautas específicas ou ordinárias. Em outra direção, questionam as estruturas dominantes e denunciam a violência estrutural, ao passo que explicitam como o processo de mundialização do capital tem sido moldado por uma dinâmica patriarcal e racista, que produz e é produzido pela violência (particularmente contra as mulheres), reforçando a importância de uma articulação estratégica entre a luta pela autonomia e autodeterminação das mulheres com a busca incessante da emancipação humana frente às forças destrutivas do *sistema patriarcal-racista-capitalista*.

A organização das mulheres nas lutas contra a violência estrutural e por direitos no contexto da UHE de Belo Monte não ocorre sem constrangimentos. Ao mover as estruturas de poder através da participação e da organização política, as mulheres impactadas por “grandes projetos” e que assumem o protagonismo das lutas contrárias a esses empreendimentos têm sido alvos de constrangimentos, ameaças e execuções.

Por outro lado, as mulheres do Xingu inspiram **coragem** e nos mobilizam para a urgência de conectarmos teórica e politicamente as diversas expressões de violência. Articular a guerra contra a natureza e as pessoas (marcadas por uma classe, etnicidade e sexo/gênero) é imprescindível para esse fim. Aqui, particularmente, chamamos a atenção para aquelas que mais atingem as mulheres, quer se trate de falta de água, moradia, de fome, do monopólio extrativista, da monocultura, do racismo, do genocídio indígena, do estupro das mulheres e do desemprego estrutural, tudo está relacionado!

A curto e médio prazo, a luta por direitos é colocada como uma mediação central dos movimentos na região. Nas ações contra Belo Monte, assume centralidade figurando como estratégia de sobrevivência, interlocução com o Estado e denúncia da destruição promovida pela “guerra de Belo Monte”.

Ademais, ao passo que trazem à tona os impactos mais gerais e evidentes da construção da barragem, as mulheres questionam as relações que estruturam a violência contra seus corpos, seja no contexto da obra ou nas relações domésticas. Provocam também deslocamentos importantes nos movimentos mistos (como é o caso do MXVPS), demonstrando que apreender as particularidades dos sujeitos que vivenciam as lutas não implica a fragmentação da classe, do contrário, são fissuras importantes nas estruturas dominantes sólidas e aparentemente permanentes.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. **Conflito e mediação**: Os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

BARROSO, M. F. **O começo do fim do mundo**: violência estrutural contra mulheres no contexto da hidrelétrica de Belo Monte. 2018. 385p. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BERMANN, C. O projeto da Usina Hidrelétrica Belo Monte: a autocracia energética como paradigma. **Novos Cadernos NAEA**, v. 15, n. 1, p. 5-23, jun. 2012.

CASTRO, E. M. R. **As mulheres de Altamira na defesa da água como direito humano fundamental**. Rio de Janeiro: Equit, 2004.

CASTRO, E. M. R. Integração Sul-Americana do IIRSA: Visão do Estado e dos Atores da Pan-Amazônia. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). **O Plano IIRSA na visão da sociedade civil Pan-Amazônica**. Belém: Fase/UFGPA, 2009.

CENTELHAS, M. R. de C. Construindo “encontros”: movimentos sociais, rituais e política. **Anais do Seminário de Antropologia da UFSCAR**, ano 1, ed. 1, 2014. Disponível em: <http://www.seminariodeantropologia.ufscar.br/wp-content/uploads/2014/09/ANAIS-DO-III-sLFemin%C3%A1rio-de-antropologia-pdf.678-690.pdf>. Acesso em: 20 set. 2016.

CISNE, M. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2014.

COMERFORD, J. **Fazendo a luta**: sociabilidade, falas e rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

CORRÊA, S. R. M. **As lutas e resistências do Movimento Xingu Vivo para Sempre diante do projeto hidrelétrico de Belo Monte**: o padrão de desenvolvimento da Amazônia em disputa. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande (PB), 2014.

CRUZ, E. F. **Ação política, transformação social e re-construção de identidades**: um olhar a partir do feminismo para a militância das mulheres rurais nos movimentos sociais. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

FONSECA, L. M. **Movimentos sociais e redes de mobilização na Amazônia**: o caso da hidrelétrica de Belo Monte. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

HERRERA, J. A.; MOREIRA, Rodolfo Pragana. Resistência e conflitos sociais na Amazônia. **Campo-território**, Revista de Geografia Agrária, v. 8, n. 16, p. 130-151, ago. 2013.

LACERDA, P. **Meninos de Altamira**: Violência, “luta” política e administração pública. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

LACERDA, P. Movimentos sociais na Amazônia: articulações possíveis entre gênero, religião e Estado. Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi. **Cienc. Hum.**, Belém, v. 8, n. 1, p. 153-168, jan./abr. 2013.

LUSA, M. G. Movimentos sociais e mulheres: identidades e lutas. **Anais da VIII Jornada Internacional de Políticas Públicas**, São Luís, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2017/pdfs/eixo3/movimentossociaisemulheresidentidade-selutas.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2017.

MORGADO, C. V. **Movimento Xingu Vivo para Sempre**: ações, reivindicações e estratégias. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

PINTO, L. F. **A Amazônia em questão**: Belo Monte, Vale e outros temas. São Paulo: B4, 2012.

SALVARO, G. I. J.; WOLFF, Cristina Scheibe. “Mulheres agricultoras” e “Mulheres camponesas”: lutas de gênero, identidades políticas e subjetividades. **Psicologia & Sociedade**, n. 25, v. 1, p. 79-89, 2013.

SILVA, M. I. C. da. **Mulheres Migrantes na Transamazônica**: construção da ocupação e do fazer política. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

SILVA, C. S. M. **Feminismo popular e lutas antissistêmicas**. Recife: SOS Corpo, 2016.

SILVA, C. S. M.. Pensar o futuro, bem viver o presente. **Cadernos de Crítica Feminista**, Recife, SOS Corpo, ano V, n. 4, dez. 2011.



ORGANIZAÇÕES DE MULHERES NA AMAZÔNIA: UM OLHAR PARA O CONTEXTO PARINTINENSE

Emily de Jesus Ferreira

INTRODUÇÃO

Historicamente, a presença das mulheres em movimentos sociais ou em redes associativas e de mobilização tem sido majoritária. Suas ações coletivas têm se organizado principalmente através de organizações não governamentais, associações de bairros e comunitárias, em organizações populares, conselhos de gestão pública, entidades sociais, fóruns etc. Nesse sentido, o papel dessas mulheres sempre deu sentido e direção aos movimentos sociais em “contextos sociopolíticos e culturais de construção da democracia” (GOHN, 2014, p. 131).

Partindo desse pressuposto, ao longo deste capítulo temos como objetivo apresentar as principais organizações de mulheres atuantes no município de Parintins. O município é o segundo mais populoso do Estado do Amazonas e tem sua economia voltada para o turismo, comércio, agropecuária, pesca, extrativismo e indústria, e sua expressão artística de maior destaque é o Festival Folclórico de Parintins, maior festa do Amazonas (PORTAL AMAZÔNIA, 2021).

O texto é fruto da pesquisa sobre movimentos sociais do “Baixo Amazonas” (sub-região do Norte composta pelos municípios de Urucará, Boa Vista do Ramos, Barreirinha, Maués, São Sebastião do Uatumã, Nhamundá e Parintins), desenvolvida com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam), a qual nos possibilitou a identificação de diversos movimentos e grupos sociais radicados no município de Parintins, entre eles associações de trabalhadores, artistas plásticos, organizações culturais, movimento indígena, coletivos etc. Nesse processo, percebemos que as organizações de mulheres representavam a maioria em relação às outras entidades pesquisadas, evidenciando certo protagonismo feminino na cena social e política parintinense.

Nessa direção, o capítulo foi organizado em três partes: no primeiro momento, buscamos resgatar historicamente, de modo geral, os movimentos sociais na Amazônia, com ênfase para os movimentos de mulheres em Parintins. No segundo momento, abordamos as ações coletivas e mobilização dos movimentos sociais durante a conjuntura pandêmica brasileira. Por último, sinalizamos os novos coletivos de mulheres que têm ampliado a cena cultural e acadêmica, antes espaços predominantemente masculinos.

UM APANHADO GERAL DOS MOVIMENTOS DE MULHERES NA AMAZÔNIA

O surgimento dos movimentos sociais no contexto amazônico tem relação direta com a influência da Igreja Católica na região, bem como com os grandes projetos voltados a uma lógica desenvolvimentista. De acordo com Lacerda (2013), isso se deu principalmente no período da ditadura civil-militar em que grandes projetos governamentais foram pensados para a Amazônia, antes vista como um grande vazio demográfico e social.

No contexto dos grandes projetos, a construção da rodovia Transamazônica, entre 1969 e 1974, é talvez a mais emblemática intervenção estatal, em termos de investimentos financeiros e de execução. [...] Para a realização destes grandes projetos, milhares de trabalhadores foram atraídos para a região em busca das ‘melhorias de vida’ propaladas pela propaganda governamental (LACERDA, 2013, p. 156).

Nesse sentido, ao longo dos anos, muitas obras de infraestrutura idealizadas para a região permaneceram inacabadas e a população sentia os efeitos de uma vida precária, marcada por violências e doenças. Além disso, surgiram muitos conflitos pela terra. Este cenário levou à formação de grupos sociais organizados os quais reivindicavam direitos básicos e contavam com o apoio da Igreja Católica, instituição religiosa crucial para a formação de mobilizações sociais, pois levantava bandeira em favor dos pobres. Tal influência do movimento católico progressista advém de uma de suas vertentes, a Teologia da Libertação, uma ideologia que se espalha por toda a América Latina, em especial na Amazônia, onde estimulava-se “uma descentralização do poder dos clérigos e apoiava-se a formação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e outros atores sociais emergentes” (FONSECA, 2018, p. 99). Nesse processo, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) foram as entidades criadas para atuar em proximidade aos povos tradicionais, trabalhadores rurais e indígenas (FONSECA, 2018).

Para Milhomens e Gohn (2018), o movimento de mulheres da Amazônia passa a ter visibilidade a partir da década de 1970, quando um dos grandes projetos de infraestrutura fora implantado na Amazônia, o qual já citamos no texto. Com impactos em nível econômico, social e ambiental, a questão das mulheres e a luta por direitos básicos não saíram ilesas desse processo. Segundo os autores, um dos primeiros exemplos da luta organizada por mulheres ocorreu entre 1980 e 1990 com o “Movimento pela Sobrevivência da Transamazônica (MPST) e o Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu (MDTX)” (MILHOMENS; GOHN, 2018, p. 258).

Desse modo, a presença feminina ganhou espaço nas famosas redes de apoio que surgiram em virtude do processo de colonização e ocupação projetado para a Amazônia. Tais redes eram constituídas por famílias recém-chegadas que organizavam ações e estratégias com o intuito de garantir infraestrutura para a região. De acordo com Lacerda (2013, p. 164), “estas redes de apoio foram assumindo diferentes feições, como ‘grupos de mulheres’, ‘clubes de mães, de ‘educadoras’, ‘catequistas’ etc. foi por meio destes grupos [...] que melhorias consideráveis foram obtidas, sobretudo no campo da saúde e da educação”. Em Altamira (Pará), o Movimento de Mulheres caracterizou-se como um dos pioneiros do município, oriundo das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), com o objetivo de lutar contra a violência doméstica.

Segundo Álvares (2013, p. 77), é assim que os movimentos de mulheres surgem na história: “com base nos papéis das mulheres na família, implicando na luta pelo provimento de necessidades básicas ou por direitos de cidadania”.

De acordo com Miranda e Barroso (2015), na região Norte, as mulheres se organizaram de maneiras distintas a fim de dar conta das mazelas sociais que cercavam esse lugar e que as afetavam de maneira particular. Diferentemente dos movimentos de vanguarda relacionados à ditadura militar e dos movimentos feministas de outras regiões do país, as mulheres do Norte se apresentam nos movimentos como “trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco, ribeirinhas, mulheres indígenas, pescadoras, parteiras tradicionais, entre outros” (2015, p. 75), dadas as especificidades culturais, econômicas e de desenvolvimento regional.

O fato de a região norte ser uma das regiões do país que mais carece de investimentos do governo federal impõe grandes desafios a atuação dos movimentos de mulheres, que além de lidar com diversos problemas sociais oriundos do isolamento, dos conflitos da terra, das condições precárias dos serviços de saúde, das elevadas taxas de desemprego, enfrentam cotidianamente problemas advindos da feminização da pobreza, dos postos de

trabalho precarizado, da sub-representação das mulheres nos cargos de decisão da violência contra as mulheres e da mortalidade materna (BARROSO; MIRANDA, 2015, p. 37-38).

Assim, apesar das particularidades de cada município da região amazônica, a formação dos grupos sociais sempre esteve relacionada ao contexto de exploração capitalista da Amazônia, e não diferentemente, também teve a influência religiosa. Nesse ínterim, Milhomens e Gohn (2018, p. 253) afirmam que grupos políticos de esquerda como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), Partido Comunista do Brasil (PC do B) e Partido dos Trabalhadores (PT) atuaram em consonância com o movimento religioso-progressista e “influenciaram uma série de grupos e movimentos” na Amazônia.

AS ORGANIZAÇÕES DE MULHERES EM PARINTINS

Em Parintins, município localizado na região do Baixo Amazonas, a 369 km de Manaus, os movimentos de mulheres nascem a partir da década de 1980, e crescem junto “com o Partido dos Trabalhadores na cidade, ambos impulsionados pela Igreja Católica, pela Teologia da Libertação” (GONÇALVES; FERREIRA; SILVA, 2018, p. 18). De acordo com as autoras, o movimento de mulheres de Parintins conquistou o seu espaço gradativamente, e sua trajetória política resultou em muitas demandas atendidas.

A seguir, apresentamos um quadro-síntese destacando as principais características das seis organizações sociais de mulheres mapeadas em nossa pesquisa: Associação de Mulheres Vitória Régia, Coletivo Mulheres de Fibra da Amazônia (Colima), Movimento de Mulheres da Amazônia (Mani), União das Mulheres de Parintins (Umpin), Coletivo de Mulheres Artistas de Parintins (Tamo Juntas) e Teia de Educação Ambiental e Interação em Agrofloresta (Teia). Embora apresentem suas particularidades, estas organizações de mulheres possuem um elo: a luta pelo fim da violência contra a mulher, pela independência financeira e o empoderamento feminino.

ORGANIZAÇÕES DE MULHERES EM PARINTINS-AM	OBJETIVOS	AÇÕES	ANO DE CRIAÇÃO
1. Associação de Mulheres Vitória Régia	Defesa dos direitos das mulheres e fim da violência contra as mulheres.	Participação política no município e oficinas profissionalizantes para mulheres.	2012
2. Coletivo Mulheres de Fibra da Amazônia – Colima	Autonomia econômica e fim da violência contra as mulheres.	Produção de artesanatos, formação e participação política das mulheres.	2012
3. Movimento de Mulheres da Amazônia – Mani	Defesa das mulheres contra a violência em qualquer circunstância, e autonomia financeira das mulheres.	Participação política, fabricação de artesanatos e feiras.	2010
4. União das Mulheres de Parintins – Umpin	Equidade de direitos entre homens e mulheres.	Eventos, manifestos e ações dentro da comunidade.	2017
5. Coletivo de Mulheres Artistas de Parintins – Tamo Juntas.	Protagonismo da mulher na cultura (Arte e Dança).	Projetos artísticos, oficinas e palestras.	2018
6. Teia de Educação Ambiental e Interação em Agrofloresta – Teia	Defesa do meio ambiente e qualidade de vida, abordam questões de cidadania no município bem como são sensíveis à causa do enfrentamento à violência contra as mulheres.	Rodas de conversas, feiras, manifestos e participação política no município.	2014

Fonte: Entrevistas realizadas no primeiro semestre de 2021.

MOVIMENTOS SOCIAIS EM TEMPOS DE PANDEMIA: ALGUNS APONTAMENTOS

Todas as ações foram suspensas, temos apenas contato pelas mídias, e ultimamente estamos assinando o manifesto “Direito à Vida”, junto com outras organizações da sociedade civil, a ser encaminhado às autoridades do Amazonas e da União. Nós fizemos envio de mensagens, panfletos em pdf, áudios através das redes sociais e principalmente do grupo no WhatsApp da Vitória Régia. Os conteúdos eram sobre informações da pandemia e os cuidados sanitários conforme a OMS (VITÓRIA RÉGIA, 2021).

A fala anterior demonstra como estas organizações sociais vivenciaram a pandemia, tendo que estabelecer novas estratégias de mobilização e, ao mesmo tempo, evidencia a importância dos movimentos na situação de calamidade pública que acometia de forma crítica o mundo, em especial no Brasil. Nesse ínterim, a internet e as redes sociais se tornaram o principal espaço de atuação das organizações e coletivos, os quais geraram manifestações políticas em todo país, fazendo linha de frente à crise humanitária, política e sanitária. Os atos de solidariedade invadem a cena e são destinados a “profissionais de saúde, doentes, trabalhadores de apoio a serviços essenciais etc.” (GOHN, 2020, p. 8).

Desde que iniciou a pandemia a gente tem procurado utilizar mais as redes sociais, o WhatsApp, o Facebook, no início pra conseguir arrecadar alimentos, pra fazer as cestas básicas para doação, então a gente utilizou muito o Facebook pra tá divulgando essa campanha. E também, recentemente, a gente utilizou a rede social pra tá divulgando os perfis de trabalho de mulheres e homens aqui de Parintins, então a gente deixou em aberto a página pra tá divulgando esses perfis, pra quem trabalha com delivery e trabalhos informais, de pessoas que precisam e que não tinham acesso [...] (UMPIN, 2021).

Segundo o Observatório do Terceiro Setor (2020), as organizações da sociedade civil junto com movimentos sociais e populares desempenharam uma série de iniciativas e ações coletivas Brasil a fora. Podemos citar a Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais (Abong), que fez debates, orientou organizações e disseminou informações para o combate ao coronavírus. O Instituto para o Desenvolvimento Social (IDIS), junto com Movimento Bem Maior e mais 30 organizações se mobilizaram na campanha “Abraça a Saúde”. Também foram realizadas campanhas de solidariedade e ativismo em defesa dos direitos e das políticas públicas, como do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), movimentos em defesa dos indígenas e quilombolas, em defesa da Amazônia, das favelas, Coletivo Papo Reto etc. Esse panorama refletiu em todo o país e não foi diferente no município de Parintins:

Diante da pandemia que nós estamos, não tivemos mais os nossos encontros presenciais e [...] a gente ficou trabalhando em casa. Dividia o material, deixava pra uma, uma desenhava, a outra talhava, a outra costurava. Porque a gente não pode ter o contato e temos companheiras idosas também... e assim nós estamos até hoje. Continuamos também contribuindo com o município, com as companheiras, e com as doações de máscaras. Nós temos um paneiro itinerante de máscaras onde o intuito é “cuidar de mim é cuidar de todas”, então estamos fazendo as máscaras desde o início da pandemia que são doadas [...] (COLIMA, 2021).

No Amazonas, a pandemia atingiu um de seus maiores picos em janeiro de 2021. A falta de oxigênio na capital Manaus levou o sistema de saúde ao colapso, com um alto número de internações e mortes (G1, 2021)¹. O programa de televisão *Fantástico* exibiu três



¹ G1, Amazonas. Covid-19: Manaus vive colapso com hospitais sem oxigênio, doentes levados a outros estados, cemitérios sem vagas e toque de recolher. **G1**, 14 de jan. de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/14/covid-19-manaus-vive-colapso-com-hospitais-sem-oxigenio-doentes-levados-a-outros-estados-cemiterios-sem-vagas-e-toque-de-recolher.ghtml>. Acesso em: 30 out. 2021.

reportagens sobre como a escassez de oxigênio no Norte atingiu diversos municípios do interior, entre eles, Manacapuru e Parintins, que registraram mortes por asfixia (FANTÁSTICO, 2021)². Tendo em vista esta realidade, diversas entidades sociais não se calaram:

A nossa estratégia com relação à pandemia foi servir de ponte e as nossas táticas, elas variavam, por exemplo, denunciando as situações que estavam acontecendo aqui, aos nossos deputados, ao pessoal do Conselho da Saúde, ao pessoal do TCE, do Ministério Público Federal, Estadual. Agora mesmo nós terminamos um ofício que algumas entidades assinaram conosco, [...] por causa das denúncias que havia com a relação à infraestrutura do Hospital Jofre Cohen. Nós estamos enviando via e-mail, via WhatsApp, pra esse pessoal, infelizmente é assim. Alguns a gente recebe respostas rápidas, outros recebe resposta nenhuma, mas a nossa missão é essa. Se a gente pudesse ir pra praça... mas qualquer dia desse a gente vai fazer as denúncias realmente ou então pegar um carro de som e sair por aí falando que nós queremos vacina já pra toda população da Amazônia, porque não queremos somente pra Parintins, para o estado do Amazonas, mas a Amazônia é um espaço brasileiro que sofre muito com essa situação em detrimento das demais regiões (MANI, 2021).

A pandemia do Covid-19 impôs medidas sanitárias drásticas: distanciamento social, quarentena, toque de recolher, restrições de público, o que levou ao esvaziamento das ruas. Embora o mundo virtual ganhasse o protagonismo das mobilizações com atos virtuais, *twitaços* e *lives* musicais, outras formas de mobilização também surgiram dentro das casas, como os painéis, e não demorou muito para que as ruas fossem novamente invadidas com carreatas e buzinações. As manifestações antidemocráticas foram as primeiras

■
2 FANTÁSTICO. Escassez de oxigênio põe em risco cidades do Norte do país. **G1 Fantástico**, 24 de jan. de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2021/01/24/escassez-de-oxigenio-poe-em-risco-cidades-do-norte-do-pais.ghtml>. Acesso em: 30 out. 2021.

a tomarem conta das ruas brasileiras, posteriormente seguidas dos grupos progressistas, o que causou ciclos de tensões políticas entre progressistas, socialistas e conservadores (GOHN, 2020).

Para Gohn (2020), a pandemia escancarou a desigualdade social e econômica brasileira. E foi nos lugares mais precarizados, com as populações e segmentos sociais mais afetados, que surgiram formas de resistência, muitas delas desenvolvidas por coletivos e entidades sociais apresentando mais soluções que o próprio Estado. Desde o início da pandemia, no município de Parintins, as ações presenciais do coletivo Teia foram suspensas, prosseguindo com os contatos pelas redes sociais, o que resultou em grandes parcerias e ações que merecem destaque no município:

[...] fizemos uma parceria com um grupo da França, da Alemanha e da Itália: “Mãos Solidárias”, é um grupo lá, é o movimento Ações Solidárias pela América Latina. E a Teia foi incluída nesse movimento e quando foi dia 19 de fevereiro nós conseguimos distribuir 69 cestas básicas para mulheres, para famílias que estavam passando necessidades, foi lá no ginásio, nós temos toda essa documentação e contatos. E outra ação presencial foi lá em frente à Catedral, dia 24 de fevereiro, “No Luto Eu Luto”, era em relação a questão da pandemia, a negligência municipal contra as questões que envolvem a segurança, o cuidado, o isolamento, que não estava havendo. Também implementou-se uma parceria com a Defensoria Pública do Estado do Amazonas, no sentido de atender e oferecer apoio às mulheres vítimas da crescente violência doméstica no município, que se intensificou durante a pandemia. Dezenas de mulheres buscaram apoio, foram orientadas e solucionaram seus problemas a partir dos encaminhamentos à Defensoria Pública do Estado (TEIA, 2021).

Cabe ressaltar a extensa mobilização via internet relacionada aos movimentos sociais no Amazonas e em Parintins que realizaram *lives* e campanhas no período da pandemia. Uma dessas ações foi a campanha “Amazônia contra a Covid-19: ajuda aos povos humanitários

da Floresta”³, encabeçada por professores da Universidade Federal do Amazonas, com intuito de arrecadar doações para os povos tradicionais do Amazonas que se encontravam em situação de vulnerabilidade social. A campanha contou com uma ampla mobilização nacional de instituições e entidades sociais. Os recursos arrecadados foram convertidos em cestas básicas e kits de higiene para etnias indígenas do Amazonas.

O Instituto Cultural Ajurí também promoveu, no dia 5 de setembro de 2020, em parceria com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), a *live* “Amazônia Viva”, com o objetivo de arrecadar recursos em apoio emergencial aos povos indígenas do Brasil e em defesa da Amazônia. A ação contou com a participação de diversos artistas do Brasil e personalidades da cultura popular, e foi transmitida de Parintins via canal do YouTube do Instituto Cultural Ajurí.⁴

Dado o exposto, podemos destacar a importância da sociedade civil organizada no enfrentamento à pandemia, a qual engajou lutas e deu respostas à sociedade como um todo, sendo coletivos e organizações verdadeiros exemplos de resistência em tempos de barbárie. Muito além de atos solidários, houve luta pela vida, pela democracia, por direitos ameaçados e contra o negacionismo à ciência e à vacina, num contexto de polarização social e política.



3 Disponível em: <https://ufam.edu.br/ultimas-noticias/1576-docentes-do-icsez-lancam-campanha-de-arrecadacao-para-familias-indigenas-de-seis-regioes-do-amazonas.html>. Acesso em: 25 nov. 2021.

4 Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/governo/news/amazonia-va-live-promete-apoio-a-povos-da-floresta>. Acesso em: 25 nov. 2021.

O NOVO PROTAGONISMO FEMININO EM PARINTINS

Neste tópico, buscamos destacar os novos coletivos de mulheres em Parintins, a saber, o Coletivo Tamo Juntas e a União de Mulheres de Parintins, evidenciando sua importância na luta contemporânea das mulheres e do feminismo.

Nos últimos anos, o debate sobre grupos femininos nas culturas juvenis tem sido uma constante. Isto porque, em geral, as mulheres ainda representam a minoria em manifestações político-culturais, como por exemplo, o movimento hip hop e outros movimentos estético-musicais. É como aponta Weller (2007, p. 465-466):

se tomarmos como critério a literatura existente sobre o tema, poderíamos dizer que sim. Desde os primeiros estudos realizados por sociólogos da Escola de Chicago e por integrantes do Center of Contemporary, Cultural Studies (CCCS) de Birmingham aos estudos mais recentes realizados, entre outros, na Alemanha, em Portugal e no Brasil, encontramos poucas ou nenhuma referência quanto à participação feminina nesses movimentos.

De fato, essa é uma realidade conhecida pelas mulheres que se identificam com tais movimentos. Uma de nossas entrevistadas chegou a destacar isso em uma de suas falas:

Junto com a formação do coletivo que estava basicamente só entre mulheres do movimento hip hop, especificamente as mulheres do break, a gente começou a trabalhar a questão da visibilidade da mulher e a gente via muito a necessidade da valorização da mulher, de integrar ela e de expandir a arte que cada uma possui. Então através das reuniões, debates, conversas, se formulou esse objetivo de trazer a representatividade feminina dentro da cultura aqui na nossa cidade (COLETIVO TAMO JUNTAS, 2021).

O Coletivo Tamo Juntas surgiu em 2018, quando dançarinas do movimento hip hop em Parintins decidiram criar um evento que desse destaque para as mulheres desse segmento da dança. Então surgiu o evento “Batalha Tamo Juntas”, somente com as *bgirls* – dançarinas do estilo de dança de rua *Breakdance*. Uma dessas *bgirls* que estava à frente do evento, na época ainda estudante da Universidade Federal do Amazonas, participava de debates sobre a questão da mulher na arte, e assim, tomando conhecimento dessa realidade, teve a ideia de formar o Coletivo de Mulheres Artistas de Parintins – Tamo Juntas, com o objetivo de trazer a representatividade feminina dentro da cultura parintinense.

Após um pouco mais de dois anos de sua formação, o Coletivo segue atuando em Parintins através de formação, oficinas e palestras, e tem desenvolvido diversas ações pelas redes sociais. Como destacado pelas entrevistadas: “hoje nós integramos em média 30 mulheres jovens, adultas, crianças e adolescentes. Hoje a gente foca muito nesse protagonismo feminino, o nosso coletivo está olhando pra inserção da mulher em toda forma de fazer arte” (COLETIVO TAMO JUNTAS, 2021).

Weller (2007) ressalta que a presença feminina em grupos culturais juvenis não tem recebido a atenção necessária dos estudos feministas. A autora aponta que incluir as culturas juvenis contemporâneas, representadas por jovens e adolescentes nos debates feministas, é de suma importância para os rumos do feminismo, bem como para a compreensão da categoria juventude e de como ela é vivida por corpos e gêneros.

Já o grupo União de Mulheres de Parintins – UMPIN foi criado em 2017. Oriundo do universo acadêmico, o grupo atualmente integra universitários e professores. Inicialmente, o grupo trabalhava com eventos na universidade, sendo o primeiro deles “Feminismo em Acordes”, que buscava retratar a inserção da mulher na música. Outras ações eram realizadas em escolas e com a comunidade em geral, principalmente através de manifestos como o “Fora Bolsonaro” e o “8 de março” em Parintins.

A UMPIN é um grupo feminista, sobretudo político e social, que tem como objetivo lutar pelas conquistas de equidade de direitos entre homens e mulheres. Nossas pautas são as seguintes: Feminismo e Gênero, Feminismo e Luta de Classes, Feminismo e Saúde Mental, Feminismo em Acordes, Feminismo para todas e todos (UMPIN, 2021).

Nessa perspectiva, Maria e Giacomini (2018), com base em Paiva (2014), dizem que os “novos” movimentos sociais são aqueles em que as reivindicações não estão associadas à classe, a sindicatos ou partidos políticos, os comumente chamados de coletivos. Assim, os coletivos acabam sendo espaços de educação não formal, gerando aprendizagens e saberes.

Parte-se da compreensão de que a educação não formal é uma dimensão estruturante dos movimentos sociais, que envolve as práticas sociais dos indivíduos, suas vivências e experiências coletivas, capazes de gerar conhecimentos distintos daqueles propagados pela organização escolar formal. A educação não formal possibilita aprendizados mútuos marcados por intersubjetividades, representações e tradições culturais, advindos das diferentes formas de comunicação verbal e oral e mobilização em grupo (GOHN, 2011).

Os coletivos surgidos nas universidades inserem-se nessa categoria, e agregam muito bem com a formação universitária no sentido de formação política e social, pois contribuem com o respeito, a escuta e o diálogo. Maria e Giacomini (2018), parafraseando Kergoat (2010), dissertam que os coletivos de mulheres são espaços de fala, de tomada de decisões, desafiam os velhos mecanismos da política e questionam as relações de poder. Segundo as autoras “o CM pode ser utilizado como um meio para romper com a dinâmica da dominação masculina, possibilitando que as relações intersubjetivas e sociais possam modificar as práticas sociais” (2018, p. 14).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste capítulo, analisamos o surgimento dos movimentos de mulheres na Amazônia, no contexto de desenvolvimentismo capitalista e das particularidades históricas da região que culminaram em diversos conflitos sociais, dando margem para a formação de grupos sociais e redes de mobilização distintos. Neste escopo, os movimentos de mulheres destacam-se como pioneiros no contexto sociopolítico da Amazônia, na luta por melhores condições de vida e direitos básicos. Especialmente em Parintins, os grupos sociais de mulheres vêm construindo um elo de resistência feminina na história do município, que data da década de 1980.

No cenário pandêmico, os movimentos de mulheres e demais atores sociais demonstraram a eficiência de suas ações coletivas frente a um período de emergência humanitária, marcado pela reinvenção de suas estratégias e mobilizações, concentradas principalmente em ações de solidariedade. Grande parte dessas iniciativas, realizadas via internet, desdobraram-se em campanhas de repercussão regional e nacional.

Por fim, as organizações sociais de mulheres em Parintins avançaram em muitas de suas pautas e ampliaram espaços de luta, oportunizando o aparecimento de novas atrizes sociais no campo da cultura e da academia. Ao se organizarem coletivamente e somarem forças, tais grupos constroem maiores possibilidades de visibilidade e respostas às suas demandas políticas, o que nos leva a considerar um novo ascenso dos movimentos de mulheres no município.

MILHOMENS, L.; GOHN, M. G. Movimentos sociais e Amazônia: da ditadura civil-militar aos grandes projetos da atualidade. **Cadernos CERU**, v. 29, n. 2, p. 238-270, 2018.

MARIA, E. de A.; GIACOMINI, S. M. Coletivo de mulheres universitárias: nova forma de fazer política feminista? Uma análise utilizando process-tracing sobre a criação dos coletivos universitários no contexto da Puc-Rio. **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, Rio de Janeiro, vol. 6, 2018.

MIRANDA, C.; BARROSO, M. Desenvolvimento regional na perspectiva de gênero na região norte brasileira: limites e possibilidades. In: MIRANDA, C. et al. **Gênero, Desenvolvimento e Território**: novas semânticas e antigas práticas. Manaus: Editora Valer, UEA Edições, 2015. p. 71-94.

MOUSSALLEM, M. A luta das organizações e movimentos sociais em tempos de barbárie. **Observatório do Terceiro Setor**, 13 de jul. de 2020. Disponível em: <https://observatorio3setor.org.br/colunas/a-luta-das-organizacoes-e-movimentos-sociais-em-tempos-de-barbarie/>. Acesso em: 23 out. 2021.

PORTAL AMAZÔNIA. **Parintins**. 23 de ago. de 2021. Disponível em: <https://portalamazonia.com/amazonia-az/parintins>. Acesso em: 7 nov. 2021.

WELLER, W. A presença feminina nas (sub) culturas juvenis: a arte de se tornar visível. In: MELO, H.P. et al. **Olhares Feministas**. Brasília: Ministério da Educação, UNESCO, 2007. p. 465-487.



OUTRO MUNDO É POSSÍVEL: DESAFIOS E ESTRATÉGIAS DE REINVENÇÃO DA VIDA SOCIAL E COMUNITÁRIA HUMANAMENTE VIÁVEL SOB A PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO POPULAR

Maria de Fátima Guedes Araújo
Florianópolis Lins Anselmo

*"Somente os utópicos podem
ser proféticos; somente
podem ser proféticos os
portadores de esperança..."*

(Paulo Freire, 2004)¹



¹ FREIRE, P. *Pedagogia dos sonhos possíveis*. Nita Freire (Org.) SP: UNESP, 2004.

INTRODUÇÃO: ECOS DE ESPERANÇAMENTOS

— *Fazer o quê?!...*

É o sussurro angustiado da comunidade humana frente às agressividades da Covid-19. O volume de incertezas ativa inquietações e me reporta para o V Fórum Social Mundial de Porto Alegre (2005) - *Outro Mundo Possível*. Ali absorvi nutrientes com sabor de desafios - *Quixotes e Quixotas hoje*. Sob a maestria dialógica do Nobel de Literatura Portuguesa, José Saramago; do Jornalista e Sociólogo Inácio Ramonet e do Jornalista e Escritor Eduardo Galeano energizei-me de estratégias por outro mundo possível.

Os desafios por vida plena e digna são seculares. Atualmente as estratégias sistêmicas de defesa e prevenção à Covid-19 impõem isolamento social, toques de recolher, máscaras, álcool em gel, água sanitária, kits de “cura” e etc.: pegada perfeita à lucratividade do mercado da doença e de cínicas campanhas eleitoreiras. Tal somatória silencia e até nega saberes e conhecimentos tradicionais de prevenção e autocuidado: quanto maior a dependência às manobras financeiristas, maior lucratividade e empoderamento de nulidades. De mãos dadas, o imperialismo virtual aproveita-se do analfabetismo social e se declara a única saída dialógica: *sem mim nada podeis fazer*. Admita-se: a pandemia midiática é a droga do século: viciou as massas que, por sua vez, sufocaram o autopoder criativo de reinventar; de intervir e transformar a partir de jeitos sustentáveis de vida comunitária. Se a humanidade virou refém do vírus, de tecnologias imperialistas e das perversidades mercadológicas, retumba sobre *Quixote e Quixotas* (ímenes à pandemia midiática) o alerta do Fórum Social Mundial de 2005 - Outro mundo é possível.

A história prova. Após guerras, catástrofes, pragas, sistemas fascistas e escravagistas, forças políticas solidárias intervêm e reinventam inéditos humanamente viáveis independentemente

de estratégias mercantis. São referências: os cuidados popular/tradicionais de Parteiras, Benzedores, Erveiros, *Pegadores de Desmintiduras*^{2*} e outros, quando tecnologias salvacionistas ignoraram comunidades desassistidas da Amazônia; as rezas de Dona Lia, Benzedeira de Parintins³, quando da retirada de espinhas de peixes engolidas acidentalmente e do alinhamento da *mãe do corpo*⁴; as fórmulas curativas e preventivas do Sr. Evandro Moura⁵ (Parintins); os energizantes de *jatobá*⁶, *cragiru*⁷, própolis; os lambedores de *copaíba*⁸, *andiroba*⁹; os banhos repelentes de *mucuracaá*¹⁰, *capitiú*¹¹, *envira taia*¹²... Referências ainda de reinvenções da vida constata-se nas trocas solidárias em territórios periféricos, quando o dito Estado Democrático nega o Artigo 5º da Constituição Federal... Outras comprovações sobre a possível reinvenção da história constam na obra de José Saramago, *Ensaio sobre a Lucidez*¹³. Enfim, tudo é possível quando a esperança se transforma em ação libertadora.



2 Pegadores de Desmintiduras – curador popular que cuida de contusões e alinha ossos deslocados.

3 Lia Nazaré Ribeiro de Oliveira, conhecida como Lia Benzedeira, residente na Rua São Sebastião, 3311, Bairro Paulo Correa, Parintins/AM.

4 Mãe do corpo - “Centro de conexão com a Mãe Terra, localizado três dedos abaixo do umbigo”. (FAUR, Mirella. *Círculos Sagrados para mulheres contemporâneas*. São Paulo: Pensamento, 2011, p. 92).

5 Evandro Rodrigues Moura, Pesquisador de plantas medicinais; Técnico Responsável da Empresa Wakoselva da Amazônia. Vila Amazônia, Parintins/AM.

6 Jatobá - *Hymenaea courbaril*.

7 Cragiru - *Fridericia chica*.

8 Copaíba - *Copaifera langsdorffii* Desf.

9 Andiroba - *Carapa guaianensis*.

10 Mucuracaá - *Petiveria alliacea*

11 Capitiú - *Siparuna guianensis*.

12 Envira Taia - *Annona densicoma*.

13 SARAMAGO, J. **Ensaio sobre a Lucidez**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

METODOLOGIA: DESAFIOS EM CONSTRUÇÃO

Os desafios sistematizados advêm de percepções militante-populares sobre *inéditos viáveis* construídos por sujeitos históricos (teóricos libertários) através da Teia de Educação Ambiental e Interação em Agrofloresta (célula de Educação Popular e Saúde) com início no ano de 2016. O encaminhamento constitui-se em jeitos organizativos peculiares da Educação Popular compartilhados em rodas de conversa durante atividades socioculturais desenvolvidas em Parintins/AM.

RESULTADOS E DIÁLOGOS

Por essa trilha, a convergência de intenções sobre o objeto-mirado operacionalizara-se durante feiras livres, confraternizações, troca de saberes e conhecimentos com participação efetiva de artesãs, viveiristas, ambientalistas, educadores populares, *curadores populares*¹⁴, adolescentes e crianças. O suporte político-ideológico de todo o caminhar sustentara-se em nutrientes oferecidos pelo educador Paulo Freire (2001, p. 7): “Ai de nós se pararmos de falar, somente porque eles já não possam mais mentir. Por isso vos digo: nosso discurso de libertação não é medicina para doença passageira”.

QUIXOTES E QUIXOTAS EM MOVIMENTO

A manhã tem pressa... Os clamores do dia teimosiam por sabedorias silenciadas... Ouvem-se apenas tímidos acordes... A fraca afinação isola o eco entre as distâncias que hoje nos separam.



¹⁴ Denominação aos cuidadores populares de saúde.

É compreensível: a espada impôs o medo, e a ‘santa cruz’ o abençoou. São mais de quinhentos anos de adestramento; são mais de quinhentos anos de extermínio e massacre biocultural; são mais de quinhentos anos por resgate identitário...

Apesar da nebulosidade estrutural, *Quixotes e Quixotas*, mesmo timidamente, resistem e insistem em semear nas periferias silenciadas do Brasil fagulhas de Educação Popular através de jeitos organizativos, interventivos e viáveis em tempos difíceis ou de recessões estruturais.

A propósito da resistência e insistência das periferias no propósito de reinvenção da vida, memórias transcendem a temporalidade e pedem espaço. São digitais indelévels sempre presentes na cotidianidade das administrações públicas do Brasil:

Aos 22 de agosto de 2013, Dia Nacional do Folclore, ecos de soberania (em Parintins/AM) expressados em desobediência civil resoaram e ocuparam as ruínas daquela que seria a *Casa da Cultura Alzira Saunier* – estrutura inacabada e abandonada havia mais de 25 anos, resultado de malversações do dinheiro público. Em seu propósito interventivo, a ocupação provocava a comunidade parintinense a organizar suas bases populares, no sentido da reinvenção de *Outra Parintins sem donos, sem circos, sem corrupções... Sem fantasias*.

O partejamento do Movimento teve início durante a Semana de Serviço Social (Ufam), em 2013, com a participação de movimentos populares, artistas plásticos, professores e universitários, comunicadores, grupos de periferias... Destacavam-se: Articulação Parintins Cidadã, Associação dos Catadores de Lixo de Parintins – Tecnólogos do Curso de Gestão Ambiental do Instituto Federal do Amazonas (Ifam), Movimento Anarcopunk, Acadêmicos Ufam/UEA e Associação dos Artistas Plásticos. O objetivo comum dos envolvidos centrava-se em tirar da invisibilidade e silenciamento a Casa da Cultura, objeto de desmandos administrativos.

Nas primeiras horas da noite, daquele agosto, a clava forte da Justiça sacudira a Ilha Tupinambarana, intervindo sobre a

dormência dos ilhéus em relação ao real-concreto do município. O propósito comum dos “rebeldes” tirava da invisibilidade um patrimônio público abandonado, já na mira de negociações entre poderes público e empresarial. A rebeldia também se propunha frear constantes violências praticadas por dependentes químicos naquelas ruínas.

Das ações desenvolvidas durante a ocupação, destacaram-se: derrubada dos outdoors que encobriam as ruínas havia mais de doze anos; noites de vigílias, reuniões, aulas presenciais, exposições de artes plásticas, saraus, shows diversos, oficinas sobre Saúde e Meio Ambiente; o concurso de Telas *Natal sem Fantasias* e, durante o Festival Folclórico, a *Feira de Quintais*.

O acervo absorvido sobre as materialidades aqui compartilhadas embasou a tese – *Uma casa em movimento*, de autoria da jornalista, mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, Sue Anne Guimarães Cursino Pessoa. Uma das participantes do Movimento, na época.

Sob o olhar da comunicadora, *Uma casa em movimento* é vir-a-ser perene: o abandono e o descaso institucional para com aquele espaço público se oferecem como portais para horizontes incógnitos, imprevisíveis...

A História, porém, é tempo de possibilidades, anunciara o Educador Paulo Freire. A *Casa* é isso: desafio perene. A semente lançada em 22 de agosto de 2013 *teimosiara* a partir de ações comunitárias via movimento – *Teia de Educação Ambiental e Interação em Agrofloresta*, referendada no subtítulo, *Quefazeres em Saúde*. A resistência convergira em prol do tombamento das ruínas como um centro de Apoio aos Movimentos Populares de Parintins. Na contra-mão, a impotência, a fragilidade e a desmobilização social presentes na dinâmica da Ilha Tupinambarana perdem força frente à surda indiferença dos poderes constituídos, e as ruínas perpetuam-se em portais para horizontes incógnitos...

Do resgate, reafirmamos: a semeadura por realidades socialmente justas é atemporal e exige de seus protagonistas olhares fraternais

sob a perspectiva dos *quefazeres*¹⁵ *comunitários*: estratégias de cuidados sintonizados com saberes popular/tradicionais; com os prescritos da Organização Mundial de Saúde (OMS) – *estado completo de bem-estar físico, mental e social e não apenas ausência de enfermidades*; com o Artigo 196 da Constituição Federal: *Saúde direito de todos e dever do estado [...]*; e com ênfase nos referenciais ditados no SUS: saúde, educação, moradia, trabalho e renda, saneamento básico, transporte, em condições dignas.

Outros olhares são acolhidos nessa construção: a *Probiótica*¹⁶ interage a partir da concepção de Saúde como ato de ‘escolha’ fundamentado em *autoeducação, autodefesa/autocuidado e autorresponsabilidade*. A profundidade do conceito conduz à problematização da realidade; assim, ‘escolhas’ exigem referenciais equitativos... Que condicionantes sociais o Estado Democrático de Direito disponibiliza para o desenvolvimento da Saúde sob as luzes da *Probiótica*?... É possível fazer ‘escolhas’ saudáveis num sistema sem perspectivas humanizantes?... São problematizações pertinentes na efetivação dos *quefazeres*. A reinvenção histórica pressupõe uma dialética universalmente humana cuja síntese se materialize em relações justas e fraternais.

Desse modo, Dona Altina Oliveira, da Pastoral da Criança (Parintins), sintetiza o diálogo e universaliza o propósito dos *quefazeres* comunitários, enquanto construção cotidiana por meio de relações fraternais entre humanos e Terra Mãe. Para ela, *Saúde é todo mundo se ajudando a viver bem*.



15 *Quefazeres* - conceituação para teoria/prática; reflexão/ação. FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 1970, p. 122. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

16 *Probiótica* - Pro = a favor; bio = vida; Medicina a favor da vida. (SUK YUM, Jong. **ABC da Saúde**. 1988, p. 35. São Paulo - CONVITE).

QUEFAZERES EM SAÚDE

O ensaio comunitário aponta possibilidades fraternais e exequíveis. Independentemente de tempo, espaço e conjuntura, as ações semeadas na cidade de Parintins/AM¹⁷, através da Teia de Educação Ambiental e Interação em Agrofloresta (célula de Educação Popular e Saúde), ensaiam outra realidade urbana possível via *Quintais Urbanos - Canteiros de Bem Viver*¹⁸.

Sobre *Bem Viver* ou *Sumak Kawsay* (da cultura quéchua) ou *Sumak Qamaña* (da cultura aymará), Friedrich esclarece:

Significa o processo de vida em plenitude que nasceu da prática histórica de resistência dos povos indígenas da América Latina. Esses povos apontam uma alternativa à ideia moderna de progresso porque a consideram essa noção discriminatória e violenta, desconsiderando a relação dos seres humanos com a natureza. (2016, p. 333).

Por esse caminho, a TEIA tece possibilidades em prol da construção coletiva de uma realidade social humanamente digna.

A TEIA se articula entre troca de informações, de experiências em agroecologia, em saberes popular/tradicionais e economia solidária com educadores populares, mulheres artesãs, viveiristas, curadores populares, comunicadores, ambientalistas, profissionais da saúde e universitários. O universo simbólico da Aranha – em perene diálogo com a Mãe Terra – é a fonte inspiradora para o coletivo garantir a sustentabilidade da vida, da célula organizativa e do espaço comunitário.



17 Espaço geográfico situado na Ilha de Tupinambarana, à margem direita do rio Amazonas, a 420 Km de Manaus por via fluvial, com uma área territorial de 7.069 Km².

18 *Quintais Urbanos - Canteiros de Bem Viver* - publicação completa disponível em: <https://amazoniareal.com.br/quintais-urbanos-canteiros-de-bem-viver/>. Acesso em: 18 set. 2022.

Embora tímida a experiência frente às demandas, constataram-se sutis mudanças dos envolvidos nas relações com ambiente urbano de Parintins. Além do olhar cuidadoso com os quintais, a TEIA teima na implantação da Política Nacional dos Resíduos Sólidos (Lei 12.305/2010) até aqui ignorada por quem de dever e de direito. Daí, embalagens recolhidas, selecionadas semanalmente pelas *Aranhas*¹⁹ são entregues à Associação dos Catadores de Parintins (ASCALPIN) e/ou reutilizadas em artesanatos em prol da economia solidária.

Os princípios da Educação Popular – Diálogo, Amorosidade, Troca de Saberes e Conhecimentos, Problematização, Emancipação, Projeto Popular Democrático – anunciados pelo Educador Paulo Freire são sustentáculos da TEIA, pontes de revitalização de nossa herança biocultural, de nossa relação com a Mãe Terra.

Nas palavras do Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, Edilson Albarado, “a TEIA é um ‘canteiro’ para sementeira e inovação de bem viver. É estratégia popular de prevenção e promoção da qualidade de vida, caminho de sustentabilidade, equilíbrio ambiental e saúde universal”.

DIZERES E FAZERES

Dizeres e fazeres se entrelaçam na troca entre saberes e conhecimentos presentes nos princípios da Educação Popular em Saúde. Esta nasce na contramão da ditadura militar, quando o Educador Paulo Freire sistematizou ideias, princípios, metodologias participativas e emancipatórias como possibilidades de outra educação para os brasileiros. Em princípio, a Educação Popular pressupõe que todos e todas detêm saberes oriundos de experiências de vida: “Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os humanos se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (2005, p. 68).

A proposta Freireana apresenta-se como uma possível saída para a atual conjuntura na busca de qualidade de vida. Os desafios



¹⁹ *Aranhas* - denominação aos adultos integrantes da TEIA.

pela reinvenção histórica podem encontrar respostas via Educação Popular, cujos princípios conduzem ao dizer/fazer libertário expressado na participação social por direitos universais, fundamentais, já pretendidos na ética do SUS: universalidade, integralidade, equidade, descentralização e controle social.

Em breve síntese, Daron (2008, p. 37) reafirma a estreita relação entre a Educação Popular e a ética do SUS:

Oficializado e normatizado pelas Leis 8.080 e 8.142 de 1990, o SUS compreende um sistema público e único em cada esfera de governo, descentralizado e aberto à participação da sociedade no que diz respeito ao controle social sobre a política, nas Conferências e nos Conselhos de Saúde, onde participam profissionais da saúde, gestores, trabalhadores, produtores dos serviços e usuários. O SUS ainda propõe a democracia participativa e a justiça social.

Todo o legado freireano incentiva a participação popular, no sentido da intervenção às iniquidades sistêmicas e da possível reinvenção histórica. Em apoio, Vasconcelos (2011, p. 103), contribui: “Educação Popular é o saber que orienta nos difíceis caminhos, cheios de armadilhas, da ação pedagógica voltada para a apuração do sentir/pensar/agir dos setores subalternos para a construção de uma sociedade fundada na solidariedade, justiça e participação de todos”.

Sob essas trilhas, a TEIA inventa fazeres em Parintins no que sobrou de quintais urbanos (hoje, em maioria, limitados por calçamentos, esgotos e entulhos). Nesses espaços, acontecem *Rodas de Quintais* abordando-se agroecologia, saberes popular/tradicionais, economia solidária e espiritualidade. A cada Roda, intensifica-se a toada do despertar sobre cuidados com os *Quintais Urbanos*, enquanto *Canteiros de Bem Viver: Educação ambiental começa em nosso quintal*. Amigos e vizinhos interagem, problematizam a realidade daqueles espaços, rememoram ancestralidades em suas relações com a Mãe Terra. Compartilham rituais de reverência, conservação

do solo, destinação correta de resíduos sólidos e orgânicos, cultivo de espécies com foco na alimentação saudável e na economia solidária, espaço de lazer etc. Nesse fluxo dialógico, participantes se elegendem *aranhas* dos próprios quintais.

Outro fazer da TEIA: as *Feiras de Quintais* – espaços de acolhimento aberto à comunidade. As *Aranhas* se reúnem em espaço público disponível e desenvolvem seus fazeres: círculos místicos; café 3sss (saberes, sabores e saúde); oficinas de artesanatos; roda das crianças e economia solidária. Os círculos místicos abrem as feiras com cantares, poesias, ritmos, banhos... Destacam-se: celebrações da Lua em suas fases diversas; lavagem das mãos e defumações com ervas energéticas; o toque dos tambores da Umbanda; e manifestações espontâneas de propósitos com a Saúde da Mãe Terra. Encerra-se o círculo com um abraço coletivo.

Na sequência, compartilha-se o *café* 3sss com alimentos, em maioria, produzidos nos quintais: frutas, suco verde e outros; pé-de-moleque, tapioca, bolos de macaxeira, de milho, de arroz; leite de amêndoas, chás e café. Segue a *Feira* com as oficinas de artesanatos, a partir da reciclagem de resíduos sólidos, pelas *Aranhas Artesãs*, sob a inspiração da *Deusa Arachne*²⁰.

A *Feira* também oferece cuidados de Saúde sob a *Tenda de Cuidados Ilza Azevedo*²¹: benzedoiras, erveiras e *puxadoras espirituais*²² compartilham seus saberes com a comunidade interessada. Enquanto as *Aranhas* adultas realizam as oficinas, *Aranhazinhas*²³ tecem seus fazeres: estratégia criada pela TEIA com o propósito de despertar nos pequeninos a autoconscientização e o protagonismo do cuidado com a Saúde universal.



20 *Deusa Arachne* – Deusa aranha que tece o destino humano, dos animais, das plantas e das rochas.

21 *Tenda de Cuidados Ilza Azevedo* – espaço de acolhimento com puxação espiritual, benzeção e orientações sobre cuidados naturais de saúde. Ilza Azevedo é homenagem à memória de uma aguerrida militante.

22 *Puxadoras espirituais* – quem realiza massagens através de orações e benzimentos.

23 *Aranhazinhas* – denominação aos pequeninos da TEIA.

A *Roda das Crianças* é tecida através de atividades lúdicas, artístico-literárias – poesias, contos, lendas, histórias em quadrinhos, recorte e colagem, desenho e pintura, brinquedos artesanais, gincanas, antigas brincadeiras com temas relacionando Aranha/Mãe Terra.

O conjunto das ações reflete o perfil da economia solidária tecida pela TEIA – espaço onde as *Aranhas* são responsáveis pelo *bem viver* coletivo. A produção e lucro dos quintais (frutas, verduras, plantas medicinais, ornamentais, frutíferas etc.), os artesanatos, os alimentos funcionais e fórmulas naturais de cura são compartilhados solidariamente.

POR FIM, O DESAFIO...

O ontem ecoa sobre o hoje embotado pelo contágio genocida da Covid-19 e de sistemas mundiais tecnicistas, mercadológicos e sem humanidade.

Aranhas tecem possibilidades aqui e agora; ativam sonhos e reinventam a vida em diálogo com princípios universalmente saudáveis. É a centelha acalantada no tição da última fogueira... É a *Utopia* transgressora instigando *quefazeres* a partir jeitos comunitários de viver Saúde.

Fico por aqui. Desde a madrugada chegam-me canções de luz. Impossível dormir...

É a última hora, o *retezinho*²⁴ de esperança por um novo dia.



24 *Retezinho* – linguagem popular designativa de fragmento; resíduo.

REFERÊNCIAS

DARON, V. Saúde: Direito de Todas(os) e dever do Estado. *In: Revista Mulheres Camponesas em Defesa da Saúde e da Vida*. Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais da Região Sul do Brasil, abril. p. 37, 2008.

FREIRE, P. Pedagogia dos Sonhos Possíveis. *In: Nita Freire*. SP: UNESP, 2001. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

FRIEDRICH, R. N. **Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs**. Curitiba: Appris Editora, 2016.

VASCONCELOS, E. M. (Org.) **A Espiritualidade no Trabalho em Saúde**. São Paulo: Hucitec Editora, 2011.



DO MOVIMENTO INDÍGENA NA AMAZÔNIA PARA O AMAZONAS

Elciclei Faria dos Santos

INTRODUÇÃO

Estes tempos de intensificação de ataques e retirada de direitos dos povos originários por parte do Estado brasileiro instigam-me a refletir sobre o importante papel do movimento social, em especial do Movimento Indígena no processo de resistência e enfrentamento, buscando elucidar tanto as lutas e principais conquistas no campo da educação escolar indígena, bem como as ameaças e perdas que se intensificaram a partir de uma política genocida implementada pelo atual governo federal.

Ao longo da colonização do Brasil, desde que os territórios ancestrais foram invadidos, os povos originários não tiveram trégua. Nesse processo, os colonizadores destruíram povos, culturas, línguas, crenças e costumes. Embora muitos tenham sido exterminados, centenas de povos resistiram. Hoje vivem no Brasil 305 povos indígenas. No entanto, esses continuam ameaçados, quer seja pela

ausência de políticas públicas ou por uma necropolítica levada a cabo pelo Estado brasileiro que, ao invés de promover e proteger a vida, incentiva a violência e a morte de sua população, sobretudo os mais vulneráveis.

A partir de 2019, o Estado brasileiro intensificou um projeto de morte aos povos indígenas, concretizando o que fora anunciado durante a campanha eleitoral de 2018, pelo então candidato à presidência, Jair Bolsonaro, e seus apoiadores. Ainda em campanha, o candidato anunciou que, se eleito fosse, “não demarcaria nem um centímetro de terra para índio”, escancarando as intenções de um projeto de governo onde a perseguição e extermínio dos povos indígenas – bem como de outros segmentos sociais historicamente excluídos da sociedade, como negros, negras, quilombolas... – eram objetivos concretos. E essa política necrófila, de ataques e violência contra os povos indígenas, vem sendo intensificada pelo Estado brasileiro, contrariando a própria Constituição Federal de 1988, que diz que o Estado deveria protegê-los.

É neste contexto de acirrada violência, ataques e destruição dos direitos conquistados a partir das lutas do movimento social, que busco, neste texto, trazer para o debate a luta do movimento de professores e professoras indígenas no Amazonas, movimento este que se fortalece no cenário das lutas mais amplas do movimento indígena brasileiro, destacando sua organização e articulação a partir da década de 1970. Sob o regime militar, a sociedade civil organizada intensificava a luta pela redemocratização da sociedade, a luta das mulheres, negros, indígenas, camponeses, entre outros. O movimento indígena se organizou em torno da luta por direitos políticos e sociais na relação com o Estado brasileiro, reivindicando terra, saúde, educação, economia.

As assembleias indígenas foram importantes espaços de organização do movimento indígena em nível nacional, bem como em nível regional e local. Esses espaços foram fundamentais para a formação política, pedagógica e técnica de lideranças indígenas que protagonizaram as lutas e a criação de organizações em suas regiões, a

exemplo do povo Mura, de Autazes/AM. O movimento indígena se reinventa para dar conta das lutas mais amplas, em especial pela educação escolar indígena, quando cria outras trincheiras para continuar a luta sobretudo nesse contexto de ataques, violação de direitos e da própria vida e de ameaça de continuidade da existência dos povos originários pelo Estado brasileiro.

EDUCAÇÃO ESCOLAR E MOVIMENTO INDÍGENA NA AMAZÔNIA

Falar do movimento indígena e do movimento de professores e professoras indígenas requer um brevíssimo olhar sobre a história da educação escolar entre os indígenas no Brasil. Embora não seja o foco central deste texto, como sabemos, a história da educação escolar brasileira remonta à chegada dos colonizadores e, desde o início, os indígenas estiveram sob três interesses: “[...] a metrópole deseja integrá-lo ao processo colonizador, o jesuíta quer convertê-lo ao cristianismo e aos valores europeus, e o colono quer usá-lo como escravo para o trabalho” (ARANHA, 1996, p. 101).

Assim, ao longo de séculos – da Colônia à República – o Brasil negou aos povos originários o direito à diferença e às suas formas próprias de existir. Os projetos de educação escolar para os povos indígenas foram instrumentos de negação e apagamento de culturas, de línguas, costumes, crenças e de valores ancestrais. Os povos originários têm resistido a estas investidas e conseguido se manter vivos por mais de quinhentos e vinte anos. Para uma melhor compreensão, trago uma periodização histórica da educação escolar entre os povos indígenas proposta por Ferreira (1992) para situar o movimento indígena, com destaque para a trajetória do movimento de professores/professoras indígenas na Amazônia e no Amazonas.

Segundo esta autora, o primeiro momento remonta ao início da colonização, quando a escolarização dos indígenas esteve a cargo

de missionários, sobretudo jesuítas, com foco na catequização. O segundo momento se estabeleceu no início do século XX, quando as ações de educação escolar entre os indígenas estiveram a cargo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, com a sua extinção, passaram para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), articulada ao *Institute of Linguistics* (SIL) e outras missões religiosas, cujo projeto de educação escolar visava apagar a diferença, formar mão de obra e integrar os indígenas à sociedade nacional. O terceiro momento é marcado pelo surgimento de Organizações Não Governamentais (ONGs) e, no seu bojo, intensificou-se a formação do movimento indígena organizado que se estabeleceu no fim da década de 1960 e na década de 1970, período marcado pela ditadura civil militar. O quarto momento se deu a partir da década de 1980, tendo os próprios indígenas como protagonistas dos processos de educação em suas escolas (FERREIRA, 1992).

Destaco que os distintos momentos apontados acima não significaram total ruptura entre um período e outro, visto que alguns povos indígenas vivenciaram esses períodos de forma concomitante. Há realidades em que, dependendo do contato e da política de educação escolar estabelecida – seja por meio de missionários ou de ONGs –, as diferentes ações de educação escolar coexistiram. Contudo, a partir da década de 1980, o movimento indígena da Amazônia rompeu com o isolamento e buscou articulação mais ampla com o movimento organizado de outras regiões do país, tendo como pauta principal a luta pela terra e pela demarcação de seus territórios ancestrais, trazendo em seu bojo a educação escolar.

Silva (1998, p. 37) menciona um evento que se situa no terceiro momento da educação escolar entre os povos indígenas no Brasil:

[...] foi a realização de um encontro de Educação Indígena em nível nacional, promovido pela Comissão Pró-Índio de São Paulo – CPI/SP, de 10 a 14 de dezembro de 1979, que reuniu pessoas ligadas direta ou indiretamente a experiências concretas com educação escolar em áreas indígenas no Brasil. O objetivo era possibilitar, através da troca de informação e

o debate, a identificação de problemas comuns às várias experiências da época, e a busca de caminhos para construção de uma educação formal adequada às necessidades reais dos povos indígenas no país.

As conclusões desse encontro, de acordo com a autora, deixaram claro que os projetos de educação escolar para os povos indígenas, tanto pela ação do Estado quanto pela ação dos missionários, contribuíram para intensificar a relação de desigualdade entre os indígenas e a sociedade nacional.

O terceiro momento da educação escolar entre os povos indígenas configura-se pelo surgimento de projetos alternativos protagonizados por ONGs de apoio à causa indígena, que se intensificaram na década de 1970. Nessa conjuntura marcada pela ditadura civil militar, o movimento social brasileiro se organizava em grupos de vários coletivos sociais e políticos que se multiplicavam em todas as regiões do país, na luta por direitos civis, políticos e sociais. A realização de Assembleias Indígenas representou um marco importante para o movimento indígena, pela possibilidade de aproximar as lideranças indígenas dos representantes de organizações sociais, marcando sua participação política nos movimentos sociais. De acordo com Matos (1997, p. 121):

Nas assembléias dos anos 70, os diferentes grupos indígenas negociaram padrões de interação entre eles para que fosse possível criar um movimento político unificado de resistência e também de intervenção na política nacional do Estado brasileiro, principalmente no que diz respeito à vida das populações indígenas no Brasil. Essa negociação realizou-se através dos discursos pronunciados, na assembléia, pelos participantes indígenas.

A autora menciona que, e em meio aos discursos políticos mais elaborados proferidos pelas lideranças indígenas experientes frente à sociedade nacional, havia discursos voltados às cosmologias indígenas que justificavam suas reivindicações direcionadas ao Estado

brasileiro. As assembleias indígenas possibilitaram a participação de lideranças tradicionais e de novas lideranças políticas que transitavam entre as aldeias e a sociedade não indígena, configurando-se como um espaço de organização, formação política e conscientização coletiva da situação de cada povo frente à sociedade nacional. Matos (1997, p.123) enfatiza que:

Inicialmente, muitos índios participaram das assembleias sem terem clareza dos seus objetivos. Aos poucos, foram tomando conhecimento de que os problemas enfrentados por cada uma de suas comunidades eram comuns às populações indígenas, enquanto “minorias” étnicas situadas dentro da jurisdição do Estado brasileiro.

A década de 1980 foi marcada por ações apoiadas por entidades como a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI/SP), Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e Operação Anchieta (OPAN) que assumiram o compromisso com a causa indígena no oferecimento de educação formal comprometida com a autodeterminação dos povos indígenas. Pesquisadoras e pesquisadores ligados à Universidade de São Paulo (USP), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) contribuíram com assessorias especializadas (SILVA, 1998).

Dentre as ações desenvolvidas, destaca-se uma Assembleia Indígena realizada em 1981 no Alto Rio Purus/Amazonas, com a participação de vários povos que, entre outros temas, discutiram a educação escolar indígena e a falta de escola para suas filhas e filhos.

Nessa mesma direção, a realização do I Encontro de Educação Indígena, em janeiro de 1982, foi uma das ações da OPAN, que buscou promover o intercâmbio entre diversas experiências de educação escolar indígena e possibilitou a aproximação de povos de diversas regiões. Em 1986, durante a realização do III Encontro de Educação

Indígena, os participantes apontaram para a necessidade de um encontro em âmbito nacional, que reunisse representantes de movimentos indígenas, de ONGs e de universidades, dentre outras instituições de apoio à causa indígena.

Nas Assembleias Indígenas e nos Encontros realizados em nível nacional, regional e local, os povos indígenas discutiam a temática da escola e da educação escolar indígena, apontando para a criação e o fortalecimento do movimento de professores/professoras indígenas na Amazônia.

MOVIMENTO DE PROFESSORES E PROFESSORAS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

Pensar sobre o movimento de professores indígenas na Amazônia exigiu fazer uma brevíssima incursão na história da educação escolar entre os povos indígenas no Brasil. Vimos que a educação escolar e a escola aparecem como temas centrais na pauta da primeira Assembleia Indígena realizada no início da década de 1970. A tese de Rosa Helena Dias da Silva (1998) é referência sobre a temática do movimento de professores e professoras indígenas na Amazônia e fundamenta as minhas reflexões. A autora se debruçou sobre os encontros anuais do Movimento dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, realizados entre 1988 e 1997.

Não tenho a pretensão, e nem cabe neste texto, de reproduzir as sínteses dos encontros anuais analisados pela autora, mas busco jogar luzes sobre a trajetória do movimento indígena, bem como experiências, aprendizados e o intercâmbio entre os povos indígenas da Amazônia. Não há dúvida de que o movimento de professores e professoras indígenas na Amazônia protagonizou e conquistou espaços políticos importantes e provocou mudanças na relação com o Estado brasileiro.

O I Encontro dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima, realizado em Manaus/AM, no período de 15 a 18 de outubro de 1988, contou com 41 participantes de 14 povos pertencentes a cinco regiões: Alto Rio Negro, Alto Solimões, Baixo Amazonas, Médio Solimões e Roraima e foi organizado pelo Cimi, por solicitação dos professores Ticuna da Organização dos Professores Ticuna Bilingües (OGPTB), criada em 1986. Os temas de discussão versaram sobre as formas originais de educação, educação escolar, tipos de escola, além das trocas de experiências. O contexto político de promulgação da nova Constituição Federal apontava novos caminhos que poderiam ser trilhados a partir da conquista de direitos antes negados. O movimento social indígena havia contribuído com proposições que foram encaminhadas e incorporadas na Carta Magna promulgada em 1988 (SILVA, 1998).

Na descrição do II Encontro dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima, consta que foi realizado no período de 10 a 14 de julho de 1989, em Manaus/AM, com 30 participantes de 12 povos de cinco regiões, as mesmas do I Encontro, sob a organização do Cimi. Nesse encontro foi produzido um documento com reivindicações quanto à nova Lei de Diretrizes e Bases (LDB). O contexto político era de criação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e de elaboração da nova LDB; daí a decisão sobre a ida de representantes à Brasília para a entrega do documento produzido ao Congresso Nacional. Nesse encontro, os participantes decidiram criar a Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima (COPIAR), que passou a organizar e coordenar os Encontros que se seguiram. Entre 1988 e 1999 foram realizados doze Encontros Anuais, sendo que desde 1994 professores/professoras indígenas do Acre passaram a compor o movimento e participar dos encontros. Em 2000, no final do décimo terceiro Encontro, foi criado o Conselho de Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM) e os eventos seguintes foram chamados de Assembleias Anuais (SILVA, 1998).

A partir dos encontros anuais que sintetizei aqui, foi possível mapear a trajetória histórica do movimento de professores e professoras

indígenas, bem como a sua contribuição com a discussão e proposição de temas referentes à educação escolar que impactaram diretamente na educação escolar indígena nas aldeias e comunidades. Além disso, o movimento de professores e professoras indígenas elaborou propostas e encaminhou para os espaços de discussão, definição e garantia de direitos, como no caso da LDB, direitos específicos e diferenciados até então negados aos povos indígenas pelo Estado brasileiro.

O movimento indígena organizado também contribuiu com proposições que foram incorporadas na legislação específica da educação escolar indígena e nas políticas públicas. No Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), existe uma infinidade de relatos e desenhos de professores e professoras indígenas de todo o Brasil; na ficha técnica é possível conferir os nomes de professores e professoras indígenas que fizeram parte da equipe de elaboração do documento. Prova disso é que no texto inicial assinado pelo Ministro da Educação e do Desporto, consta:

A construção deste Referencial primou por respeitar a participação de educadores índios e não índios, legitimando ideais e práticas construídas pelos diversos atores sociais indígenas e seus assessores como parte de uma política pública para a educação escolar indígena. (BRASIL, 1998).

A trajetória histórica do movimento de professores e professoras indígenas na Amazônia aglutinou e articulou povos e lideranças indígenas do Amazonas, Roraima e Acre nos encontros organizados, inicialmente pelo Cimi, depois pela COPIAR e COPIAM. Mais recentemente, o movimento indígena do Amazonas criou o Fórum de Educação Escolar Indígena (FOREEIA), que na sua origem teve, como principal bandeira de luta, a educação escolar indígena. Desde 2014, o FOREEIA tem pautado a educação escolar indígena congregando profissionais da educação e da saúde indígena que lutam por formação em cursos específicos, bem como pela melhoria da educação escolar e saúde indígena (SANTOS, 2018). O pesquisador indígena Andrezinho Cruz (2018, p. 60) confirma que:

[...] Em 2014, foi lançado oficialmente a FOREEIA em um evento comemorativo da Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima – COPIAR, realizado em Manaus. Foi quando FOREEIA-AM assumiu a articulação do movimento. Segundo seus próprios articuladores, o FOREEIA é um grande pacto de professores e lideranças indígenas, formando uma grande rede ou teia que articula, mobiliza e desenvolve ações estratégicas, a partir de ideias, princípios, prioridades temáticas e metas coletivamente afirmadas. Estive presente em diversos eventos articulados por FOREEIA-AM, nos quais discutiam os principais temas de interesse dos povos indígenas no Amazonas, principalmente nas áreas de educação, saúde e política.

Portanto, o movimento indígena, em especial o movimento de professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, foi e tem sido um importante espaço de formação política, pedagógica e instrumentalização dos povos e lideranças indígenas pela possibilidade de colaborar com a construção de organizações, associações e movimentos locais em defesa de seus direitos.

DA COMISSÃO E DO COPIAM À ORGANIZAÇÃO E MOBILIZAÇÃO DE PROFESSORES/ PROFESSORAS INDÍGENAS

Os encontros anuais da COPIAR e as assembleias do COPIAM foram ricos espaços que possibilitaram a organização e mobilização dos povos indígenas da Amazônia e do Amazonas. Na sua trajetória histórica, aproximaram, instrumentalizaram e uniram povos, lideranças, professores e professoras indígenas, que participaram do movimento indígena em âmbito local, regional e nacional, bem como ajudaram os povos a criarem suas organizações para lutar por direitos e necessidades frente ao Estado brasileiro, como afirma Luciano (2006, p. 29):

A criação de organizações indígenas formais que representem os seus interesses perante a sociedade nacional e global e por meio das quais possam ser construídas alianças para resolverem suas demandas constitui um passo importante na redefinição do lugar dos povos indígenas no Brasil. A consolidação do movimento indígena, a oferta de políticas públicas específicas e a recente e crescente revalorização das culturas indígenas estão possibilitando a recuperação do orgulho étnico e a reafirmação da identidade indígena.

Nesse sentido, os espaços de participação do movimento indígena na Amazônia impulsionaram a constituição de organizações indígenas em nível local – por povos, regiões, aldeias, rios – que vêm protagonizando a luta por direitos e na defesa de seus territórios nas últimas décadas, como ocorreu com o povo Mura da região de Autazes/AM. O processo de colonização da Amazônia foi devastador com o povo Mura, que teve seu território invadido, sua população reduzida, língua exterminada e a identidade silenciada por décadas.

Lideranças mura começaram a participar dos encontros da COPIAR e, ao retornarem para suas bases, mobilizaram o povo no sentido de restabelecer a união em defesa de seus direitos constitucionais. Nesse processo, fizeram articulações internas e firmaram parceria com outras entidades somando esforços para valorizar sua identidade e o orgulho étnico. Em 20 de agosto de 1990, criaram o Conselho Indígena Mura de Autazes (CIM) como organização política instituída. Essa decisão foi fundamental para a retirada do povo Mura do silêncio em que se encontrava devido ao processo colonizador (SANTOS, 2008).

Desse processo de mobilização interna e externa, em 1992, um grupo de professores mura da região de Autazes/AM, juntamente com professores sateré-mawé e munduruku da região de Nova Olinda do Norte/AM e de Borba/AM, reuniu-se na comunidade do Lago Gapenu, Autazes, e criaram a Organização dos Professores Indígenas Mura (OPIM):

Definiram como finalidade: lutar pelos direitos dos professores indígenas e da comunidade Mura, denunciando qualquer irregularidade no âmbito educacional e atuar na construção de uma educação escolar indígena específica, que viesse subsidiar o desenvolvimento de sua própria cultura, primando pela qualidade social. (SANTOS, 2008, p. 57).

Na sua trajetória, a OPIM desempenhou um papel fundamental no processo de mudança na realidade escolar do povo Mura da região de Autazes. Por meio da OPIM, os professores e professoras mura reivindicaram formação diferenciada e foram contemplados com o Magistério Indígena por meio do Pira-Yawara, Programa de Formação de Professores Indígenas do Estado do Amazonas, coordenado pela Gerência de Educação Escolar Indígena da Secretaria do Estado da Educação – GEEI/SEDUC/AM, que tem à frente, atualmente, um professor mura que foi indicado pelo movimento indígena, o FOREEIA. A OPIM também teve três de seus professores à frente do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena – CEEI/AM, nos cargos de presidente e vice-presidente.

Uma das conquistas do movimento indígena no Amazonas, por meio da OPIM, foi a interlocução e a reivindicação de um curso específico junto à Faculdade de Educação (Faced), da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). O Curso de Licenciatura em Formação de Professores Indígenas foi elaborado por um grupo de professoras e professores da Ufam, com a participação do povo Mura, por meio da OPIM, que teve sua primeira turma iniciada em 2008, em Autazes/AM. O curso tem três turmas formadas – Mura, Munduruku e Sateré-Mawé – e atualmente atende cinco turmas, multipovos: Médio Solimões, Alto Rio Negro, Alto Solimões, Madeira Manicoré e Purus Lábrea. Portanto, essa brevíssima trajetória histórica da OPIM revela a importância que o movimento social, em destaque o movimento de professores e professoras indígenas da Amazônia, teve e continua tendo na mobilização, na formação política, técnica, pedagógica, nas lutas pela conquista e manutenção de direitos dos povos indígenas da Amazônia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema Movimentos Sociais e Amazônia é instigante e necessário, principalmente no atual contexto político de destruição e negação de direitos. Optei por escrever a partir da educação escolar, meu lugar enquanto professora e pesquisadora de uma universidade pública amazônica, onde fui formada e forjada nas lutas em defesa da educação pública. Minha aproximação com o movimento de professores e professoras indígenas se deu por meio de textos e de uma pesquisa de iniciação científica que me possibilitou participar de alguns encontros da Comissão de Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre (COPIAR), bem como na minha atuação como professora de professores e professoras indígenas, desde 2001.

Mediante a história da educação escolar entre os povos indígenas do Brasil, foi possível compreender a importância do movimento indígena na luta pela educação escolar indígena diferenciada e pelo fortalecimento da identidade, culturas e línguas indígenas. O apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) foi fundamental nesse processo, tanto na organização como na assessoria aos povos indígenas. A COPIAR foi e continua sendo um espaço de mobilização, aproximação e formação política e pedagógica dos povos indígenas.

Na sua trajetória, contribuiu com a criação de organizações e movimento indígena em nível local, regional e nacional. O movimento indígena não tinha ideia da grande e significativa dimensão que esse movimento de professores e professoras indígenas iria tomar a partir dos encontros como protagonistas de suas histórias. Com as próprias mãos e conjuntamente com suas comunidades, foram ressignificando a escola, tornando-a parte de suas lutas e de seus projetos de vida. Lideranças do movimento foram ocupando espaços da política pública, da gestão dos sistemas de Educação (municipal, estadual e federal) e nos espaços de controle social, como assinala o pesquisador Mayoruna Genival Junior da Silva Oliveira (2020, p. 20):

[...] Essas lideranças, além de desempenharem seu papel dentro da comunidade, podem expandir sua atuação para além

da aldeia, visto que, dentro desse âmbito sociopolítico, podem influenciar e participar de decisões além da comunidade-escola, seja por terem o compromisso com a comunidade através do movimento, seja por estarem inseridos nessas conjunturas políticas [...]

A Organização dos Professores Indígenas Mura (OPIM) é hoje a principal protagonista do processo de educação escolar indígena diferenciada no município de Autazes/AM. A OPIM, junto com um grupo de docentes da Ufam, protagonizou a construção coletiva do Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura Formação de Professores Indígenas, abrindo as portas da Ufam para o povo Mura e para outros povos indígenas da Amazônia (SANTOS, 2018).

Por fim, o movimento de professores indígenas na Amazônia, em seus diversos momentos e formas de se articular, marcou positivamente a história da educação escolar indígena na região Norte e no Brasil e teve grande influência nos avanços conquistados. Por meio do FOREEIA, a força do movimento de professores e professoras indígenas volta a se articular, retomando e renovando as esperanças na força dos educadores e educadoras indígenas e nas possibilidades da escola indígena para, ao mobilizar em favor da melhoria na educação escolar, fortalecer outras importantes pautas do movimento como um todo, como a defesa da vida e dos territórios indígenas, que têm sido tão violados pelo atual governo.

REFERÊNCIAS

ARANHA, M. L.A. **História da educação**. 2 ed. rev. e atual. São Paulo: Moderna, 1996.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

CRUZ, A. F. **“Representantes” indígenas no Estado brasileiro: análise da trajetória participativa da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira nas esferas do indigenismo estatal**. Dissertação. 2018. (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

FERREIRA, M. K. L. **Da origem dos homens à conquista da escrita: um estudo sobre povos indígenas e educação escolar no Brasil**. 1992. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1992.

LUCIANO, G. dos S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)**. Dissertação. 1997. (Mestrado em Antropologia Social) - Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas - Universidade de Brasília Brasília, 1997.

OLIVEIRA, G. J. S. **Movimento indígena e a escola: os desafios para o protagonismo da juventude indígena da comunidade Marajá, Alvarães-AM**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso. (Formação de Professores Indígenas, Ciências Humanas e Sociais) – Faculdade de Educação – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020.

SANTOS, L. V. G. **A organização dos professores indígenas mura: um estudo de suas origens e do papel por ela desempenhado no processo de transformação da realidade escolar Mura no município de Autazes (1990-2008)**. Dissertação. 2008. (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

SANTOS, E. F.. **Formação de docentes indígenas:** interculturalidade e prática docente Mura. 2018. Tese. (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

SILVA, R. H. D. **A autonomia como valor e a articulação de possibilidades:** um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir de seus Encontros Anuais. Quito, Equador: Abya Yala, 1998.



ENTRE AROWË E O NAPË: MOVIMENTO INDÍGENA YANOMAMI E A LUTA CONTRA A XAWARA

Luiz Fernando de Souza Santos

Juliana Ricardo Mota

INTRODUÇÃO

O mundo viu o céu desabar no ano de 2020: a pandemia de Sars-Cov-2, o novo coronavírus, atingiu a humanidade de forma letal, denunciando os limites, os perigos sombrios das estruturas de dominação e exploração dos homens e da natureza. O vírus se espalhou nas condições de produção, circulação e consumo das mercadorias numa velocidade incontrolável. Das nações mais ricas e estratégicas para a ordem capitalista mundial às nações periféricas e mais miseráveis, a Covid-19 impõe-se com sombria concretude.

Robert Wallace (2016), biólogo evolucionista, filogeógrafo, apontou que os surtos de gripe que podem evoluir para pandemias devem ser tomados como objetos bioculturais, antagonistas sociopolíticos, resultantes das articulações entre a agricultura em escala global, a capacidade de suporte dos sistemas ecológicos, a presença de

outras doenças, a dialética do mundo natural e os conflitos sociais. Diante de objetos assim, um primeiro desafio é ir além dos limites das especializações disciplinares e das falácias platônicas que cada disciplina constrói ao considerar que o real é como informa o seu campo circunscrito.

O predomínio de formas de relação entre o homem e a natureza, baseadas na subsistência, no impacto ecologicamente localizado da produção, foi há muito substituído por espaços atravessados pela lógica produtivista capitalista, que transformou social e fisicamente os ambientes terrestres e marinhos, e que, por sua vez, criou uma nova dinâmica, de escopo global, de distribuição dos caminhos através dos quais os patógenos evoluem e se dispersam. Antes, os surtos eram mais localizados; com o advento do capitalismo, desde as grandes navegações até a contemporaneidade, assim como as mercadorias, eles se mundializaram. Desse modo, as pandemias se explicam menos por teorias conspiratórias em torno de vírus produzidos em laboratórios e deliberadamente disseminados em determinadas partes do globo e mais pelas condições estruturais da produção da grande indústria agrícola, os interesses das corporações e as disputas geopolíticas entre as nações imperialistas, que criam as bases para eventos como a H5N1, H1N1, Ebola e, nesses dias correntes, a Covid-19.

No caso particular do novo coronavírus, há que se destacar o feixe de crises do qual ele é apenas uma parte. Tal pandemia emerge no âmbito de profunda crise econômica e das alternativas políticas de corte protofascistas, reacionárias, de extrema-direita, que pelo mundo afora impõem um desmonte total de políticas sociais, do que restou do Estado de bem-estar, dos acordos internacionais para o combate às mudanças climáticas, e outros ataques aos sistemas ecológicos planetários, o desmonte do mundo do trabalho via supressão de direitos e a imposição de atividades laborais precarizadas, de baixos salários, temporárias; o ataque às instituições de ensino e produção da ciência e à oferta de serviços de saúde gratuitos; a imposição de políticas contra imigrantes, políticas racistas, xenofóbicas. Em um contexto assim, a Covid-19 pode significar o aprofundamento da suspensão de normas democráticas e da opção pela

negação do diferente, daqueles grupos, etnias, religiões, gêneros que não fazem parte do *establishment* da estrutura do capitalismo a não ser numa posição subalternizada, ao mesmo tempo em que garante que os processos produtivos e de consumo, pilares do sistema, que ativam e reativam as possibilidades de pandemias, sigam intocáveis.

A queda do céu sob a emergência do novo coronavírus só é possível porque o mundo das mercadorias criou as condições para tal. E a queda do céu, do ponto de vista do povo Yanomami, foi uma possibilidade para a qual seus pajés sempre alertaram. As epidemias que matam os Yanomami, que eles chamam de *xawara*, nascem da ganância do *Napë* – o não Yanomami, que aqui é fundamentalmente o homem ocidental coisificado pela mercadorização da existência, pelo ouro que é arrancado do solo sob a violência destrutiva. A doença, a *xawara*, a epidemia mortífera mata os Yanomami, os rios, a floresta, o ar, os *Napë*, e destruirá todo o Planeta, que findará com a queda do céu (TEIXEIRA, 2012).

Num contexto de crise, as resistências estão por toda parte. Na Amazônia não seria diferente. Das grandes cidades às aldeias dos grupos indígenas mais distantes dos circuitos de decisão do capitalismo, ergue-se uma rede de movimentos sociais diversos. Os Yanomami também tecem suas formas de organização, sendo inseridos nos movimentos e políticas de identidade indígena.

Este texto tem por objetivo tecer uma análise dos movimentos sociais na Amazônia tomando como unidade de fundamentação empírica as lutas e resistências da sociedade yanomami diante do avanço das forças do capital na região, das múltiplas formas de ação de ONGs e agências estatais, da violência legítima do Estado através da presença do Exército, da violência do garimpo, que invade vorazmente a terra indígena. As estratégias de luta yanomami, através de associações e suas conexões com instituições de apoio nacionais e internacionais, têm, para aqueles que se debruçam sobre a questão dos movimentos sociais na Amazônia, força de explicação heurística, o que significa dizer que, longe de se limitar a ser uma experiência localizada, com início e fim em si mesma, é expressão das condições

de resistência em meio a crises da sociedade mundializada pelo capital; o que coloca o esforço para o pesquisador de volver suas lentes teóricas numa visada epistemológica-ontológica que dê conta de perceber que os movimentos sociais na Amazônia só podem ser compreendidos nos seus nexos entre demandas locais com os circuitos globais de uma sociedade civil mundial de defesa dos direitos humanos e ambientais.

AMAZÔNIA NO SÉCULO XXI E AS LUTAS CONTRA-HEGEMÔNICAS

Göran Therborn (2012) assinala que no século XXI o espaço global é o lugar a partir do qual a política é objeto do pensamento e da ação. Os movimentos sociais e suas intervenções políticas têm a dimensão de uma existência global como lugar de suas debilidades e de suas forças, são seus limites e também a porta de oportunidades. Local e global estão dialeticamente conectados.

Nos marcos da presente análise, a Amazônia, que já nasce conectada, como artefato sociopolítico-cultural que é (SANTOS, 2018), às determinações das forças de mundialização, só pode ser compreendida, então, na condição de expressão de um espaço global e suas distintas forças políticas, ocupando, nas diversas etapas de desenvolvimento do capitalismo, um lugar de acumulação primitiva de capital. Da colonização à contemporaneidade, a região tem sido palco de expropriação, roubo e degradação de seus estoques de recursos naturais, exploração voraz da força de trabalho e genocídio de povos indígenas. O Brasil industrializado, financeirizado, tem nos processos de exploração da Amazônia a face mais sombria da sua aventura capitalista.

Na Amazônia, pois, se efetiva um dos aspectos centrais do capital, segundo Marx (2011): o controle sociometabólico do capital subjuga homens e o meio natural de modo a garantir ir além de qualquer limite que se imponha à sua ampliação e circulação, liberando, assim, seus efeitos destrutivos.

O capital [...] move-se para além tanto das fronteiras e dos preconceitos nacionais quanto da divinização da natureza, bem como da satisfação tradicional das necessidades correntes, complacentemente circunscrita a certos limites, e da reprodução do modo de vida anterior. O capital é destrutivo disso tudo e revoluciona constantemente, derruba todas as barreiras que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades, a diversidade da produção e a exploração e a troca das forças naturais e espirituais (MARX, 2011, p. 334).

Uma disposição crítica em relação ao debate sobre a erosão dos sistemas ecológicos, a mudança climática e o lugar da Amazônia em tal contexto, passa por compreender que no interior da lógica de acumulação capitalista só há a destrutibilidade da natureza e das sociedades humanas. Essa lógica destrutiva é o que Violeta Refkalesky Loureiro (2009) chama de o modelo hegemônico, e que, na ordem da globalização, destina à Amazônia o lugar de “moderna” produtora de *commodities*, que guarda, apesar dos ares de modernidade, toda a violência da acumulação primitiva de capital.

Contra esse modelo hegemônico, que se aprofundou e acelerou a partir da década de 1970, com a apropriação privada da terra pelas grandes empresas capitalistas e pela predação da natureza, uma multiplicidade de movimentos sociais passou a se organizar e a definir estratégias de luta, de resistência, linhas de ação para enfrentar o avanço do capital (LOUREIRO, 2009). No caso dos povos indígenas, a abertura de estradas, a construção de hidrelétricas, o garimpo e os grandes projetos de desenvolvimento atingem suas terras e colocam-nos na mira do etnocídio capitalista, o que exige destes formas de organização e de articulação local e internacional que se contraponham com um modelo contra-hegemônico, anticapitalista na essência de suas propostas. É nesse contexto que será abordado o sentido das formas de resistências construídas pelo povo Yanomami.

A POLÍTICA INDÍGENA YANOMAMI E A DIALÉTICA NÓS E ELES

A partir dos estudos relativos à etnicidade, uma viragem teórica foi promovida nas investigações sobre os grupos indígenas que partiam de uma perspectiva catastrófica que apontava para o extermínio de tais grupos (PERES, 2013) e passou-se para abordagens preocupadas com as resistências étnicas, nas quais são negociadas e ressignificadas as identidades. Barth (2000) propõe que o desafio das pesquisas sobre identidade reside em observar as fronteiras dos grupos étnicos, refletir sobre o sentido da conservação das particularidades de um grupo em contato com outros e apreender os elementos e sinais de identificação. Se trata, conforme Poutignat e Streiff-Fenart (1998), de perceber a dialética do exógeno e do endógeno, a mobilização de um grupo étnico que percebe as fronteiras de seu sistema social em face de outro e, diante dessa alteridade, mobiliza sua identidade étnica. É na dialética do Nós e Eles que a existência dos grupos étnicos e sua permanência são explicadas.

Através da viragem teórica proporcionada pelo campo semântico da etnicidade, Peres (2013) aponta que é possível observar a emergência de uma multiplicidade de políticas indígenas que expressam o “redemoinho de identidades e de fluxos culturais” (PERES, 2013, p. 33), no qual as estratégias e formas de sociabilidades são constantemente negociadas. É em tais condições que os movimentos sociais que veiculam a política indígena podem ser compreendidos. Göran Therborn (2012), anteriormente referido, identifica, em sua análise do espaço global e da política global, a existência dos sujeitos interterritoriais, que transitam pelo Planeta, seja como agentes do capital, seja como sujeitos de resistência a este. No caso da política indígena, nas condições objetivas das lutas de resistência, Peres (2013) assinala a emergência do “índio cidadão”, ativista indígena em condições de uma experiência cosmopolita e que é o mediador do seu grupo étnico e das suas formas associativas de luta em espaços locais, nacionais e transnacionais. Esses mediadores e suas organizações compõem o cenário dos sujeitos e dos embates interterritoriais.

A política indígena yanomami se inscreve nesse ambiente de fronteiras poliétnicas da contemporaneidade, marcada pela ferocidade mundializada do capital.

O povo indígena Yanomami é considerado um dos grupos étnicos mais numerosos, estimado em cerca de 31.000 pessoas, de contato recente com a sociedade nacional envolvente, correspondendo, no Brasil, a cerca de 22.257 habitantes distribuídos em 305 grupos, sendo 13.771 no estado de Roraima e 8.486 no estado do Amazonas, nos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos (MENEZES, 2010).

Situados ao norte da Amazônia, têm ocupado uma vasta área de floresta tropical, com um território de cerca de 192.000 km², entre o Brasil e a Venezuela, na divisão entre as bacias do rio Orenoco e Amazonas, e as afluentes da margem direita do Rio Branco e esquerda do Rio Negro.

É necessário advertir o leitor de que a referência genérica aos Yanomami é por economia da exposição, pois estes apresentam uma matriz cultural diversa, e, de acordo com cada região que ocupam, mantêm certas especificidades políticas, linguísticas, históricas e culturais, principalmente devido às influências das múltiplas relações interétnicas, o que imprime aos subgrupos identidades próprias a partir de suas estratégias políticas, com ações conscientes e orientadas, que garantem sua preservação e resistência frente à situação colonial. Como ressalta Arias (2011), há um *ethos*, composto por elementos culturais comuns, que diferencia os Yanomami de outros grupos étnicos, todavia, cada região em que estão localizados possuem condições particulares de ordem geográfica, ecológica e sociopolítica que criam disposições diferenciadas entre si.

Remetem sua origem ao demiurgo *Omama*, que copulou com um peixe que se deixou capturar na forma de mulher, denominada *Th uëyoma* ou *Paonakare*. A *Omama* é atribuída a origem da cultura e tradição yanomami, bem como a criação dos *xapiripë* ou *xapiri*, que são os seres-imagem ou espíritos auxiliares, descritos como humanoides minúsculos, com ornamentos e pinturas corporais

extremamente luminosos e coloridos, com os quais se comunicam e os auxiliam, sobretudo os xamãs, nas curas e sonhos durante o transe. O contraponto de *Omama* é seu irmão *Yoasi*, criador dos seres produtores de doenças e epidemias. *Yoasi* é a expressão do mal, da destrutibilidade. Por isso, os brancos, os homens do mundo das mercadorias, são chamados de Gente de *Yoasi*, os *Yoasi th ëri*, que deixam os rastros de destruição e morte aonde chegam (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

A política yanomami, que emerge no palco do espaço global poli-étnico, finca suas raízes nessas tradições que, enquanto capacidade imaginativa e existencial, são as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, as palavras e conselhos que vêm em seus sonhos, como parte integrante de suas percepções que não separam os humanos da natureza, mas os percebe como uma totalidade regida por contatos e trocas constantes entre sujeitos humanos e não humanos.

É esta cosmopolítica¹ que faz a ligação entre os saberes de seus universos com as categorias jurídicas e políticas dos *napë* enquanto uma estratégia de resistência. E a busca pela compreensão desses mecanismos de associação e organização adotados pelos Yanomami é uma tentativa de dar sentido em um tempo especialista em criar ausências, e, como expõe Krenak (2019), compartilhar espaços de diversidade e subjetividades diante de uma “humanidade” homogeneizadora é exercitar nossa capacidade poética, e com isso adiar o fim do mundo e evitar a queda do céu.

Os Yanomami, nesse sentido, combinaram seus referenciais cosmológicos com os conhecimentos desenvolvidos pelas outras sociedades do espaço global, como instrumento para conseguir legitimidade e reconhecimento político para alcançar audiência na



¹ Entendida a partir da aproximação que Tible (2010) faz com Pierre Clastres (2013), ao situar os Yanomami como uma sociedade contra o Estado, mediada por uma visão outra das relações de poder que não se baseiam na centralização pelo uso da coerção, mas pela autoridade social e política consentida, em nome do interesse comum, com um discurso pautado na cultura xamânica yanomami, em seus seres sagrados e espíritos da floresta.

arena política e afirmar seus espaços nessas disputas de poder, como aponta Albert (2014), criando, formalmente, organizações para influir e demandar os direitos assegurados constitucionalmente. No sentido da etnicidade, os Yanomami experimentam a dialética “Nós e Eles” através de suas organizações e lutas políticas, ocupando múltiplas fronteiras no espaço global.

A começar da década de 1980, essas organizações passaram a participar mais ativamente, e a exercer seus direitos de tomadas de decisões e encaminhamentos, provocando mudanças estruturais que lhes garantiram o papel de protagonistas, que alteraram o comportamento do Estado em relação às suas lideranças tradicionais de base e formas de fazer política dentro de seus territórios e nas cidades.

Surgiram, a partir destas organizações formais, movimentos indígenas de caráter local, regional, nacional e transnacional com ações pautadas em suas bases culturais. Reivindicam, pois, a interlocução direta com o poder público, proporcionando a deliberação de associações que melhor lhes representem, em que as lideranças tradicionais são os principais meios de interlocução com a sociedade não-indígena (SILVA, 2014).

Desde a Conferência Rio-92, os avanços desses processos de auto-objetivação e inserção nas estruturas políticas pelo movimento indígena foram intensificados pela articulação com os discursos ambientalistas, de preservação e manutenção do ecossistema, tomando sempre suas cosmologias e epistemologias como base, que fazem parte do complexo sistema de intercâmbios entre sujeitos humanos e não-humanos, essencial à defesa das florestas, como fica explícito nas palavras do xamã Yanomami:

Só os xapiri nos tornam realmente sabidos, porque quando dançam para nós suas imagens ampliam nosso pensamento. De modo que se eu não tivesse me tornado xamã, jamais saberia como fazer para defender a floresta. Gente comum não pensa nessas coisas. Quando vê chegar garimpeiros ou outros brancos, seu espírito permanece vazio. Contenta-se então em sorrir, pedindo comida ou mercadorias. Não se pergunta: ‘O que

devo pensar desses brancos? O que eles vêm fazer na floresta? Serão perigosos? Devo defender minha terra e expulsá-los? Não, seu pensamento fica plantado em seus pés, sem poder avançar. (...) Eu, ao contrário, quis tomar um caminho livre, cuja claridade se abre ao longe diante de mim. Esse caminho é o de nossas palavras para defender a floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 332-333).

AS ORGANIZAÇÕES POLÍTICAS YANOMAMI

Lançar um breve olhar sobre as organizações yanomami exige, como assinalado antes, acompanhar as viragens teóricas que permitam perceber os nexos que envolvem luta, autodeterminação, afirmação de identidade, num campo poliétnico, de espaço global, com sujeitos interterritoriais, cidadãos que na dialética do Nós e Eles espelham a dialética das lutas locais com as lutas de escopo regionais, nacionais e transnacionais. E, mais ainda, ter sempre em tela as particularidades entre os grupos distintos do povo Yanomami.

A Hutukara, fundada em 2004, na aldeia de *Watoriki*, é uma associação yanomami central no processo de mediação desta sociedade com as instituições diversas do mundo dos brancos. As denúncias que chegam à Hutukara, particularmente aquelas sobre a presença de garimpo em terras yanomami, em grande parte subsidiam esta para exigir resolução por parte das instituições estatais. Uma das formas de pressão promovidas pela Hutukara reside em manifestações nas ruas de Boa Vista, Roraima, e ocupação de prédios públicos. Tem como apoio uma rede nacional e internacional de ONGs, bem como a embaixada norueguesa, e uma diversidade de espaços nas sociedades científicas, particularmente a de antropólogos (TOTTI, 2013).

Conforme Peres (2013), o movimento indígena no Brasil tem contribuição importante do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), na

produção de uma contranarrativa ao modelo hegemônico, a partir da qual o índio é compreendido como sujeito de sua libertação. Uma das ferramentas de construção dessa contranarrativa eram as reuniões e assembleias locais marcadas por rituais secularizados que acentuavam uma mística em favor da cidadania usurpada pelas forças do capital e os aparelhos de Estado. Esse modelo de assembleia foi apropriado pelo movimento indígena e transformado em momento de produção de atores e de articulação nas esferas nacionais e transnacionais. As assembleias adquirem um caráter supralocal e são um momento particular da identidade étnica.

Com a Hutukara, as assembleias são momentos fundamentais nos quais os Yanomami e seus apoiadores discutem conjuntamente saúde, educação, gestão territorial, relação com os estados nacionais, segurança alimentar e garimpo ilegal. Como espaço de articulação dos variados grupos no Brasil e na Venezuela, a partir das assembleias da Hutukara, os Yanomamis do lado venezuelano se inspiraram para criar a *Horonami Organización Yanomami* (HOY).

A Horonami, criada em 2011, tem lutado pelo processo de demarcação e gestão de seu território, e denunciado ativamente a presença do garimpo ilegal, os conflitos que resultam em massacres em comunidades yanomamis, a difusão de epidemias, como a de sarampo, que desde 2017 atinge os povos indígenas venezuelanos de forma intensa e que, em 2018, levou a óbito diversos Yanomamis adultos. Entre suas táticas de luta, estão as marchas e manifestações em prédios de instituições públicas da Venezuela.

Além da Hutukara e Horonami, há Yanomamis na região de Maturacá, no noroeste da Amazônia brasileira, que transitam politicamente entre os estados de Roraima e Amazonas. Segundo Ferreira (2017), o acesso às políticas públicas indigenistas e o reconhecimento como “Povo Yanomami” os conectam com as ações desenvolvidas em Roraima. No entanto, em termos de atuação política direta e diálogo com o movimento indígena, as conexões de Maturacá se dão com o Alto Rio Negro. A comunidade yanomami de Maturacá, aponta Gonçalves (2019), enfrentava dificuldades de incluir suas demandas

por estar geograficamente distante de Boa Vista, porém, sendo vista como grupo étnico ligado à Roraima. Assim, criaram em 1998 a AYRCA (Associação Yanomami do Rio Cauaburuis e seus Afluentes), conectando as lutas yanomami locais às políticas indigenistas de São Gabriel da Cachoeira, o que fortaleceu a luta contra o garimpo ilegal que se expandia no Rio Cauaburis e em seus afluentes.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), criada em 1989, com o objetivo de articular as organizações que representavam os diversos grupos étnicos da região tendo em vista a luta pela demarcação de terras e demais direitos previstos na Constituição de 1988, tem papel decisivo na criação das condições objetivas para a fundação da AYRCA e da articulação dos Yanomami de Maturacá nas lutas indígenas no Rio Negro.

A FOIRN, também, através do seu Departamento de Mulheres, contribuiu para que na região de Maturacá fosse criada, em 2015, a Associação de Mulheres Yanomami Kurimãyōma (AMIK), que expressa, assim, a compreensão de que é nas relações interétnicas que são forjadas as ferramentas políticas dos movimentos indígenas (FERREIRA, 2017).

Ao lado da política que nasce das relações interétnicas com o mundo dos Napë, e determinante em sua organização social, há a política interna, assentada na tradição, na cultura, na visão de mundo propriamente yanomami. As articulações, a partir de suas lideranças tradicionais e presidentes das organizações, escolhidos através das assembleias por todas as comunidades, representam outras formas de fazer política ao lado de ações coletivas embasadas em seus saberes cosmológicos e ancestrais de divisão do poder e respeito às estruturas sociais preexistentes. Para ficar nos termos das teorias da etnicidade, esta política interna não tem início e fim em si mesma. Numa era de globalização, de intenso contato com um mundo poliétnico, há que se considerar a política interna numa articulação dialética entre uma endo-política com uma exo-política, uma política do Nós com a política Deles.

A escolha das lideranças perpassa uma diferente interpretação do poder e da autoridade, que, nesse caso, é conferida a partir de critérios como a generosidade, o talento oratório, o vasto conhecimento sobre a história e ritos de seu povo, capacidade de fazer intercâmbios e manter relações diplomáticas, coragem e disposição guerreira. A chefia não exerce absolutamente nenhum poder sobre a comunidade, apenas demonstra o respeito e o prestígio que a autoridade que lhe foi delegada representa e inspira (CLASTRES, 2004).

À liderança são designadas algumas tarefas nas quais “essencialmente, compete-lhe assumir o esforço concertado, deliberado, da comunidade, com vistas em afirmar sua especificidade, sua autonomia, sua independência em relação às outras comunidades” (CLASTRES, 2004, p. 102), cabendo-lhe a função de falar e representar as vontades coletivas.

Estas sociedades, denominadas por Clastres (2004) de “sociedades contra o Estado”, assim o são, pelo caráter indiviso de suas representações e poderes da origem social; o líder apenas o é quando assegura o bom funcionamento da vontade coletiva, do corpo social enquanto totalidade. O poder, neste sentido, não é dividido, não é separado de sua origem, a comunidade. E é justamente por este motivo que recusam o Estado, por conta da divisão do corpo social e exercício desigual de poder que ele provoca.

Assim, o movimento indígena Yanomami, na relação dialética Nós e Eles, articula uma política étnica que reafirma suas fronteiras em relações complexas num ambiente poliétnico do espaço global. Sujeitos com marcadas distinções entre seus grupos diversos espalhados no vasto território entre o Brasil e a Venezuela, sujeitos pois, localizados, são ao mesmo tempo interterritoriais, articulando e colocando em movimento uma ampla rede de ONGs, instituições estatais, pesquisadores, etc., cujo escopo é o próprio globo.

Nessa dialética, os Yanomami, na relação com os *Napë* e seus elementos, que podem provocar a *xawara*, as epidemias, a destruição, bem nos lembra Davi Kopenawa, trazem a coragem guerreira de *Arowë*, o guerreiro mitológico que, por mais que seus inimigos

o cobrissem de flechas e o deixassem morto na floresta, ele sempre voltava à vida e os matava um a um. Quando finalmente conseguiram matá-lo, seu último sopro de vida dividiu seu espírito, que se espalhou em diversas direções. “Foi assim que ele nos ensinou a coragem guerreira. Que os brancos não pensem que os Yanomami são valentes à toa. Devemos nossa valentia a *Arowë*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51). No espaço das disputas políticas no mundo *Napë*, as organizações yanomami trazem o espírito de *Arowë* nas suas variadas táticas.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, B. Situação Etnográfica e Movimentos Étnicos: notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos**, Curitiba, v. 15, n. 01, p. 129-144, 2014.
- ARIAS, H. C. **Los Yanomami**. Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana, 2011.
- BARTH, F. O. **Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- FERREIRA, M. I. M. **Mulheres Kumirâyõma**: uma etnografia da criação da associação de mulheres yanomami. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- GONÇALVES, L. D. V. **Os corpos Kôkamôu**: a performatividade do pajé-hekura Yanomami da região de Maturacá. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- 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.
- LOUREIRO, V. R. **A Amazônia no Século XXI**: novas formas de desenvolvimento. São Paulo: Editora Empório do Livro, 2009.
- MARX, K. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MENEZES, G. H. **Yanomami na encruzilhada da conquista**: Contato e Transformação na fronteira Amazônica. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.
- PERES, S. **Política da Identidade**: associativismo e movimento indígena no Rio Negro. Manaus: Valer; Edua, 2013.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

SANTOS, L. F. de S. **Entre o Mágico e o Cruel**: a Amazônia no pensamento marxista brasileiro. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SILVA, R. N. P. **A Cultura Política dos Sateré-Mawé**: a relação entre os povos indígenas e o Estado Brasileiro. 2014. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

TEIXEIRA, N. **Para Quem ou Para Além de Nós**: uma contribuição do pensamento “primitivo” ou “bárbaro” para o pensar do futuro. Manaus: Valer, 2012.

THERBORN, G. **Do Marxismo ao Pós-Marxismo?** São Paulo: Boitempo, 2012.

TIBLE, J. Lutas Cosmopolíticas: Marx e América Indígena (Yanomami). **Revista Brasileira de Estudos Jurídicos**, Montes Claros, v. 05, n. 02, p. 15-34, 2010.

TOTTI, B. C. **Os Yanomami, a Hutukara e os Desafios de seu impacto político**. 2013. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

WALLACE, R. **Big Farms Make Big Flu**: dispatches on infectious disease, agribusiness, and the nature of science. New York: Monthly Review Press, 2016.



ESBOÇO DE UMA ARQUEOLOGIA DO PODER: POLÍTICA E TERRITORIALIDADE ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ

Gerson André Albuquerque Ferreira
Elenise Faria Scherer

Os Sateré-Mawé habitam a Terra Indígena Andirá-Marau (TI Andirá-Marau), que tem uma área de aproximadamente 788.528 hectares¹ distribuídos por cinco municípios de dois estados do Norte do Brasil, três municípios do Amazonas (Parintins, Maués e Barreirinha) e dois do Pará (Itaituba e Aveiro) (FISCHER, 2007). Cerca de 100 aldeias estão situadas às margens dos rios Uaicurapá, Andirá, Urupadi, Marau, Manjuru e Miriti, bem como de seus igarapés. Além da TI Andirá-Marau, algumas famílias Sateré habitam a Terra Indígena Coatá-Laranjal, da etnia Munduruku, onde foram acolhidas – após sucessivos deslocamentos associados a problemas fundiários –, nos anos 1980, quando lhes foram concedidos o direito de residir, produzir roçados, e estruturar a Vila Batista, segundo suas próprias tradições.



¹ A Terra Indígena Andirá-Marau foi declarada como área dos Sateré-Mawé por meio da Portaria Federal nº 1.216, de 12 de maio de 1982. A sua demarcação administrativa foi homologada como posse imemorial do grupo em 6 de agosto de 1986.

É importante destacar a compreensão de território não restrita ao conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas: o território tem que ser entendido como o território usado, não como o território em si. Aqui o território não é entendido como o chão físico, mas como identidade. A identidade, por sua vez, é sinalizada como o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence, sendo este o fundamento usado nesse trabalho. Um lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. O território é trabalhado aqui como uma categoria de análise sociológica (SANTOS, 2007).

Assim, juntamente com o processo de territorialização, tem-se a construção de uma nova “fisionomia étnica”, através da auto-definição do recenseado, e de um redesenho da sociedade civil, pelo advento de centenas de novos movimentos sociais, através da autodefinição coletiva. Todos estes fatores concorrem para compor o campo de significados do que se define como “terras tradicionalmente ocupadas”, em que o tradicional não se reduz ao histórico e incorpora identidades redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada (ALMEIDA, 2008, p. 29).

Territorialidade, por sua vez, é entendida como um conceito fundamental por sugerir indagações importantes sobre as situações de alianças, distanciamentos, crises e conflitos internos entre indígenas e outros segmentos estatais e não estatais na Amazônia. Este conceito inclui processos políticos/administrativos que agregam também a dimensão mítica a despeito de sua importância na formação, no campo político e na luta social, além de encaminhar as estratégias empreendidas pelos Sateré-Mawé.

A questão do território configura-se em uma problemática maior que é a sua fluidez e ressignificação física, política continental e local – base de sustentação de formulações acerca da perda de uma ordenação central soberana – e de questões de interesses planetários sobre a biodiversidade, a proteção aos direitos e aos sistemas amazônicos e suas populações regionais. Hoje a Amazônia pode compor tanto o ideário de bem-estar dos

consumidores de melhores de todo mundo com um patamar civilizatório de propostas ambientalistas ‘politicamente corretas da cidadania mundial’ (FREITAS, 2000, p. 110).

No caso dos Sateré-Mawé, apresentamos aqui dois episódios importantes que os envolveram e produziram correlações de forças, afirmações de poder ou contrapoderes frente à invasão do capital privado e à conivência do Estado. A primeira dessas ocorrências refere-se ao projeto de construção da estrada Maués/Itaituba; o segundo refere-se à invasão da empresa francesa de prospecção de petróleo *Elf-Aquitaine*, fato também ocorrido no período de 1980.

A execução do projeto de construção de hidrelétricas no Sudoeste do Pará, nas áreas do município de Itaituba, Jacareacanga e Trairão, nos rios Tapajós e Jamanxim, produziria um grave impacto socioambiental, com o alagamento de terras indígenas e comunidades ribeirinhas, além de causar prejuízos ao ciclo hidrológico da região. Devido a manobras políticas e estratégias econômicas, os Sateré-Mawé foram desarticulados e ficaram politicamente à margem desse episódio, restando somente aos Mundurukus a responsabilidade de defesa do território. Também nesse episódio, os Sateré-Mawé tiveram conhecimento do empreendimento e dos impactos.

Estes, por sua vez, mostraram-se insatisfeitos com essa conduta, pois foram contrários à construção dessas hidrelétricas, na medida em que certamente arrebataria também os espíritos encantados.² Alguns deles diziam que, quando ocorrer o represamento da água, *a terra vai estufar e tomar metade da nossa terra*. Dizem os antigos que *muitos encantados vão se insurgir, desde Juma, Cão-era e outros bichos carnívoros e devoradores*. Este acontecimento constitui um dos fundamentos dessa recusa porque o que aconteceu de fato foi uma pressão política por parte do Governo Federal. Alijar os Sateré-Mawé

■
² Os Sateré-Mawé comparam as ameaças causadas por essas barragens ao perigo dos seres encantados que, nas ameaças à natureza e a eles próprios, brotam das profundezas para sua defesa.

dessa discussão era uma estratégia de desmobilização para que fosse realizado e aprovado o “estudo” do impacto na Terra Indígena Andirá/Marau sem qualquer contraposição.

Com a implantação da rodovia Maués/Itaituba, o território Sateré-Mawé ficaria dividido em duas partes, fato este que desencadeou rápidas mobilizações políticas, movidas por forças internas aos Sateré-Mawé. O projeto de construção dessa rodovia foi concebido por uma elite econômica ligada ao segmento político tradicional de Maués/AM, que se utilizou de seus cargos estaduais e municipais. Todavia, era uma ação desejada por parte da população, que ansiava por uma saída rodoviária para o Sul do país e que desfrutava de benefícios políticos desses agentes.

O interesse principal, porém, estava marcado principalmente pelas vantagens econômicas que incluíam benefícios a políticos e empresários locais através de transações ilícitas, tais como o contrabando de ouro, produtos extrativistas como o guaraná, madeiras de lei, etc. A luta dos tuxauas contra a estrada (previamente aprovado pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM para os estudos preliminares), colocou em relevo o absurdo do projeto junto à opinião pública, e foi um passo decisivo para a mobilização dos indígenas em defesa do seu território (LORENZ, 1992, p. 70).

Ocorre que as pressões exercidas pelos Sateré-Mawé resultaram no embargo dessa rodovia, intensificado pela falta de verbas, além da descoberta de um plano do prefeito de Maués e de grupos a ele ligados de apossarem-se de terras Sateré-Mawé ao longo da rodovia. As características do episódio e de sua mobilização se aproximam do que Honneth (2003) chama de potencial semântico, cujo sentido da luta empreendida adquire caráter participativo porque todos alcançam ou compreendem o seu sentido.

Neste episódio, o coletivo se sentiu sujeito à ameaça, à humilhação e, assim, o fato desencadeou um estado de luta, uma luta por reconhecimento. No conteúdo dessa luta inscrevem-se reações

emocionais de vergonha, experiências de desrespeito que se tornaram impulsos motivacionais de uma luta de caráter social, mesmo que (inevitavelmente) existissem algumas divergências internas que acontecem em qualquer ação de envolvimento coletivo.

Por luta social entende-se o processo prático pelo qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento (HONETTH, 2003, p. 257).

O contexto de luta pela terra e pelo território representou o potencial semântico ou capital simbólico em que alguns elementos foram reconhecidos pelos Sateré-Mawé como recursos vitais. Tal entendimento é contextualmente marcado no discurso e na ação de todas as lideranças Sateré-Mawé. O reconhecimento da terra e do território como potencialidade e condição da existência desses grupos étnicos, é constante nas declarações dos entrevistados, tais como as proferidas pelos Tuxauas Donato e Emílio – no processo de luta contra a invasão da companhia francesa de petróleo que, inclusive, reaviva a ancestralidade dos Sateré-Mawé, suas marcas míticas.

Em relato extraído de “Os Filhos do Guaraná”, de Sônia Lorenz (1992), encontramos duas frases pronunciadas pelo Tuxaua Emílio que nos remetem à importância vital do território, da terra, do ambiente que, simbioticamente fundam o coletivo étnico, ideia reforçada nas declarações a seguir: “Como vai mexer debaixo da terra sem mexer com quem vive em cima dela? [...]” (DONATO, 1992 apud LORENZ, 1992, p 98); e “a terra é como tudo que tem vida, se tira o sangue, ela morre” (TUXAUA EMÍLIO, 1992 apud LORENZ, 1992, p. 98).

A maior parte dos encontros e reuniões para discutir e reunir estratégias no processo de luta estendeu-se a todas as aldeias e, paralelamente, houve mobilizações junto à imprensa e sociedade civil como parte preparatória para o confronto desses indígenas, nos anos 1981 e 1982, com a *Elf-Aquitaine*. O evento da ocupação do

território Sateré por parte dessa companhia envolveu disputas entre os atores, setores estatais e não estatais, polarizando conflitos entre setores da Igreja Católica e Protestante. Além das lideranças indígenas tradicionais, que se posicionavam contra o projeto por acharem uma ação ilegal, havia lideranças indígenas que, apoiadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tentavam convencer as outras lideranças sobre a viabilidade do projeto e suas possíveis vantagens, caso fosse aprovado.

O acontecimento produziu repercussão mundial, que se intensificou nas denúncias feitas pelo cacique Mário Juruna, na época Deputado Federal que, em ato simbólico de protesto, retirou “bananas” de dinamite da área e divulgou em fotografias nas diversas mídias. Juruna denunciou publicamente na Câmara dos Deputados a invasão dessa empresa petrolífera. Houve, então, uma articulação simultânea, por meio do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) junto com as lideranças Sateré-Mawé, para questionar a legalidade das ações da estatal francesa na área indígena.

O questionamento jurídico contou com a ação decisiva do advogado paulista Dalmo de Abreu Dalari, que apresentou processo de indenização contra a empresa petrolífera francesa. Até então não havia precedentes no Brasil de uma etnia ter entrado com processo contra uma empresa multinacional, ainda que esta empresa tivesse invadido a área indígena e enterrado “bananas” de dinamite no território indígena, causando inúmeros problemas, inclusive pela manipulação inapropriada dos explosivos.

Contudo, os Sateré-Mawé ganharam indenização da *Elf-Aquitaine*, que deveria dispor de meios para solucionar parte dos danos e problemas ocasionados pela empresa, mas que, inversamente, detonaria divisões e brigas entre lideranças internas. Após uma união ou unificação intraétnica para combater o inimigo externo, e passado o clamor da vitória, o efeito colateral foi uma desarticulação de alianças.

O contexto apresentado possibilita o desenho abstrato de um cenário dos encontros políticos organizados pelos Sateré marcados em uma assembleia, que contou com a presença do Conselho

Indigenista Missionário (Cimi), além de alguns outros segmentos da Igreja Católica. A mesa foi constituída por indígenas, indicando, assim, um ambiente de discussões políticas nos anos de 1980, momento em que a participação indígena se abriu para a criação de associações e de organizações com a finalidade de incluir suas principais demandas nas agendas oficiais do Estado.

É importante salientar que as discussões e mobilizações entre os Sateré-Mawé, pela demarcação do seu território, estavam presentes desde o final de 1970. Entretanto, esses dois episódios mencionados anteriormente, ocorridos nos anos 1980, estimularam a criação de uma base de organização de cunho político entre os indígenas articulada a outras formas de defesa de sua cultura e de seu saber-fazer. Nesses episódios, as dissensões se estruturavam por meio de determinações internas relacionadas à maneira de ser dessa sociedade Tupi. São determinações estruturais e conduziram estratégias de sobrevivência e resistência frente ao longo tempo de contato com a sociedade ocidental.

Esses impasses tornaram perceptíveis os sobreamentos das disputas clânicas entre os Mawé, estrutura presente na sua organização social e política e indicada em autoatribuição do clã Sateré (Lagarta de Fogo) – como clã fundador e legislador da sociedade –, fato que, em si, prescreve marcas de estratificações e domínios de poder internos aos Sateré-Mawé (LORENZ, 1992).

Uggé (1993) exemplifica essa determinação mítica da estrutura social na narração do mito do Gavião Real, que expõe a origem da estrutura social, sua formação, a consistência, o poder, a força e habilidade dos antepassados. Essa ave é considerada um ancestral importante na cultura indígena. Os Mawé estruturam-se em clãs – os Ywania – e há uma hierarquia entre eles, onde o clã Sateré (Lagarta de Fogo) sobrepuja-se aos demais, uma vez que tradicionalmente indica os bons tuxauas.

É justamente essa supremacia política do clã Sateré que começa a se erodir lentamente. Ela está preconizada no interior das lutas internas que são silenciadas, embora mencionadas de forma

subliminar nas conversas com algumas lideranças. E, algumas vezes, nos relatos proféticos, outras vezes, em situação prática, em contexto dramático de luta.

Os clãs estão presentes na cosmologia e são narrados no mito Saray potairia, tendo sido identificados os seguintes clãs: *Sateré* (Lagarta de Fogo), *Waranã* (Guaraná), *Ywaçai* (Açaí), *Akuri* (Cotia), *Awkuy* (Guariba), *As'ho* (Tatu), *Iagaretê* (Onça), *Piriwato* (Rato Grande), *Akyi* (Morcego), *Mói* (Cobra), *Hwi* (Gavião), *Nhampo* (Pássaro do Mato), *Uruba* (Urubu) e *Nhap* (Caba), observando-se que geralmente os *Paini* (Pajés) são do clã *Mói* (Cobra).

Essas inscrições clânicas vinculam-se à origem da memória cultural desses grupos étnicos, que consta na fenomenologia religiosa de formas totêmicas, que é parte da morfologia social estudada preliminarmente, entre outros, por Mauss e Durkheim, no século XIX. Tais formas totêmicas se constituem de símbolos que reúnem características vegetais ou animais e até minerais. Por mais que essa representação, anímica ou antropomórfica, não seja estreitamente religiosa, ela assume a função emblemática de identificação, pertencimento, interdição, amálgama que sustenta elos de solidariedade coletiva, afinidades ou não.

El parentesco patrilineal define la posición en el sistema de clanes. Las personas pertenecen al clan de su padre, del padre de su padre, y por pertenecer al clan, pertenecen al grupo Sateré-Mawé. Los que son hijos de madre Sateré-Mawé y padre no-Sateré son considerados Sateré asiag, mestizos, por contraste con los Sateré sesse, puros o verdaderos. La relación de pertenencia al grupo se da por la descendencia, mas existen otra forma de incorporación, por el casamiento con las mujeres Sateré-Mawé. En estos casos, los hijos de estas mujeres son considerados Sateré asiag, o impuros, y esa condición de mestizo se transmite de generación en generación (ALVAREZ, 2011, p. 234).

Cada bicho, cada planta contida na estrutura sociocultural dos Sateré-Mawé é marca de identificação, particularidade e baliza os entrecruzamentos e enfrentamentos silenciosos, estruturalmente

regulados pela cultura. Configura uma espécie de “subterritorialidade”, articulada e legislada pelo clã Lagarta de Fogo que, subliminarmente, agrupa todos os demais a partir das prescrições mitológicas, embora atualmente se incluam outras interferências religiosas e políticas.

É uma dimensão pontuada por disputas, sangrentas ou não, e constituem marcas de força e poder, efeitos da repartição do grupo, simbolizada em relações simbióticas ou anímicas entre animais e plantas. Em todos os momentos rituais, as narrativas dos diversos mitos e lendas Sateré-Mawé são reanimadas por meio de recitações e encenações, em que se narra a luta entre seres da natureza, todos prenhes de encantamentos, e os inimigos. Assim, pedras, bichos e plantas acabam por se transformar em homens e, inversamente, homens viram pedras, bichos e plantas.

Em uma versão da narrativa apresentada por Uggé (1993), os *Murikaria* explicitamente cortam a barriga da mulher morta e retiram o feto da filha da Onça. A partir do estômago da criança, eles fazem um grande *beiju* (bolo de mandioca) e dividem-no em pedaços. Dos mamilos da criança eles fazem uma fruta chamada *mutu ha* e, depois, eles enterram todas as partes do corpo (KAPFHAMMER, 2009).

Ao chamar a onça *hamu nokap*, “sogro/inimigo”, *Hate ywakup* enfatiza a violência potencial que subjaz nas relações de aliança entre indígenas da Amazônia. Na mitologia Sateré-Mawé, a escalção de conflitos entre afins muitas vezes prepara o terreno para o desencadeamento das forças criativas que dão origem a plantas que hoje sustentam a vida (WRIGHT; KAPFHAMMER; WIJK, 2012, p. 421).

Viveiros de Castro (1992) reconhece na lenda do Gavião Real a luta deste contra os parentes da mãe que era do *Ywania* (Clã dos Peixes), dos animais da água. No mito do guaraná, são os irmãos da mãe que matam a personagem que se transformará na planta de guaraná. Como em outros grupos amazônicos, a relação de afinidade, projetada sob o plano da cosmologia, apresenta os parentes por afinidade como inimigos.

A narrativa do mito do Gavião Real representa, assim, para os Sateré-Mawé, a ordem fundante de toda sua estrutura social, o poder, a força e a habilidade de seus antepassados. Esta ave é considerada como um equivalente da flecha, que é um artefato cultural indispensável, seja para as disputas, seja para a caça, seja para a guerra.

Na luta contra a empresa petrolífera francesa, intensificaram-se as divisões internas entre as lideranças consideradas tradicionais – também conduzidas por determinações clônicas, religiosas e políticas, expressando, assim, os entrecruzamentos entre elas.

Uma recorrência à atuação de indígenas Sateré-Mawé na revolta conhecida como Cabanagem, que se alastrou de 1835 até 1837, da cidade de Belém, no Pará, até o Rio Negro, no Amazonas. Esse movimento coligou negros, indígenas e mestiços frente à opressão e escravidão por parte dos grandes proprietários de terra e de gado e pelo Governo Central. Entre os Mawés, é lembrado o índio Crispim Leão que, no Andirá, destruiu e queimou as casas dos brancos, morrendo em combate.

Uggé (1993) descreve que, frente aos soldados do Governo Central, vários cabanos fugiram para área indígena dos Maués até o fim do conflito, fato que, segundo a historiografia oficial, se deu em 1840, com o episódio do juramento à Constituição do Império Central por parte dos revoltosos. No entanto, destacamos o caráter ambíguo dos registros históricos documentais e da produção historiográfica, principalmente em relação às alianças da proposta nativista. Pinheiro (1999) observa que uma proposta de reabilitação integral da Cabanagem de forma alguma deve ser associada à intenção de abrir espaço para a incorporação efusiva de mais um, dois, ou dez “heróis populares”.

O evento da Cabanagem e sua produção de heróis étnicos possibilita um contraponto ao acontecimento em que Mecias Sateré disputou uma eleição municipal, em 2004, para a Prefeitura de Barreirinha/AM, pelo Partido dos Trabalhadores, o PT. Esse candidato utilizou habilmente do “voto étnico”, como chamado, numa reação coletiva supostamente capaz de aglutinar indígenas, caboclos e ribeirinhos.

Esse fato produziu uma inversão relacionada ao jogo costumeiro dos partidos políticos, em que os partidos locais, autointitulados de “esquerda”, passaram, então, a investir estrategicamente, cooptando candidatos indígenas, sobretudo pelo número expressivo de votos que poderiam conseguir por meio desse “apelo” étnico, regional ou nativista; já que boa parte da população votante da região das cidades de Barreirinha, Parintins e Maués pertence aos Sateré-Mawé. Sendo que, mesmo os que não mais se consideram indígenas, reconhecem suas ascendências imediatas.

Em contraponto ao movimento da Cabanagem, existem relatos de que após este episódio os Sateré-Mawé intensificaram a ocupação de seu território e, conseqüentemente, outras lideranças foram se formando e abrindo espaço até mesmo para o comando de líderes oriundos de outros clãs ou etnias – como a ascensão do Tuxaua Caetano, da etnia Munduruku, historicamente inimiga dos Sateré-Mawé.

Apesar de esse Tuxaua ter sido escolhido pela sua inteligência, houve resistências em relação ao não reconhecimento por parte de alguns, que acabaram por abandonar a comunidade chefiada por ele, o Araticum, fato este que formou outra comunidade, chamada Araticum Novo. O Tuxaua Caetano foi empossado com a morte do Tuxaua Manuel Cujubim que, segundo as narrativas coletadas, criou o Tuxaua Caetano (UGGÊ, 1993). Ainda em relação ao episódio da Cabanagem, essa releitura está presente nos trabalhos de Luís Balkar Pinheiro (1999), conforme aparece na citação a seguir:

Mesmo que não se deva esquematizar em demasia um movimento que apresentou em suas práticas de rebeldia uma gama diversificada de imbricações, intersecções e antagonismos, é possível sustentar que cabanos brancos e não-brancos (e aqui o critério étnico é retomado apenas como indicativo de padrões de vida diferenciados), só ocasionalmente estiveram juntos na mesma luta, já que toda carga de uma estrutura verticalmente hierarquizada, colocando-os em polos opostos na sociedade, impedia a aproximação de demandas que, de resto, tinham pouca coisa em comum (PINHEIRO, 1999, p. 240).

Faz-se notar que, além de interferências clônicas, algumas interferências religiosas estavam presentes no contexto de luta contra a construção da estrada e a invasão da companhia petrolífera francesa. Algumas interferências religiosas aqui exemplificadas nas divergências entre o Tuxaua Manoelzinho, convertido juntamente com sua família à religião adventista.

Como o Tuxaua Emílio se recusava a deixar o catolicismo, foi acentuando-se a disputa e o rompimento entre eles, cujas raízes estavam na disputa pela liderança política. Em outra ponta, insurgia-se o Capitão Dico Sateré que, embora já tivesse demonstrado sua capacidade de liderança em várias ocasiões, no sentido de articular diálogos com instâncias externas aos Sateré-Mawé, não estava ligado aos adventistas e não pertencia ao clã Sateré (LORENZ, 1992).

Por tal circunstância, a legitimidade de sua liderança foi contestada, principalmente pela família de Manoelzinho e todos anteriormente ligados ao Capitão destituído do Andirá, por ocasião da luta contra a *Elf-Aquitaine*. Ao mesmo tempo, a família do Tuxaua Manoelzinho, por meio do Capitão Aristides, seu neto, se aproximava cada vez mais do chefe do posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), dele recebendo favores financeiros. Esquemáticamente, as etapas de mobilização podem ser desenvolvidas da seguinte forma: primeiramente ela concentra-se em torno de uma liderança sobressaída no evento da luta contra a construção da estrada, o Tuxaua Emílio (LORENZ, 1992).

A mobilização do Capitão Dico foi fundamental para que esse movimento pudesse chegar à sociedade dos brancos, pois viveu e trabalhou em Manaus/AM por um longo período. Além disso, apresentava grande habilidade nos discursos em língua portuguesa, características que o qualificavam e lhe davam acesso às esferas oficiais e não oficiais. Com a mediação da CTI, Dico teve uma participação logística estratégica que projetou o caso da *Elf-Aquitaine* em dimensões nacionais e internacionais.

Diante dessas conexões, Dico transformou-se numa liderança carismática e passou a representar os indígenas contra o Estado,

a exploração transnacional e a devastação ecológica. Por tal fato, recebeu o grau de Capitão do Conselho de Tuxauas, com a missão de representar o povo Sateré-Mawé em suas reclamações junto à companhia francesa (ALVAREZ, 2004). Posteriormente, Dico tentou entrar na vida política como candidato a deputado estadual, mas não conseguiu se eleger, tendo sido nomeado chefe de posto pela FUNAI do Andirá – o funcionamento de sua representação sendo no município de Barreirinha/AM.

No auge da luta contra a *Elf-Aquitaine*, em 19 de abril de 1983, data em que se comemora o Dia do Índio, o chefe do Posto do Marau, Walmir Torres, promoveu uma comemoração estratégica, com o objetivo de desqualificar a luta contra a *Elf-Aquitaine*. Foi então que Walmir Torres convidou para um encontro os tuxauas dos rios Marau, Manjuru e Miriti, distribuindo estrategicamente objetos, máquinas, equipamentos, além de proferir um violento discurso com a finalidade de convencer os Sateré-Mawé de que Dico era ladrão e mentiroso.

Este acontecimento produziu tensões entre lideranças Sateré-Mawé, especialmente pelos rumores disseminados pela FUNAI de que a luta empreendida por dois Tuxauas e o Capitão Dico contra a *Elf-Aquitaine* destinava-se apenas a subtrair o dinheiro referente à indenização daquela empresa (LORENZ, 1992). O Tuxaua Manoelzinho e sua família optaram por aderir ao órgão oficial e trabalhar junto com o chefe do posto, apesar de este ter movido uma pesada campanha de difamação ao Tuxaua Emílio e ao Capitão Dico e de se manter contra a luta dos Sateré-Mawé pela indenização da empresa francesa.

Nessa mesma época (1980), e por esse território estar situado entre os garimpos dos rios Amanã e Parauari, no Amazonas, e de Itaituba, no rio Tapajós, no Pará, esses indígenas estavam constantemente em atrito por conta da ambição de garimpeiros que ultrapassavam os limites territoriais em busca de ouro, além de posseiros no rio Urupadi. Diante desse fato, em outubro de 1985, o Tuxaua Carmindo, da aldeia de São José do Rio Marau, convocou uma reunião emergencial com tuxauas de todas as aldeias ao longo desse rio. Essa reunião aconteceu na casa do Tuxaua Geral do Marau, Emílio,

também atemorizado com a proporção dessas invasões, sobretudo a invasão de Niterói, localizada à margem esquerda do rio Urupadi, bem atrás da aldeia do Tuxaua Carmindo.

Contingentes humanos vindos de diversas regiões do Brasil, principalmente da região Nordeste, chegavam de forma lenta, mas contínua, às proximidades da área indígena e, às vezes, ultrapassavam os limites territoriais como uma ameaça predatória, pois não reconheciam limites. Com isso, comprometiam as atividades de caça, pesca e da coleta, interferiam nas práticas e na subsistência dos Sateré-Mawé localizados na área do Marau (LORENZ, 1992). Na ocasião, foram feitos alguns pedidos de retirada e controle às autoridades por parte das lideranças do Marau, mas houve pouco interesse daquelas.

Inversamente à atitude passiva dos órgãos oficiais, o Tuxaua Carmindo exigiu medidas concretas junto à FUNAI, à imprensa e à sociedade civil, invocando referências ao passado ancestral de guerra e lutas em todos os discursos proferidos contra essas invasões, ligando-as aos processos presentes. Naquele momento, esses discursos funcionavam como narrativas de exortação ao “começo”, momento primordial em que se formaram os princípios da cultura Sateré-Mawé e que é preciso preservar como o mais valioso dos bens. Operava-se ali a eloquência do discurso fundador.

Simbolicamente nesse instante capital, os dois recitantes representam todos os membros do grupo, inclusive os mortos. Assim, em todas as reuniões relacionadas a esses episódios, o narrador selecionou os fatos passados que lhes eram pertinentes para atualizar a discussão da problemática atual, articulando-os em seu discurso cerimonial numa ordem que nem sempre era diacrônica, mas que julgava mais eficaz para obter uma estratégia capaz de encaminhar e solucionar a questão levantada (LORENZ, 1992, p. 72).

Tais processos envolveram estratégias e alianças políticas internas dos Sateré-Mawé, sobretudo das lideranças consideradas tradicionais, nos permitindo também encontrar marcas de afastamento, crises e rupturas.

Almeida (2008) sugere desconsiderarmos a costumeira divisão terra/território, por ser problemática em relação ao seu alcance. O importante, segundo ele, é observarmos as vantagens teóricas de se pensar o ecossistema a partir de um processo de territorialização, pois tal categoria envolve o sujeito da ação, implicando uma construção social. Essa orientação propõe os processos de territorialização indígena da Amazônia para além da simples imaginação de sujeitos da ação ambiental, simplesmente como guardiões da floresta ou, noutra visão, com pretensão de racionalidade, como fazendeiros ambientais ou, ainda, como jardineiros ambientais. Uma alteração evidente está na forte articulação entre o conhecimento científico (produzido por intelectuais que intervêm na luta política, com seus critérios de competência e saber acadêmicos) e os movimentos sociais, articulação que não pode ser mais facilmente quebrada.

O mesmo autor (2008) propõe a existência de uma nova divisão política do trabalho face à questão socioambiental, combinando ciência e disciplinas militantes na acumulação de um capital de conhecimentos. Nessa compreensão, qualquer proposta alternativa de desenvolvimento local sustentável passa por este saber acumulado, pela forma de agregação de valor dele derivadas e por um novo gerenciamento nas associações e cooperativas agroextrativistas, que incorpora fatores étnicos, de identidade, de gênero e de ênfase no entendimento dos sujeitos da ação.

A análise da territorialidade implica uma multiplicidade de expressões, fato que produz um amplo leque tipológico de territórios com suas respectivas particularidades socioculturais. Assim, Little (2002) observa que a análise antropológica da territorialidade necessita de abordagens etnográficas que reconheçam as especificidades dos territórios e das sociedades indígenas.

Com o objetivo de compreender a relação particular dos Sateré-Mawé com seu respectivo território, esse conceito foi utilizado como marca de saberes ambientais, ideologias, identidades e conhecimentos coletivamente criados e historicamente situados que um grupo social utiliza para estabelecer e manter ativamente o seu território. A marca territorial de um grupo inclui seu regime de propriedade, os

vínculos afetivos que mantêm com o território por meio da história da ocupação e da memória.

A análise antropológica da territorialidade requer uma abordagem etnográfica para explicação das formas específicas da diversidade de territórios. Para entendermos a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, fazemos uso do conceito de cosmografia (LITTLE, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades (coletivamente criados e historicamente situados) que uma determinada sociedade utiliza para estabelecer e manter seu território. Nessa orientação, o território grupal está ligado à história cultural, na qual cada sítio de aldeia está historicamente vinculado a seus habitantes, de modo que o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos desses grupos étnicos, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais.

O entendimento leva em conta a maneira específica como cada grupo constrói sua memória coletiva e depende da história de migrações que os Sateré realizaram no passado. Torna-se importante observar que a memória espacial nem sempre se refere a um lugar primordial de origem do coletivo étnico e pode modificar-se para atender a novas circunstâncias e movimentos. Frente a determinadas pressões, os povos tradicionais se sentiram obrigados a elaborar novas estratégias territoriais para defender suas áreas. Isto, por sua vez, deu lugar à atual onda de reterritorializações em curso.

O ARRANJO MÍTICO DA TERRITORIALIDADE

Dentro desse arranjo mitológico, a territorialidade dos Sateré-Mawé era estabelecida por orientação de estados de guerra ou paz e comungava experiências por mediação a partir de estruturas clânicas e cosmopolíticas. Porém, a partir de alterações implicadas pela Coroa Portuguesa, que manipulou pelas armas a inserção, na narrativa original, de invenções de subserviência para os indígenas

relacionadas ao rei de Portugal, foi forçada a criação da figura de um chefe imediato.³

A historicidade modificada, que impactou etnias contactadas desde a invasão colonizadora que partiu da costa brasileira até à Amazônia profunda, foi incrustada ao mito original e passou a se relacionar ao período em que o primeiro Imperador da empresa colonizadora, Dom Pedro II, iniciou empreitada de espoliações na Amazônia. O mito, assim, foi reestratificado e a etnia induzida a seguir as noções e significações brancas de mundo e aqui está dada na narrativa seguinte.

Na reestruturação do mito, os Sateré-Mawé foram impelidos a ir até a margem dos rios da região e contemplar possíveis locais de onde partiriam a Portugal, como lânguidos e respeitosos súditos do rei, em navios ancorados no porto. Era o ensaio de um sonho de futuro, por vezes repetido, que acabava por gerar aspecto de narrativa mítica a esse acontecimento. Antes do embarque nos navios atracados, os aspirantes a “indígenas viajantes” acabaram se distraíndo com a coleta de frutas maduras e esquecendo-se do tempo, perdendo a embarcação que os levaria à liberdade, física e moral, identificada a partir da moradia almejada pelos bons: a terra sem males (TEIXEIRA, 2005).

Na narrativa, consta que o Imperador deixou os Sateré-Mawé e levou consigo apenas dois sapos que se tornaram ancestrais de negros e brancos, excluindo-se, obviamente, a própria pessoa do índio. Aos Sateré-Mawé restava apenas a promessa, por parte de Dom Pedro II, de seu retorno à Amazônia, em um dia qualquer no futuro e, com ele, muitas mercadorias do velho mundo seriam trazidas aos nativos.



3 “Sabe-se que com o declínio de suas conquistas no Oriente, Portugal determinou a abertura da Amazônia como o seu celeiro provedor de espécies de valor comercial. Confiou a instalação, ao longo do Amazonas, de aldeamentos indígenas atraídos ou ‘resgatados’ dos altos rios, com o objetivo de sua cristianização e exploração como mão de obra para extração das famosas drogas do sertão, atento, então, às oportunidades da natureza conforme as várias descrições feitas pelos religiosos” (FIGUEROA, 2016, p. 67).

Figueroa (2016) reconhece algo do modelo de realeza do Imperador impregnado na atitude dos tuxauas, das lideranças locais tradicionais, com apoio do guaraná. Segundo a autora, esta atitude fora descrita por Lorenz (1992) por ocasião das reuniões ou convocações feitas pelos Sateré-Mawé para combinar estratégias políticas ou relacionadas ao trabalho coletivo denominado *puxirum*.

Em sua maioria, essas reuniões acontecem na frente da casa do tuxaua que, disposto de sua autoridade, inicia o trajeto circular da cuia entre todos, para que bebam em pequenos goles sem deixar o líquido esgotar-se – para que retorne às mãos do tuxaua –, como se operasse a confirmação de poder circular reforçado com orientações reconhecidas por todos como “boas palavras”. Simbolicamente, para completar essa sequência, eles gritam: “olha o rabo!” – frase que funciona como uma espécie de advertência para que os presentes estejam atentos ao último gole do tuxaua: “o guaraná assim compartilhado em uma espécie de consagração, que opera como poderosa força de coesão coletiva, sendo coibidos, explicitamente, ruídos, expressões que possam induzir à separatividade e desarmonia” (FIGUEROA, 2016, p. 65).

Está contextualizada aqui a proposta de recomposição do mito do *Nusoken* por meio da figura do Imperador europeu, e trazendo-a para a contemporaneidade, o reinado português do passado configura-se enquanto mestre de todas as *commodities* agroindustriais do presente; ordenador de desmatamentos e invasões às terras; espoliador de culturas e línguas indígenas.

Os Sateré-Mawé hoje são interpelados pela promessa longínqua, traduzida em um mercado que expropria naturalidades e ambientes em troca de mercadorias *in natura*, que possam ser negociadas para suprir desejos publicitários do capital. Esse ponto de vista é uma reelaboração e naturalização da violenta experiência histórica de uma colonização marcada por um modelo extrativista potencialmente agressivo, além do assistencialismo comprometido e fragilizado em seu caráter e fundamento político.

Duas experiências negativas traduzidas ideologicamente nas versões que atribuem aos indígenas uma postura passiva, fato que não

encontra correspondência na história crítica, mas, contrariamente, os contrapõem em função da invasão de suas territorialidades com valores míticos pertencentes à etnia. Invasões concernentes a dinâmicas da *mitopráxis* (KAPFHAMMER, 2004).

A mitopráxis de que se fala constitui-se enquanto um conjunto de complexidades criadas a partir de metáforas de histórias tradicionais míticas, as quais se emolduram em função de sistemas organizadores do presente nos termos de algum passado, embora esse passado já esteja organizado pelo presente (KAPFHAMMER, 2004). Nesse sentido, mitos são compreendidos como gêneros que lidam com distribuições desiguais de bens socioculturais entre indígenas e brancos, e, por isso, controversos.

A narrativa mítica do *Nusoken*, pelo suposto, apresenta processos iniciais de formação do povo Sateré-Mawé, os quais foram seguidos de migrações em decorrência de uma praga de insetos nesse lugar mítico. Segundo a narrativa, no passado, o Imperador decidiu guiar o povo para fora do ambiente original em busca de reterritorializações abrandadas da vida. Nessa tarefa, o Rei Português pediu que o povo esperasse à beira de rios e, na marcha, em meio à floresta, os Sateré-Mawé chegaram a um lugar onde havia palmeiras bonitas cheias de frutas saborosas.

Ao se demorarem ali, para tirar proveito da fartura, conseqüentemente, não mais encontraram o caminho indicado pelo Imperador, por meio do qual eles seriam levados rumo à libertação da alma aprisionada. Sapos que os acompanhavam na empreitada conseguiram seguir e entrar na embarcação: um deles tornou-se o Branco, futuro dono de todas as máquinas, fábricas e ferramentas; o outro se tornou o ancestral dos Negros, empregado como cozinheiro e serviçal no barco da realeza.

Na viagem, supostamente o Imperador prometeu aos Sateré-Mawé que se lembraria deles e, sempre que possível, os mandaria bens materiais, mas impeliu castigos aos indígenas por terem perdido a condução por causa de irresponsabilidades. Assim, ficaram distantes da propagada modernidade, que já começava a dar seus sinais.

Kapfhammer (2004; 2012) considera que o mito do *Nusoken* reelabora a experiência histórica do regime tutelar, mas, sobretudo, da instalação contextual e profunda de um hábito de assistencialismo. Na atualidade, os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas reterritorializaram-se após conflitos, guerras, polêmicas e contradições, mas o hábito assumiu não só importância intrínseca como valor mágico, de direcionamento e escolha moral, para o bem e para o mal dos nativos.

Em relação a essa escolha, atualmente, lideranças políticas do Baixo Amazonas, ao pleitearem direitos de exploração de recursos naturais, assemelham-se a agentes jurídicos do Imperador português, que doou territorialidades. Embora seja direito assegurado pela Constituição de 1988, as práticas assistencialistas, que atualmente tomam contingentes étnicos como coletivos numéricos, em algumas situações, são capazes de decidir eleições, sobretudo nas esferas municipais – o povo Sateré-Mawé do Baixo Amazonas tende a tornar-se alvo predestinado às negociações em função de dimensões ideológicas arbitrárias.

O Estado, como entidade observável e racionalmente superposta, dada a territorialidade das ações interpostas, inclui votos étnicos como possibilidade para avançar nas esferas governamentais. Entre elas, existem situações em que os recursos destinados à garantia de determinados direitos sociais são instrumentalizados – quando não são criados com essa função, todavia, tornam-se combustíveis para essa engrenagem política. Por exemplo, são as aposentadorias compulsórias formidáveis ajudas de custo, salários-extras, pensões vitalícias, empréstimos pessoais, entre demais, e que são parte de seus direitos sociais.

Em determinado período, auxílios estatais representam até 80% da receita anual familiar indígena, com média de flutuação, no território Sateré-Mawé, de 15% para menos ou mais, competindo com rendimentos de projetos envolvendo extração de guaraná, os quais geram até 20% da renda familiar. Uma presumível situação de dependência que pode alterar o “fazer” dos Mawé em diversas escalas, com impactos nas perspectivas cosmológicas da etnia – dentro do âmbito de interpretações específicas do mito do passado.

Entre as lideranças que coordenam o projeto em estudo, foi possível perceber que há um entendimento partilhado de que os Sateré-Mawé devem se desvencilhar de políticas de cunho assistencialista que dificultam a luta destes por reconhecimento. Embora as reconheçam como parte de um direito constitucional adquirido, elas não propõem ou legitimam a ação autônoma dos Sateré-Mawé, seja ela econômica ou política.

A educação intercultural surge para romper as amarras ideológicas do sistema, conforme experiências anteriores, tal como o exemplo da implantação da metodologia do Piraiawara, que tem como objetivo a formação de educadores para atuarem nas regiões indígenas do município de Barreirinha. A meta principal deste projeto é garantir aos povos indígenas uma educação diferenciada, específica, intercultural, bilíngue, de qualidade e que responda aos anseios do grupo. Os Sateré partilham a ideia de que seja necessária a formação de professores indígenas, voltados à realidade deles. Eles não pretendem que os vejam como “oprimidos” e “incapazes” de criar sistemas alternativos tal como as proposições contidas no Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé.

A perda territorial, portanto, implicou fragmentação de identidades. Ao serem desconectados do ambiente e de seus símbolos, reposicionaram projeções culturais de identidade. Nessa situação, dimensões psicofísicas da vida podem ser desarticuladas, enfraquecendo a unidade consanguínea e tornando desequilibradas as relações que coletividades estabelecem ante seus territórios (ALBERT, 1995).

Circunstâncias políticas, a bem dos casos, obrigam povos saídos compulsoriamente de territórios originais a confrontar-se com complexos processos de reorganização social, que Pacheco de Oliveira (1983) define como readaptações de ordem cultural. No caso do Baixo Amazonas/AM, tratou-se propriamente de movimento por meio do qual as comunidades indígenas vieram a se transformar em sociedades organizadas – em razão de mitologias com definições via identidades espirituais. Instituem-se, assim, mecanismos de tomada de decisão mediante lógicas cósmicas de relacionamento com o mundo.

São essas afinidades, bem como os vínculos afetivos e históricos, porventura existentes entre membros da unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), que foram retrabalhadas pelas próprias pessoas em contextos não-determinados, em contraste com processos de reorganização de amplas proporções. Tais contrastes foram intensificados quando investidores mato-grossenses passaram a adquirir parte do estoque de guaraná dos Sateré-Mawé, já em períodos do século XIX, numa clara ação comercial de cunho concorrente, embora o cultivo e uso da planta também fosse comum aos vizinhos Munduruku, Apiacá, Mura e Cauaiua-Parintintim, direcionada à atitude comercial dos mato-grossenses.

Ocorria que tais etnias vizinhas eram inimigas dos Sateré-Mawé e, talvez, os compradores soubessem de parte das complexidades interétnicas. Era algo que chegava a ser beligerante e marcado por traços formativos e simbólicos, além de impulsionado por territorialidades de cunho espiritual e referentes à ideia de criação do mundo por entidades demiurgas. O guaraná, portanto, como elemento identificador e aferidor de unidade ou marca capaz de diferenciar o povo Sateré-Mawé, era foco da disputa, mas não a encerrava. O tempo mítico, com referência a horizontes tradicionais, expressava-se em multivocalidades. E, de igual maneira, as narrativas envolviam simbolismo referente a enfrentamentos de clãs por meio de uma mitopoética da guerra.

Assim, na estrutura mítica dos Sateré-Mawé, o guaraná inscreve-se em uma mitopoética inscrita e escrita nos relatos e recitações que fazem parte de rituais indígenas, sobretudo rituais animados pela memória guerreira da etnia, os quais se mostram em vários aspectos da cultura material e espiritual. À guerra é feita referência seguindo-se o tempo mítico como horizonte tradicional Tupi. Sobre o tema, em Alvarez (2004) e Wolfgang Kapfhammer (2004), é possível encontrar vigorosa interpretação fundamentada pelo tempo prolongado de vivência entre os Sateré-Mawé, embora os autores apresentem objetivos e marcos teóricos diferenciados. A riqueza interpretativa se dá porque optam pela compreensão das interferências ou alterações do universo mítico da comunidade tribal potencializadas pela ação de religiosidade de matriz ameríndia.

A mitopoética da guerra dos Sateré-Mawé, por outros vieses de observação, ressalta lugares estratégicos para o enfrentamento a *ywanias* (clãs). Por essa determinação, a religiosidade se dilui em parte frente às imposições de combate. É um conjunto de narrativas que descreve, em tom de cânticos rimados, construções relacionadas a rivalidades e parcerias da etnia em função da terra e das simbologias disputadas. Além de versarem sobre clãs inimigos, dentre os quais os Meiru, antropófagos que bebiam o sangue de vítimas, os cânticos poéticos narram estratégias empregadas contra rivais identificados por Figueroa (1998) a partir de marcas ou heranças Tupis propiciadas por migrações.

As heranças são: a) distribuição tripartite ou vertical do cosmos com o humano ocupando posição central; b) humanidade como critério de intermediação de ações de separação do bem e do mal; e c) passagem do modelo cosmocêntrico para o terreno. Sendo importante mencionar que, em determinadas explicações, houve uma dissociação entre mito e poesia, e logo, encontrou-se uma incompatibilidade léxica e semântica. Porém este divórcio lexicológico entre mito e poesia deve ser revisto pelo antropólogo, porque – através de Littré – está situado sociológica e historicamente. [...] a separação do mito e da poesia coincide com a grande segregação da arte, nas capelas da arte pela arte do fim do século passado e coincide, igualmente, com a desafecção paralela de todos os mitos do Ocidente em benefício do dogma totalitário do “progresso técnico” (DURAND, 1996, p. 46).

Os suportes se relacionam a movimentos migratórios paralelos à estrutura simbólica Tupi. São fluxos de gente estratificados, os quais se recombina frente a alterações das intenções dos povos em sair do lugar de origem por força de eventos de ordem natural ou com referência às intencionalidades particulares.

Encontram-se interpretações fundamentadas pelo tempo de vivência dos Sateré-Mawé, conforme ações tomadas em fluxos migratórios. São sugeridas inferências sobre universos míticos

potencializados em função da migração correlacionados à ação de igrejas neopentecostais. As sinalizações estão mediadas por processos de inversão ou reposicionamento de traços de passados beligerantes, segundo memórias inscritas em um dos lados da clave cerimonial do Porantim.

Na memória relativa à territorialidade espiritual da etnia, presume-se ocultamento de referências importantes acerca de estruturas de poder simbólico, as quais foram deslocadas para planos de inferioridade. Especificamente, lideranças mágico-religiosas de pajés estão inseridas nessa realidade incongruente, ou incompatível, e, hoje, o desinteresse entre novas gerações quanto à descrição assumida por agentes da pajelança são manifestas, apesar do xamanismo continuar a ser incluído com incisivas controvérsias no contexto urbano de transformações socioculturais.

A análise que Kapfhammer (2004) faz das transformações em processo entre os Sateré-Mawé, da área indígena Andirá-Marau/AM, representa recorrência a movimentos de reforma religiosa protestante, enquanto ações de incentivo às mudanças socioculturais que impactam primordialmente o xamanismo e as territorialidades míticas ancestrais. As mudanças resultam de críticas que indígenas do segmento religioso neopentecostal fazem ao fato de pajés identificarem doenças como resultados de ações mediúnicas e, ao fazerem diagnósticos, apontam coisas ou pessoas como causas do mal. São culpabilidades atribuídas que tendem a gerar desejos de vingança e violência entre parentes.

O descrito é singularizado em extenso texto de Kapfhammer (2012), no qual o Tuxaua Sewu Mikilis, de Vila Nova, Alto Rio Andirá, um promotor da fé cristã ocidental entre os Sateré-Mawé, relata história recente da etnia partindo de reestruturação mitológica concernente à sequência de eventos formadores dos parentescos. Sewu Mikilis descreve uma época primordial de selvageria e matanças, provocadas pelo surgimento mítico de diversas ordens clânicas dos indígenas do Baixo Amazonas.

Depois, seguiu-se a fase amansadora, de incorporação da mercadoria dos brancos à vida social da etnia, juntamente com a chegada de missionários cristãos, o que gerou crises estruturais de saberes por conta de modificações no mito fundador dos Sateré-Mawé. Uma fase considerada amansadora e retratada como uma época na qual a terminologia mercantil e fazeres relacionados às finanças de brancos e ideologias de poder capitalista passaram a integrar realidades étnicas e compor intencionalidades.

Não significa dizer que a introdução do guaraná fez declinar tradições indígenas em associação direta. É cauteloso pensar que ocorreram reposicionamentos de atitudes coletivas face às realidades contemporâneas complexas. Nessa etapa, foram postas em evidência diferenciações entre cenários polêmicos de integração territorial e cosmologias operantes.

Foi notória a passagem da sociedade Sateré-Mawé do “cru para o cozido” (LÉVI-STRAUSS, 1973), em evidente construção constituída em função de embates entre passado e presente da etnia. A situação, em contextos históricos de abrangência para ideias referentes às territorialidades míticas, para os Sateré-Mawé, é oriunda de questões que abordam não apenas parentesco e estruturas clânicas, mas também xamanismo e ancestralidade.

Atualmente, interferências relacionadas às externalidades brancas, higienistas – incluídas como modernidades alternativas estão a instituir junto aos nativos o que se pode denominar de lógica periférica da sociedade ocidental, em que valorações sobre materialidades e hierarquias posicionais concorrem fortemente com tradicionalismos. Essa concorrência, em si mesma, crê-se, não tenderia a representar problemas, salvo se profundidades étnicas se mantivessem posicionadas condizentes a imaginários ancestrais intrínsecos e não passassem a ser reestratificadas segundo vieses comerciais, ancorados em competição por status e dinheiro, em si mesmos dualistas, que engendram incentivos às práticas de intolerância sociocultural.

Entretanto, é impossível pleitear essa possibilidade, posta à irrealidade e inviabilidade dela. Existem “verdades interessadas” de indígenas e de brancos, que concorrem no diálogo do saber interétnico. É uma multiplicidade de orientações polêmicas com efeitos opostos, os quais impactam territorialidades e forçam escolhas entre dualidades positivas e negativas, concretizadas em figuras do bem e do mal. O que é bem ou mal não está descrito em função de pretenso poder de mercado de brancos sobre indígenas. O que ocorre são consequências referentes à consideração da natureza enquanto mercadoria e à promoção de sistemas de exploração em áreas amazônicas e sobre pessoas da Amazônia.

São consequências que fazem da realidade um meio instrumental para fins desenvolvimentistas, e são ações alardeadas desde épocas da colonização e ainda mais no presente, pelo regime militar e por agentes de grandes projetos de investimento (GPIs), que modificam territórios e saberes étnicos. Atualmente, são argumentos orientados para a viabilização de rodovias, termoelétricas, hidrelétricas, pastagens, agroproduções, grilagens e retirada de madeira, entre outras atividades desde sempre embasadas na urgência à integração e urbanização de ambientes caracterizados erroneamente como laboratório experimental multi-teste, celeiro produtivo, enfim, éden, espaço atrasado e figurativo, vazio demográfico pronto a ser explorado – como ocorre em casos de terras indígenas amazônicas.

São experiências de intolerância, violação de direitos coletivos e reterritorialização compulsiva de povos étnicos após a saída de suas terras imemoriais, mediante dinâmicas contingenciais e desumanizadas, as quais estão potencializando conflitos já postos historicamente, há décadas, referentes a interesses de sociedades urbanas propulsores de insalubridades, galgados em planos políticos e intenções de megaempresas contra povos tradicionais no território amazônico. Essa afirmação presumida acerca de recentes marcas reorientadas de territorialidades míticas dos Sateré-Mawé do Baixo Amazonas aponta para afrontes à complexidade histórica e formativa do povo.

Assim, se “[...] a ideia de equidade não se refere à valorização monetária ou à equivalência das necessidades, mas se coloca em pauta o reconhecimento de significados culturais distintos atribuídos ao território [...]” (ZHOURI; OLIVEIRA, 2007, p. 132), então, importa destacar que o domínio sobre a terra não é fenômeno incidental, mas concreto e operante em função de natividades. Desta feita, é necessário questionar em que medida pode haver a reconstrução de pessoas étnicas em suas instâncias individuais e coletivas, dado que tem ocorrido um despedaçamento da vida e dos processos de reconhecimento de território e territorialidades a partir do mito de origem da etnia?

Com sugerida evidência, respostas que contenham elementos definidores e sustentem o encerramento da problemática não são cogitadas em respeito à própria dinâmica da Amazônia indígena. O mais tangível é observar contradições operantes dentro de remodelamentos da territorialidade mítica dos Sateré-Mawé e inferir conjunturas propondo diálogos e refinando polêmicas. Além disso, releituras sobre ações do Estado tenderão a ser sempre bem-vindas, na medida em que se aproximem de realidades de povos tradicionais e fomentem reflexões sobre dialogismos de povos amazônicos.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, B. **O ouro canibal e a queda do céu**: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: Ed. UnB, 1995.
- ALMEIDA, A. W. B. **Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8; Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ALVAREZ, G. O. Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local. **Estudos e Pesquisas**, Brasília, v. 01, n. 02, p. 09-44, 2004.
- ALVAREZ, G. O. Pós-Dradiviano Sateré-Mawé: parentesco y rituales de afinabilidad. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, v. 08, n. 02, p. 375-402, 2011.
- CASTRO, E. V. de. **Araweté**: o povo do Ipixuna. São Paulo: CEDI, 1992.
- DURAND, G. **Campos do imaginário**. Lisboa: Teoría das Artes e Literatura, 1996.
- FISCHER, L. R. da C. Os recortes na terra dos “filhos do Guaraná” implicações jurídicas das sobreposições de unidades de conservação na terra indígena Andirá – Marau. Seminário formação jurídica e povos indígenas: desafios para uma educação superior, 1, Belém, 2007. **Anais...** Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_luly_rodrigues_da_cunha_fischer.pdf. Acesso em: 13 dez. 2021.
- FIGUEROA, A. L. G. Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 11, n. 01, p. 55-85, 2016.
- FIGUEROA, A. L. **Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté**: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie Centrale, Brésil). 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- FREITAS, M. C. S. **As metamorfoses da Amazônia**. Manaus: Edua, 2000.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KAPFHAMMER, W. **Sociedade, natureza, vida religiosa e desenvolvimento sustentável entre os Sateré Mawé**. Palestra proferida

no Auditório Rio Negro, Campus Universitário da UFAM, em 06 de maio de 2012.

KAPFHAMMER, W. **Dor amazônica**: Indigenous ontologies and Western eco-spirituality Indiana, (Ontologias indígenas e ocidental eco-espiritualidade indígena). Ibero-Amerikanisches Institute, Berlin, n. 29, I p. 145-169, 2012.

KAPFHAMMER, W. Do Sateré puro (Sateré sese) ao novo Sateré (Sateré *pakup*): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé. In: WRIGHT, R. M. (Org.). **Transformando os Deuses, Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2004. (v. 02) (p. 134-193).

LÉVI-STRAUSS, C. **O Cru e o Cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, Brasília, n. 322, p. 251-290, 2002.

LORENZ, S. da S. **Sateré-Mawé**: os filhos do Guaraná. São Paulo: Centro de trabalho Indigenista, 1992.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 04, n. 01, p. 47-77, 1998.

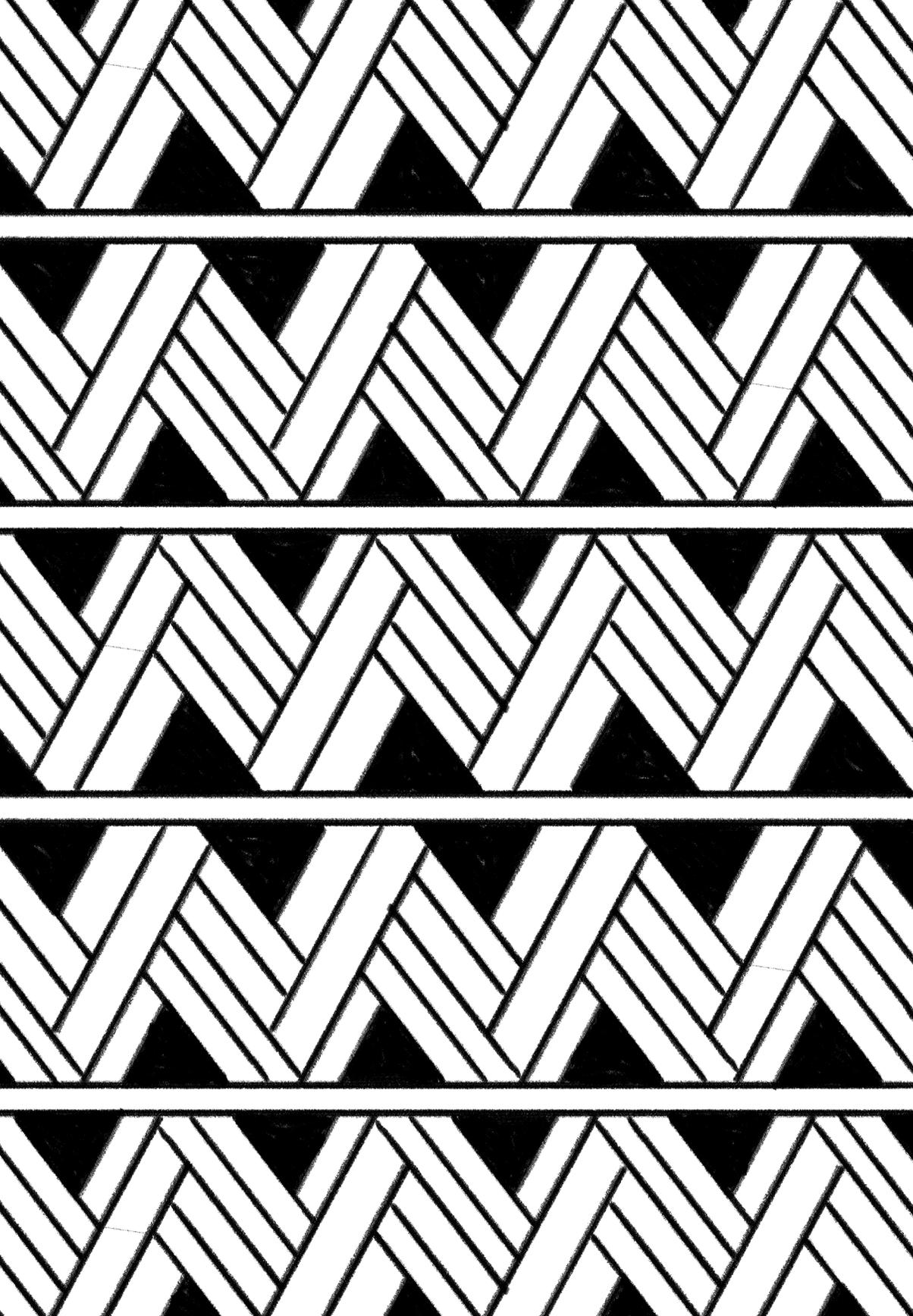
PINHEIRO, L. B. S. P. A revolta popular revisitada: apontamentos para uma história e historiografia da Cabanagem. **Projeto História**, São Paulo, n. 19, p. 227-241, 1999.

SANTOS, M. O dinheiro e o território. In: SANTOS, M. **Território, Territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. (p. 13-21).

TEIXEIRA, P. **Os Sateré-Mawé**: retrato de um povo. Manaus: UFAM; UNICEF, 2005.

UGGÉ, E. **Sateré Maue**. Quito: Editora Abya-Yala, 1993.

ZHOURI, A; OLIVEIRA, R. Paisagens Industriais e Desterritorialização de Populações Locais: conflitos socioambientais em projetos hidrelétricos. Encontro Ciências Sociais e Barragens, II, Salvador, 2007. **Anais...** Disponível em: http://www.ecsb2007.ufba.br/layout/padrao/azul/ecsb2007/arquivos_anteriores/st2_02.pdf. Acesso em: 13 dez. 2021.



MOVIMENTO INDÍGENA SATERÉ-MAWÉ:

MEL JENIPAPO E O MEL URUCUM COMO REAFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA EM CONTEXTO URBANO

Josias Ferreira de Souza

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresenta o papel do movimento indígena na conquista de direitos fundamentais e sociais à população Sateré-Mawé, da Terra Indígena Andirá-Marau/AM. A luta se estende aos centros urbanos, lugar de encontro de diferentes etnias, com o propósito de defender seus iguais. Logo, a resistência indígena, aliada aos processos comunicacionais intrínsecos de cada povo étnico, fez a diferença no fortalecimento do movimento indígena do Baixo Amazonas, em fase de ascensão.

A migração da população indígena à cidade foi uma necessidade porque a terra indígena já tinha a presença de invasores. A única opção foi compreender como os invasores estavam se organizando e planejando entrar nas aldeias. Então, se fez urgente ocupar

o contexto urbano e aprender técnicas de como se defender, argumentar, justificar suas demandas, necessidades, utilizando-se da linguagem e códigos dos brancos invasores.

O arco e a flecha ficaram para o tempo passado, para o tempo da Cabanagem, o que restou foi a pintura corporal e a sua reinvenção por meio das coordenações de suas associações indígenas. Estas que surgem na exigência de uma representação jurídica para defesa contra os desmandos do Estado brasileiro. Mas não foi uma mobilização solitária, e sim a união de vozes nativas da floresta com a finalidade de comunicar à sociedade, ao Estado e às demais autoridades competentes a presença indígena na busca por direito, liberdade e autonomia.

A metodologia utilizada foi a pesquisa de campo, em que os sujeitos da pesquisa se encontram e fazem parte do trabalho, em conjunto com a análise bibliográfica, que, a partir de resenhas de conteúdos a respeito do tema, possibilitou construir o presente texto. Assim, por meio do método qualitativo, valorizou-se a descrição do campo de atuação, das falas dos sujeitos, do que foi dito e do não dito, do ambiente, dos gestos e dos comportamentos das pessoas envolvidas.

Enfim, a trajetória de luta do povo Sateré-Mawé no movimento indígena no Amazonas é marcada pela presença de uma postura firme e forte nos embates. Portanto, as importantes conquistas históricas que o povo Sateré-Mawé alcançou foram fruto da união de vários povos indígenas que lutaram bravamente em favor de seus direitos. A partir desta visão coletiva, tentou-se transportar e transformar esta narrativa em formato de texto para destacar em sua complexidade o início da mobilização dos líderes Sateré-Mawé na linha de frente em defesa da população indígena do Amazonas.

MOVIMENTO INDÍGENA, CIDADE, LUTAS E DIREITOS INDÍGENAS

“O Brasil é um país de grandes concentrações urbanas, cerca de 86% da população vive nas grandes capitais, onde grande parte da população não tem acesso a políticas públicas voltadas para diminuição da pobreza, exclusão e a promoção de direitos nas grandes cidades”

(CPI-SP, 2013, p. 01).

A cidade é o lugar de encontro de várias culturas, de pessoas diferentes, de distintas origens, credos, clãs que almejam uma vida melhor. A ideia de progresso latente na mente e no coração dos seres humanos cria a imagem de cidade como espaço de modernidade. Se desprende da ideia de interior, de comunidades rurais, das questões rurais, de lugar de atraso, e reforça o conceito de progresso (avanço), em que as mudanças acontecem rapidamente.

A cidade, apesar de ser plural, não aceita o diferente, paradoxo que reforça o racismo e o preconceito com as pessoas moradoras de centros urbanos que não se enquadram no padrão da classe dominante. Guareschi (2007) enfatiza que a regra comportamental, de conduta advém da classe dominante,¹ que tem o papel de reafirmar o seu poder sobre a maioria pobre e trabalhadora. A história se repete e as estratégias de dominação nos centros urbanos deixam os ricos mais ricos e os pobres mais miseráveis.



¹ “Numa sociedade de classe, a classe dominante apodera-se do aparelho de Estado para colocá-las a seu serviço” (GUARESCHI, 2007, p. 126).

O avanço dos centros urbanos depende do trabalho dos pobres, que, espelhados no padrão de vida da classe dominante, não se reconhecem em si, mas cultivam a esperança de um dia ficarem ricos, então focam na acumulação compulsiva de bens materiais por meio de seu esforço individual e dedicação exclusiva ao trabalho. Explorados ao extremo, seja por vontade própria, involuntariamente, ou forçados, contribuem de forma direta e indireta para enraizar o padrão que é imposto à população da cidade. Entende-se que a cidade já tem o seu próprio modelo de conduta, de comportamento, e o diferente, com o tempo, ou se encaixa ou é excluído.

Nesse contexto, a cidade tem dificuldade de encarar os povos originários, haja vista que o processo de branqueamento dos centros urbanos, arquitetado pelas elites dominantes, sempre se deu no sentido de esconder a cultura indígena (ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2019). O indígena, para a cidade, simboliza o atraso já superado, que não se pode mais resgatar, pois esse espaço agora é moderno e civilizado. A cidade plural, que acolhe diferentes culturas, exclui a população indígena, pobre, porque entende que ela não pode ajudar no fortalecimento do capital e nem domina os códigos do lugar.

MOVIMENTO INDÍGENA, AMAZÔNIA, ALDEIAS INDÍGENAS

*“[...] todas as sociedades humanas,
todos os grupos, humanos, se
organizam para conseguir uma coisa
fundamental: a sobrevivência”*

(GUARESCHI, 2007, p. 48)

Na Amazônia, as cidades foram estabelecidas em cima de aldeias indígenas, que foram obrigadas a se retirar, por questões

de sobrevivência, para os centros das florestas (LORENZ, 1992).² Segundo Almeida (2008), este retorno à cidade se vincula à busca por proteção individual e coletiva porque já existe a presença do não indígena em suas aldeias. A luta contra as invasões de seus territórios os forçou a chegar em contexto urbano para fazer valer suas reivindicações.

As histórias dos povos originários da Amazônia Brasileira, do estado do Amazonas, do Baixo Amazonas, a exemplo dos demais povos indígenas do Brasil, foram retratadas por outrem, sob a perspectiva do olhar externo de pessoas que descreveram a cultura indígena como exótica, estranha e esquisita.

Inúmeros inscritos endossaram a ideia equivocada e estereotipada da imagem do indígena selvagem, romântico e preguiçoso (ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2019). Denominações pejorativas que se reverberam no tempo, diminuição étnica que valorizava o poder dos colonizadores, que desde o início ditam o seu padrão de vida como único e correto. Nesse cenário, o povo indígena não tem valor e nem participação nas decisões que afetam suas vidas.

Julgados precipitadamente como incapazes, foram tutelados; quem é responsável por protegê-los é, ao mesmo tempo, o agente que incentiva a invasão de suas terras indígenas. Uggé (1991)³ afirma que, no limite de quem manda e de quem obedece, o indígena, refém do sistema, tenta resistir de todas as formas, e sua luta de início foi pela demarcação das terras indígenas, para garantir o direito de ter terra para viver, reproduzir e plantar. O que se percebe é a afinidade do indígena com a agricultura, o cuidado com o solo e com a produção de roçados.



2 Lorenz (1992), em seu livro *Os filhos do Guaraná*, relata algo bem particular sobre os Sateré-Mawé. Assim, “relatos confirmam que a cidade de Mawés (AM), Parintins (AM) e Itaitubá (PA) foram fundadas sobre sítios Sateré-Mawé, coincidindo com a passagem da História oral deste povo” (LORENZ, 1992, p. 31).

3 Uggé (1991) continua a descrever o comportamento dos indígenas: “ele mesmo encontra e cria formas de resistência e soluções para furar a estruturação hegemônica que o sufoca” (UGGÉ, 1991, p. 9).

São temas debatidos na cidade pelos próprios indígenas na tentativa de sensibilizar os poderes locais e regionais. Se antes eles dependiam de um tutor, de alguém que falasse por eles, agora protagonizam⁴ suas próprias ações em defesa de suas aldeias; o indígena começa a falar, a questionar, a buscar melhorias e proteção fora de seu convívio familiar e do seu campo de atuação.

A mudança aconteceu paulatinamente, foi o ensaio para a constituição de um movimento indígena organizado. E foi na cidade que as lideranças indígenas mostraram a necessidade de respeitar a cultura indígena e suas tradições. Desse modo, trazem expresso no corpo e no discurso, respectivamente, a tinta preta do jenipapo, o vermelho do urucum e a insistente bandeira contra o racismo e a discriminação.

O indígena se reinventou na cidade porque precisava transitar nesse lugar; ele compartilha um mundo único e plural, que se choca com o universo individualista daquele espaço. Passou a existir a competição interna de um aprendizado coletivo (comunitário indígena) e o sistema capitalista (unilateral), que nunca perde. Os indígenas enfrentaram esse sistema que nem sempre conheceram, mas que, sem perceber, os envolveu e tentou usurpar seus territórios de todas as formas.

Nesse sentido, defender suas aldeias e sua população os colocou na condição de atores e sujeitos sociais, que pensam e trabalham para beneficiar a coletividade. Fala-se no protagonismo indígena – eles começam a questionar, o indígena chama a responsabilidade para tentar resolver seus problemas. É uma espécie de autonomia forçada, que depende dos próprios indígenas para acontecer; do contrário, outros podem fazê-lo sem sua presença ou participação, como foi em tempos passados.



4 Protagonismo em defesa de seus iguais, que estavam sendo dizimados. Logo, “a saída dos indígenas para os centros urbanos foi considerada pela classe dominante uma grave agressão, um levante, contra a privatária estrangeira e megaempresarial” (SATERÊ; ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2020, p. 126).

REINVENTANDO A LUTA, ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS, EXERCÍCIO DA CIDADANIA

“O contato é uma faca de dois gumes, constantemente dialetizado pelos Sateré-Mawé. Se por um lado, opera cortes profundos na sua sociedade, por outro, cicatriza-os devido a um processo de resistência étnica.”

(LORENZ, 1992, p. 76)

Apesar de mais de 532 anos de exploração e dizimação na América do Sul, o indígena continua vivo, cultivando a sua cultura e a sua tradição. Após o contato com a sociedade não indígena, suas demandas aumentaram e suas perspectivas de vida diminuíram⁵ (ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2019). Hoje se faz urgente inibir as invasões, mas também demarcar e homologar as terras indígenas para, dessa forma, garantir saúde e educação de qualidade.

A experiência com o não indígena trouxe o argumento, que ganhou força com o tempo, de não incentivar as invasões das terras indígenas. A marcha do progresso, financiada pelo capitalismo, deixou marcas de destruição por onde já passou, inclusive nas terras indígenas, que, ainda preservadas, se tornaram alvos de madeireiros, grileiros, posseiros e garimpeiros. A ganância humana pelo acúmulo de bens materiais fez inúmeras vítimas e os povos indígenas estão nessa estatística.



⁵ A relação de exploração foi impulsionada pelo capital contra os povos indígenas. “É bastante nítida a ligação entre crescimento econômico, regime político e violação de direitos indígenas no Brasil” (ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2019, p. 51).

A melhor alternativa, que é negada pelo Estado a diversos povos indígenas, foi a demarcação das terras indígenas. A proteção de suas terras assegura o lugar sagrado para a reprodução física, cultural e simbólica. Alguns povos indígenas conseguiram esse reconhecimento depois de duras e perigosas lutas.

A luta do povo indígena não é de agora, começou desde a chegada dos primeiros colonizadores na América do Sul há mais de 532 anos. Desde séculos, os povos indígenas reafirmam o discurso em direção ao Estado para respeitar seus direitos consuetudinários, que já nasceram com eles, além dos direitos expressos na constituição do país, conquistados depois de muitos acordos e árduo trabalho. Os indígenas apenas exigem das autoridades competentes o direito de ouvirem e serem ouvidos, o que lhes é de direito, nada além disso.

Os indígenas, em contato com a cidade, lutam por saúde e educação de qualidade. São novas demandas que acompanham a sociedade humana. Como sujeitos de direitos, têm o dever e a obrigação de participar e saber lidar com as situações, como deliberar que dependem exclusivamente de como se conhece as leis que regem a sociedade (LUZ; TERENA; SANTOS, 2015). A educação e a saúde são incorporadas e adaptadas com o propósito de fortalecer a saúde e a educação específicas destinadas à população indígena.

Em paralelo à educação e à saúde específica e diferenciada, pela valorização do saber tradicional, procura-se encarar o preconceito e o racismo de frente, assim como frisar que somos todos iguais, mas com culturas diferentes. E a maior diferença, além da língua materna, da cultura e da tradição, é o aprendizado do indígena no cuidado com a natureza, a mãe-terra, a fonte da vida.

Primeiro o povo indígena estava representado apenas pelas suas lideranças de base, com o tempo criaram associações para lutar além da esfera física, agora também na esfera jurídica. A cada etapa do trabalho em defesa do coletivo, modificaram-se as estratégias, aconteceu a transição de uma luta física, tradicional, até chegar no ambiente jurídico de cidade, sem perder a essência da cultura indígena (ALVAREZ, 2009). A luta indígena não é mostrar

para a cidade como são as pessoas indígenas na realidade, mas é acender na própria comunidade indígena o desejo de continuar a viver o modelo tradicional, contudo sem se isolar de novas oportunidades e experiências.

O indígena se expressa de muitas formas, uma delas é a pintura corporal, seus corpos são marcados com a tinta preta do jenipapo e o vermelho do urucum. A pintura é a raiz do saber indígena, nela está contida a história dos ancestrais, dos mais velhos, em que o preto significa a preparação para as guerras e o vermelho do urucum, a vida, o sangue derramado em defesa de sua gente. Nos encontros na cidade, a pintura recebe a denominação de armadura, que a diferencia dos demais guerreiros, é a assinatura dos povos originários.

O discurso em defesa do povo pode vir por meio de músicas, em que quase todas remetem ao canto de guerras de seus ancestrais. São preparações que os indígenas ainda jovens recebem e com o tempo passam a entender a preocupação que os mais velhos cantam em suas músicas tradicionais. Entre os Sateré-Mawé existem as músicas no ritual da tucandeira e a dança do mãe-mãe, que têm como propósito reafirmar suas lutas e histórias coletivas.

Assim, o povo indígena comunica seus anseios ao Estado brasileiro e tenta de todas as formas mostrar sua identidade, sem menosprezar a identidade nacional. Ao reivindicar participação nos espaços de diálogo da sociedade, protagoniza o direito de falar e ser ouvido como todo e qualquer cidadão de nosso país.

METODOLOGIA

O presente estudo baseou-se na pesquisa de campo, de natureza descritiva e método de entrevista semiestruturada. A partir do diálogo de pesquisador e pesquisado numa relação de atores coparticipantes, ambos contribuem para a elaboração das narrativas do trabalho. Logo, para construir um referencial denso e coeso, foi preciso recorrer à pesquisa bibliográfica a partir de referenciais, de acordo com o tema abordado – processos comunicacionais, movimento

indígena e autonomia dos povos indígenas – e por meio de autores que dialogam nesta mesma linha de pensamento.

O encontro foi realizado com atores sociais indígenas que estão localizados no Baixo Amazonas, no estado do Amazonas, que também transitam nas intermediações das cidades de Manaus, Parintins, Barreirinha, e pelas comunidades do Rio Andirá. A pesquisa foi construída a partir das narrativas e experiências de pessoas que estiveram ou contribuíram para a criação e fortalecimento do que hoje conhecemos como movimento indígena do Baixo Amazonas. Na condição de pioneiros, expressam de forma direta o que viveram e aprenderam durante as primeiras tentativas, das muitas que tiveram, para dialogar com o Estado.

As entrevistas (e, para o caso desse artigo, a entrevista) foram realizadas na cidade de Parintins/AM porque desde muito tempo a cidade se tornou referência nos encontros de membros pertencentes à mesma etnia que moram e vivem em diferentes rios, como Marau, Andirá e Uaicurapá. Em plena pandemia da Covid-19, com a barreira sanitária improvisada, que fechou a entrada do Rio Andirá, nesta ocasião foi seguro encontrar os moradores indígenas no contexto urbano. As conversas com os Sateré foram realizadas em Parintins sobre os processos comunicacionais e suas mobilizações em torno de um ideal coletivo em tempos passados, que se refletem hoje.

Desta forma, os dados advindos da observação, colhidos e analisados, registros em cadernos de campo, relatos de experiências e pesquisa nas bibliografias levantadas contribuíram para a construção da pesquisa. Foram inseridas as informações de relevância, como as palavras não ditas, que foram transmitidas através de gestos e olhares, mas sem exageros. Por conseguinte, foi possível mostrar uma parte da realidade Sateré-Mawé, que, vivida pelos seus sujeitos sociais, serve de conhecimento para as presentes e futuras pesquisas.

DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

MOVIMENTOS SOCIAIS E A LUTA INDÍGENA

Lutar por direito é inerente aos seres humanos, que buscam com esforço melhorias para viver em coletividade. Diante das transformações que o mundo apresenta sob o comando das tecnologias do transporte e comunicacionais, ter acesso à informação é importante para o exercício da cidadania. Assim, o direito de ter direito foi a bandeira de luta que os movimentos sociais sustentaram e continuam a renovar hoje.

Antes apenas os militares podiam sair e entrar na terra indígena, nós indígenas éramos vigiados. Não podíamos fazer nada, não existia autonomia. O povo estava sofrendo, a gente precisava fazer alguma coisa, por isso que precisávamos ir para a cidade. Mas os militares não pensavam dessa forma, para eles era melhor que a gente ficasse na aldeia. Eu pensava diferente, tinha vontade de descobrir o que tinha na cidade de bom para o povo (João Sateré, 64, Ponta Alegre, 2020) (Informação Verbal).

Os movimentos sociais organizados cumprem o papel de reivindicar os anseios específicos e plurais da sociedade, se tornando intermediárias no diálogo dos cidadãos com o Estado brasileiro. Os acordos, já numa instância jurídica e institucionalizada, passam a fortalecer os discursos da maioria excluída, que timidamente se opõe à intervenção (externa) grosseira dos governos locais e nacionais. Este movimento coletivo popular, que organizou ideias de mudança e renovação contra a velha política de aprisionamento e opressão da população, ganhou força e espaço.

Portanto, a invasão histórica das terras indígenas, a dizimação de sua gente e a negação de seus direitos e modos tradicionais foram suficientes para os indígenas saírem das comunidades indígenas e buscarem na cidade meios iguais aos dos *siag'buru*⁶ (brancos) para



⁶ Homem branco. Não indígena, não Sateré-Mawé.

se defender. Depois deste episódio, nascia o movimento indígena, que, junto com os movimentos sociais ativos nos centros urbanos, desenhava novos cenários de luta, que agora contavam com a participação indígena.

MOVIMENTO INDÍGENA: LUTAS COLETIVAS NA CIDADE

“Unir para conquistar”, lutar por direitos nos centros urbanos foi o lema dos povos indígenas. Na cidade, a presença de vozes da floresta, marcadas com o preto jenipapo e o vermelho urucum, trouxe o exotismo com viés político com o objetivo de assegurar os interesses coletivos dos indígenas. Com o movimento indígena no Amazonas e no Brasil, desde os anos 1980, o espaço dos indígenas e não indígenas apenas se ampliou, assim sendo, manifestaram sua união em defesa dos menos favorecidos e periféricos.

A terra indígena foi invadida por uma empresa francesa Elf Aquitaine na década de 80, cortaram muitas árvores, mataram muita caça, mataram os peixes. A FUNAI, que era para nos proteger, concedia licença para a empresa fazer a prospecção de petróleo na terra Andirá-Marau. A invasão foi para a gente pedir a demarcação da terra indígena, ninguém mais aceitava a destruição de nossa casa. O povo estava unido com outros povos indígenas, era única voz no Brasil para demarcar todas as terras indígenas. Conseguimos a demarcação em 1986, antes da Constituição de 1988 (João Sateré, 64, Ponta Alegre, 2020) (Informação Verbal).

A primeira luta coletiva que os indígenas apresentaram nos anos 1980 e 1990 foi a conquista da demarcação das terras indígenas. Lorenz (1992) descreve o caso dos Sateré: “a cobrança dos Sateré-Mawé junto ao órgão tutor pela demarcação acelerou-se devido às duas invasões da Elf Aquitaine” (LORENZ, 1992, p. 70). Para o povo, demarcar significou proteger a vida, a floresta, a biodiversidade, a fauna, a flora, o direito de viver de acordo com seus modos vida e

tradição. Diante dos episódios de sucessivas invasões de suas terras indígenas, assegurar sua proteção configurou a oportunidade de impedir qualquer tentativa de grandes empresários e do próprio governo de ameaçar a sua população, moradia e alimentação.

O segundo grande desafio foi garantir a continuidade da saúde indígena, que está ligada à noção de homem e natureza (sua harmonia). O discurso das primeiras lideranças se deu no sentido de respeitar os modos específicos de cura, assim como valorizar a biomedicina ocidental, a medicina tradicional, o direito de tratamento de doenças nas aldeias indígenas com a presença dos pajés (curador da aldeia), sem desprezar a consulta médico-hospitalar. Antes que a medicina utilizada na cidade pudesse se tornar plena e absoluta nas aldeias, houve a necessidade de mostrar e valorizar a medicina tradicional indígena, cultivada historicamente pelos próprios indígenas.

A medicina tradicional indígena tem relação próxima com a educação escolar indígena, que além de garantir formação aos alunos indígenas, tem o propósito de fortalecer a educação indígena. A educação indígena preza pela valorização dos conhecimentos tradicionais, como as histórias contadas pelos anciões *nag*⁷ (os mais velhos). Uggé (1991) enfatiza que “querem um futuro melhor através dos estudos e atuação formativa na educação, no próprio território indígena, tudo isso em respeito às tradições” (UGGÉ, 1991, p. 9). Deste modo, a luta do movimento indígena foi no sentido de garantir que a educação escolar indígena, além de seguir o currículo nacional de educação e comum do país, valorizasse os sujeitos indígenas, com a presença de professores indígenas nas aldeias, sem deixar de lado os seus modos próprios de ensinar, inclusive o uso da língua materna.

Nesse contexto, os diversos projetos sociais foram executados nas aldeias, voltados para a sustentabilidade com foco na agricultura e feitura de roçados, que foram implementados nas aldeias e



⁷ A pessoa mais velha da etnia, o idoso que conta sua experiência de vida e a história de seu povo.

fomentaram o trabalho comunitário. A justificativa para a reivindicação de projetos desta natureza foi por causa da entrada de pessoas estranhas à cultura, que trouxeram prejuízos à população e modificaram os modos tradicionais. Assim, segundo Uggé (1991), era necessário garantir a sustentabilidade das aldeias e, desta maneira, “sair da dependência dos patrões (regatões)” (UGGÉ, 1991, p. 8). Os projetos insistiram no cultivo do roçado, na plantação, na feitura da farinha para que a população indígena tivesse o que comer e vender e conseguisse se manter dentro da terra indígena por meio do fortalecimento da agricultura.

Enquanto os mais velhos e seus pais se empenhavam na feitura de seus roçados e plantações, seus filhos ingressavam nas universidades. O acesso à universidade, por intermédio das cotas indígenas, políticas de ações afirmativas, oportunizou alternativas aos alunos indígenas que estavam chegando na cidade. Nesse caso, a cidade se tornou referência nos estudos. As juventudes indígenas, com vontade de prosseguir nos estudos, começaram a migrar para esses espaços e a trazer seus pais e familiares, para, desta forma, conseguir vagas no ensino superior, se inserindo na formação de professores e pesquisadores indígenas, e contar e escrever sua própria história.

Portanto, os primeiros impactos que o movimento indígena pautava nas reuniões e diálogos só surtiriam efeitos 20 anos depois, quando as populações indígenas já estavam em suas terras demarcadas, praticando sua medicina tradicional em conjunto com a biomedicina ocidental, seus filhos frequentando uma escola específica e diferenciada, sendo assistidos pelos seus na sala de aula (como professores indígenas), ou no Legislativo (como prefeitos, vereadores ou ocupando cargos comissionados destinados a candidatos indígenas). Realidade que mostra o fruto de árdua luta do movimento indígena em defesa de sua população. Porém, algumas populações indígenas, apesar de terem suas terras demarcadas, o que era uma garantia de segurança, ainda sofrem ataques, ainda presenciam a morte de suas lideranças e inúmeras invasões.

ASSOCIAÇÃO INDÍGENA E O DESAFIO DE LUTAR POR SEUS DIREITOS

A experiência que garantiu o protagonismo indígena Sateré-Mawé por meio de suas associações e entidades sem fins lucrativos com personalidade jurídica apresentou-se como novidade. São entidades indígenas coordenadas pelos próprios indígenas e não mais pelos brancos. As associações indígenas que surgiram, as primeiras entre o povo Sateré-Mawé, trouxeram a bandeira de luta pela vida, quando garantiram a demarcação da terra indígena Andirá-Marau/AM.

O Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé tinha o objetivo de trazer para o povo Sateré segurança, proteção, contra os invasores. Foi o apoio para os tuxauas e para garantir aos filhos da terra a oportunidade de estudar. Eles seriam os futuros líderes que associação e o povo ajudaria para continuar a luta dos antigos. Eu mesmo expliquei aos tuxauas por que o CGTSM era importante naquele momento (João Sateré, 64, Aldeia de Ponta Alegre, 2020) (Informação Verbal).

A aprendizagem ocorreu durante o trabalho e diante dos inúmeros obstáculos, foram pontuando suas reivindicações, trazendo suas demandas e contextualizando seus problemas. A luta dos movimentos sociais e a necessidade de ter uma personalidade jurídica foi uma exigência do Estado democrático de direito, que solicitou da população indígena Sateré-Mawé uma representatividade além da pessoa física. Foi por intermédio de associações indígenas como o CGTSM (Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé), AISMA (Associação Indígena Sateré-Mawé do Rio Andirá), ATISMA (Associação dos Tuxauas Indígenas Sateré-Mawé) e KAPI, que seus líderes promoveram campanhas efetivas para a garantia de direitos e o exercício da cidadania.

Assim, os coordenadores indígenas e suas respectivas entidades passaram a participar de projetos sociais, que primavam pela capacitação, formação de lideranças e proteção de suas terras indígenas. Magalhães (2005) esclarece que é preciso “assegurar a

efetiva participação dos povos indígenas e suas organizações [...] na formação e implementação de políticas públicas de proteção e promoção dos direitos humanos” (MAGALHÃES, 2005, p. 56). Foi uma espécie de tutorial para a população indígena saber lidar com a direção das associações, proteger seus territórios e promover a autonomia. “Dentro da terra indígena Andirá-Marau, na comunidade de Umirituba, João também participou da fundação da maior organização de seu povo, o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), em 15 de setembro de 1989” (SATERÉ; ALBUQUERQUE, JUNQUEIRA, 2020, p. 150). A experiência desta nova jornada tem dois lados importantes: um que habilitou líderes indígenas para gerir seus povos, e outro que os preparou para ocupar novas funções como de prefeito, vereador e cargos comissionados do governo.

Anteriormente, os primeiros líderes lutaram incansavelmente durante a proposta da Constituinte. Foi a luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas na Constituição na década de 1980. Nessa jornada, entidades indígenas como o Cimi (Conselho Indigenista Missionário), organizações indígenas e não indígenas, e ativistas sociais de todo o Brasil prestaram apoio às causas indígenas. União que valorizou o protagonismo indígena e resultou na ampliação das discussões favoráveis aos direitos indígenas em todo território nacional.

Certo que no ano de 1988, quando foi promulgada a Constituição Federal, dois artigos se destacaram: o 231 e o 232, que asseguraram a terra indígena e os modos próprios de viver, educar os seus filhos numa sociedade de direito e democrática. A partir destes artigos, a população indígena passou a cobrar a sua efetividade; continuava a batalha para se cumprir o que a própria Constituição havia garantido à população indígena.

Porém, as conquistas e as lutas, as ciladas do trabalho para o indígena, a cooptação das associações e das lideranças foram alguns dos desafios que precisavam ser superados. Assim como a falta de prestação de contas, problemas políticos partidários, havia até confronto de lideranças indígenas a serviço do Estado contra lideranças

indígenas que estavam a serviço de suas respectivas aldeias. Esta postura culminou no enfraquecimento das associações indígenas, seus líderes, abandono das comunidades e no desvio do foco que pregava a união dos movimentos sociais na garantia de direitos.

Os novos desafios para a união do movimento indígena precisam primeiramente retirar os líderes cooptados pelo Estado. A renovação de novas lideranças apresentou-se de forma urgente e necessária para alavancar as lutas em defesa da população porque, antes de defender os interesses pessoais, é importante lutar por interesses coletivos, que é o dever desta nova liderança que surge com a força e com vontade de trabalhar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar indígenas em contextos urbanos nos mostra que os indígenas não são intrusos ou populações que precisam ser tuteladas. É visível o quanto esta população luta por igualdade, equidade e justiça social. Assim, o que se percebe é o Estado brasileiro definindo o que pode ou não ser aplicado, lembrado e atribuído aos indígenas, utilizando-se de uma política perversa para descaracterizar suas lutas e reivindicações coletivas.

O indígena exótico, que usava nas lutas intertribais a tinta vermelha de urucum e preta de jenipapo, agora trava importantes lutas na cidade em defesa de seus iguais. A diferença que marca é a incorporação de uma política específica e diferenciada que o movimento indígena tanto manifestou desde a sua fundação. Apesar das dificuldades, as comunidades indígenas continuam na lida para defender seus territórios.

Nos centros urbanos, lugar de reafirmação de sua identidade étnica, enfrentam preconceito e discriminação por saírem de seus territórios e transitarem na cidade. Nesse contexto, as associações indígenas foram de suma importância para justificar, perante o poder público e a sociedade não indígena, os motivos que obrigaram os indígenas migrarem à cidade, que não foi uma questão de *status*,

mas de necessidade. As pautas indígenas, bem como suas reivindicações, avançaram perante perdas e aquisições de experiências captadas nas duras e árduas batalhas dos anos de diálogos com a sociedade nacional.

Enfim, o movimento indígena, enquanto união de povos indígenas, nasceu com o objetivo de levar ao Estado brasileiro as demandas da população nativa. Movimento amplo que reuniu desde a sua criação diferentes representações: caboclas, ribeirinhas, negras, quilombolas, indígenas e profissionais não indígenas defensores dos direitos humanos. Por conseguinte, visualiza-se o protagonismo indígena na reafirmação da cultura e da identidade dentro de seus territórios (aldeias) e fora dele, nos centros urbanos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, R.; JUNQUEIRA, C. **O Tacape do Diabo e outros instrumentos de predação**. Manaus: Alexa, 2019.

ALMEIDA, A. W. (org.). Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Irandubá: processos de territorialidade dos Sateré-Mawé. **Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia**. Fascículo 23. Manaus, 2008.

ALVAREZ, G. O. **Satereria: Tradição e Política Sateré-Mawé**. Manaus: Valer, 2009.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO – CPI-SP. **A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio; Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, 2013.

GUARESCHI, P. **Sociologia Crítica: alternativa de mudança**. 6. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

LORENZ, S. **Sateré-Mawé: os filhos do Guaraná**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1992.

LUZ, C. C.; TERENA, H. D.; SANTOS, U. S. **Direitos Indígenas: o que as leis dizem sobre as liberdades civis fundamentais**. Brasília: AMTR, 2015.

MAGALHÃES, E. D. **Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas**. 3. ed. Brasília: FUNAI; CGDOC, 2005.

SATERÉ, J.; ALBUQUERQUE, R.; JUNQUEIRA, C. **Kapi: uma liderança clânica e afim**. Manaus: EDUA, 2020.

UGGÉ, H. **As bonitas histórias Sateré-Mawé**. Manaus: SEDUC, 1991.

AUTORIAS

ALDAIR ANDRADE

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2014), pós-doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRGS). Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), do Programa de Pós-Graduação de Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Humanidades (PPGECH). Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Filosofia – PROF-FILO da Universidade Federal do Amazonas. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Teoria Social Crítica, Estado, Movimentos Sociais e Políticas Sociais – Temppus. Editor-Gerente e Avaliador da Reves – Revista Relações Sociais. Tem publicações nas áreas de Ciências Sociais e Educação. E-mail: aldairandrade@ufam.edu.br .

ELCICLEI FARIA DOS SANTOS

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (2018), mestre em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (2005). Licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas (2002). CH2 - Supervisão Escolar e Orientação Educ. no Ensino Básico. Atualmente é Professora Associada, Nível 1, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas. Tem experiência na área da Educação e Educação Escolar Indígena, com ênfase na formação de professores e professoras indígenas, atuando nos seguintes temas: educação, educação escolar indígena, formação de professores e professoras indígenas, interculturalidade.

ELENISE FARIA SCHERER

Doutora - bolsa sanduíche - em Política Social - Universidad Autonoma de Barcelona (1995) e doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1997). É pós-doutora pelo Intitut des Hautes Etudes de lAmerique Latine - Université Paris III - Sorbonne Nouvelle (2008). Professora titular da Universidade Federal do Amazonas. Seus estudos e pesquisas estão concentrados na análise das Políticas Sociais, Mundo do Trabalho, desemprego, cidadania e exclusão. Atualmente tem se dedicado, também, ao estudo das políticas públicas, territórios sociais e ambiente na Amazônia.

EMILY DE JESUS FERREIRA

Mestranda em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, na Universidade Federal do Amazonas, e bacharela em Serviço Social pela mesma universidade (2019). Pesquisadora bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Atualmente desenvolve estudos sobre os seguintes temas: violência contra as mulheres, violência sexual e Serviço Social.

FLORIANO LINS ANSELMO

Jornalista e educador popular. Graduado em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), bacharel em Comunicação Social – Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam), autor da obra literária *O Homem em Sintonia com a Natureza*, coautor do Glossário *Falares Cabocos*.

GERSON ANDRÉ ALBUQUERQUE FERREIRA

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (1996), mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (2005) e doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2017). Atua como professor da Universidade Federal do Amazonas desde 2009. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia Urbana principalmente em relação à leitura dos conflitos identitários juvenis e imaginários locais.

JOSIAS FERREIRA DE SOUZA PROFESSOR

Sateré-Mawé da Terra Indígena Andirá-Marau/AM. Presidente da Associação do Kapi e Lideranças Tradicionais do Povo Sateré-Mawé – KAPI. Pesquisador do Núcleo de Pesquisa em Ambientes Amazônicos – NEPAM. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, formado pela Universidade do Estado do Amazonas. Doutorando em Educação pela Ufam/PPGE. E-mail: 1.bftmnoph@gmail.com.

JULIANA RICARDO MOTA

Natural de Manaus, cursa o 8º período de Ciências Sociais na Ufam, realizou pesquisas de iniciação científica sobre movimentos sociais, dentre elas, um estudo sobre o movimento estudantil na Ufam, e outro sobre a relação política do povo Yanomami da região de Maturacá com o Estado brasileiro.

LUIZ FERNANDO DE SOUZA SANTOS *(IN MEMORIAM)*

Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Amazonas. Autor do livro *O Panóptico Verde*, desenvolve e orientou pesquisas sobre a Amazônia, seus povos e resistências contra a destrutibilidade capitalista.

LUCAS MILHOMENS

Professor e pesquisador do curso de Jornalismo da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (PPGCOM/UFRR). Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Mestre em Comunicação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Pesquisa a relação dos movimentos sociais e indígenas com a comunicação.

MARCELO SERÁFICO

Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), graduado em Ciências Sociais pela Ufam, mestre em sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e doutor em sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), membro da diretoria da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e interessado na temática do desenvolvimento capitalista, particularmente no que diz respeito às sociedades amazônicas.

MARIA DA GLÓRIA GOHN

Graduada em Sociologia pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (1970), mestra em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1979), doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (1983) e pós-doutora pela New School University, N. York (1997) com supervisão do Prof. Dr. Andrew Arato. Bolsista I A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), foi bolsista da Fundação Rockefeller em Belágio, Itália (2000), e da UNESCO em Santiago do Chile (1989). Professora titular aposentada da Fac. Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Professora Visitante Senior da Universidade Federal do ABC (UFABC). Foi Professora Visitante da Universidade de Madri (2010) e da Universidade de Córdoba/Argentina (2010). Foi membro do *Nominations Committee da LASA- Latin America Studies Association* (2015-2017) e do *board* de coordenação do Comitê *Social Movements and Social Classes* da Associação Internacional de Sociologia (ISA). Parecerista *ad hoc* da avaliação de periódicos - SciELO,

é parecerista do CNPq, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Foi membro do *Corresponding editors - International Journal Of Urban And Regional Research*. Membro de comitê acadêmico do CNPq, área Sociologia (2007-2010), e do Comitê do Programa Editorial do CNPq (2011). Em 2010 teve sua autobiografia selecionada e incluída no *DESSA – Dictionary of Eminent Social Sciences Scientists*, da Fundação Mattei Dogan, Paris. Tem experiência na área de Sociologia, Educação e Políticas Sociais, atuando principalmente nos seguintes temas: movimentos sociais, participação social, educação não-formal, associativismo e cidadania. Publicou 22 livros, sendo 19 de autoria individual, e 3 coletâneas de que foi organizadora, tendo assinado inúmeros capítulos em outras coletâneas.

MARIA DE FÁTIMA GUEDES ARAÚJO

Educadora popular e pesquisadora de conhecimentos tradicionais da Amazônia. Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), tem especialização em Estudos Latino-americanos pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em parceria com a Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), em Guararema (SP). É também fundadora da Associação de Mulheres de Parintins, da Articulação Parintins Cidadã, da TEIA de Educação Ambiental e Interação em Agrofloresta, e militante da Marcha Mundial das Mulheres. Autora das obras literárias *Ensaio de Rebeldia* e *Algemas Silenciadas*; coautora do Glossário *Falares Cabocos*.

MILENA FERNANDES BARROSO

Doutora em Serviço Social (2018) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professora da Universidade Federal de Sergipe e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade e do curso de Serviço Social da Universidade Federal do Amazonas. Coordenadora da Pesquisa “Violência contra as mulheres na universidade: uma análise nas instituições de ensino superior no Amazonas” (2019-2021), financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas (Fapeam).

ROBERTA FERREIRA COELHO DE ANDRADE

Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Pós-doutora em Serviço Social pela de Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professora associada do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia da Ufam. Líder do Grupo de Pesquisa Estudos de Sustentabilidade, Trabalho e Direitos na Amazônia (ESTRADAS). E-mail: roberta_ufam@yahoo.com.br .

VIOLETA REFKALEFSKY LOUREIRO

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (1969), mestra em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (1985) e doutora em Sociologia - Institut Des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (1994). Atualmente é professora voluntária da Universidade Federal do Pará. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Metodologia das Ciências Sociais, atuando principalmente em estudos nos seguintes temas: Amazônia, desenvolvimento, direitos humanos, sustentabilidade e educação.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente Henrique dos Santos Pereira

Membros Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz *Université de Versailles*
Antônio Cattani *UFRGS*
Alfredo Bosi *USP*
Arminda Mourão Botelho *Ufam*
Spartacus Astolfi *Ufam*
Boaventura Sousa Santos *Universidade de Coimbra*
Bernard Emery *Université Stendhal-Grenoble 3*
Cesar Barreira *UFC*
Conceição Almeida *UFRN*
Edgard de Assis Carvalho *PUC/SP*
Gabriel Conh *USP*
Gerusa Ferreira *PUC/SP*
José Vicente Tavares *UFRGS*
José Paulo Netto *UFRJ*
Paulo Emilio *FGV/RJ*
Élide Rugai Bastos *Unicamp*
Renan Freitas Pinto *Ufam*
Renato Ortiz *Unicamp*
Rosa Ester Rossini *USP*
Renato Tribuzy *Ufam*

Reitor Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor Sérgio Augusto Freire de Souza

COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente Yvone Dias Avelino *PUC/SP*

Vice-presidente Pedro Paulo Abreu Funari *UNICAMP*

Membros Adailton da Silva *UFAM – Benjamin Constant/AM*

Aldair Oliveira de Andrade *UFAM – Manaus/AM*

Alfredo González-Ruibal *Universidad Complutense de Madrid - Espanha*

Ana Cristina Alves Balbino *UNIP – São Paulo/SP*

Ana Paula Nunes Chaves *UDESC – Florianópolis/SC*

Arlete Assumpção Monteiro *PUC/SP - São Paulo/SP*

Barbara M. Arisi *UNILA – Foz do Iguaçu/PR*

Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano *Ananguera – Osasco/SP*

Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira *PUC/SP – São Paulo/SP*

Claudio Carlan *UNIFAL – Alfenas/MG*

Denia Roman Solano *Universidad da Costa Rica - Costa Rica*

Débora Cristina Goulart *UNIFESP – Guarulhos/SP*

Diana Sandra Tamburini *UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina*

Edgard de Assis Carvalho *PUC/SP – São Paulo/SP*

Estevão Rafael Fernandes *UNIR – Porto Velho/RO*

Evandro Luiz Guedin *UFAM – Itaquiara/AM*

Fábia Barbosa Ribeiro *UNILAB – São Francisco do Conde/BA*

Fabiano de Souza Gontijo *UFPA – Belém/PA*

Gilson Rambelli *UFS – São Cristóvão/SE*

Graziele Açolini *UFGD – Dourados/MS*

Iraíldes Caldas Torres *UFAM – Manaus/AM*

José Geraldo Costa Grillo *UNIFESP – Guarulhos/SP*

Juan Álvaro Echeverri Restrepo *UNAL – Letícia/Amazonas – Colômbia*

Júlio Cesar Machado de Paula *UFF – Niterói/RJ*
Karel Henricus Langermans *Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP*
Kelly Ludkiewicz Alves *UFBA – Salvador/BA*
Leandro Colling *UFBA – Salvador/BA*
Lilian Marta Grisólio *UFG – Catalão/GO*
Lucia Helena Vitalli Rangel *PUC/SP – São Paulo/SP*
Luciane Soares da Silva *UENF – Campos de Goitacazes/RJ*
Mabel M. Fernández *UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina*
Marilene Corrêa da Silva Freitas *UFAM – Manaus/AM*
María Teresa Boschín *UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina*
Marlon Borges Pestana *FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS*
Michel Justamand *UNIFESP – Guarulhos/SP*
Miguel Angelo Silva de Melo *UPE – Recife/PE*
Odenei de Souza Ribeiro *UFAM – Manaus/AM*
Patricia Sposito Mechi *UNILA – Foz do Iguaçu/PR*
Paulo Alves Junior *FMU – São Paulo/SP*
Raquel dos Santos Funari *UNICAMP – Campinas/SP*
Renata Senna Garrafoli *UFPR – Curitiba/PR*
Renilda Aparecida Costa *UFAM – Manaus/AM*
Roberta Ferreira Coelho de Andrade *UFAM – Manaus/AM*
Sebastião Rocha de Sousa *UEA – Tabatinga/AM*
Thereza Cristina Cardoso Menezes *UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ*
Vanderlei Elias Neri *UNICSUL – São Paulo/SP*
Vera Lúcia Vieira *PUC – São Paulo/SP*

Parcerias e apoios:

ALEXA
CULTURAL


EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS




Associação Brasileira
das Editoras Universitárias


FAPEAM
FUNDAÇÃO DE APOIO À PESQUISA
DO ESTADO DO AMAZONAS



O que é a Amazônia? A pergunta não é retórica. As respostas podem ser várias. Todas, contudo, orientadas por pontos de vista que tendem a privilegiar aspectos correspondentes a interesses específicos. [...]

A Amazônia apresentada aos leitores nesta obra é [...] um experimento histórico de humanização da natureza e de naturalização da humanidade, numa química fina de desalienação dos agentes históricos e dos ambientes em que agem, relacionando-se uns com os outros. Trata-se, portanto, de uma Amazônia vista como resultante, também, da resistência à barbárie e da luta por horizontes históricos democráticos.

Marcelo Seráfico

Professor doutor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas. Membro da diretoria da Sociedade Brasileira de Sociologia.

ALEXA
CULTURAL

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

FAPEAM
Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas



ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

