

CADERNOS DO

ceas

Revista crítica de humanidades



240

jan./abr. 2017

Movimento Sociais
Territorialidade
Contexto amazônico
Zapatismo
Identidade indígena

ISSN: 2447-861X

<https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php>

CADERNOS DO CEAS – Revista Crítica de Humanidades

CENTRO DE ESTUDOS E AÇÃO
SOCIAL - CEAS

Coordenador Geral
Prof. MS. Clóvis Cabral

**Coordenador de Pesquisas e
Publicações**
Prof. Dr. Iraneidson Costa

Secretária Executiva
Catarina Lopes

UNIVERSIDADE CATÓLICA DO
SALVADOR - UCSAL

Reitor
Prof. Dr. Pe. Mauricio da Silva
Ferreira

**Superintendência de Pesquisa e
Pós-graduação**
Profa. Dra. Silvana Carvalho

PPG Políticas Sociais e Cidadania
Profa. Dra. Ângela Borges

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE
PERNAMBUCO - UNICAP

Reitor
Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira
Oliveira, SJ

Pro-Reitor Comunitário
Prof. Dr. Pe. Lúcio Flávio Ribeiro
Cirne, SJ

Instituto Humanitas
Prof. Dr. Pe. Lúcio Flávio Ribeiro
Cirne, SJ

EDITORES

- Ângela Borges (UCSal)
- Joaci Cunha (CEAS-UCSal)

COMITÊ EDITORIAL

- Ângela Borges (UCSal)
- Clóvis Cabral (UNICAP)
- Inaiá Carvalho (UCSal)
- Iraneidson Costa (CEAS-UFBA)
- Joaci Cunha (CEAS-UCSal)
- Lúcio Flávio Ribeiro Cirne (UNICAP/Humanitas)
- Maria Aparecida Craveiro Costa (UNICAP)
- Mariano Vicente da Silva Filho (UNICAP)
- Odalisca Cavalcanti da Moraes (UNICAP)
- Valdênia Brito Monteiro (UNICAP)
- Valdenice José Raimundo (UNICAP)

EQUIPE TÉCNICA DA UNICAP

Revisores

- Fernando José Castim Pimentel
- Janayna Alves

Edição

- Mariano Vicente da Silva Filho

EQUIPE DA UCSAL E CEAS

Revisão e normalização

- Nídia M. L. Lubisco

Suporte Técnico

- Rogério Pacheco (UCSal)
- Luis Paixão (UCSal)

Secretaria

- Patrícia Verônica (CEAS) (71) 3247-1232

Consultora Editorial

- Nídia M. L. Lubisco

CONSELHO EDITORIAL

Acácia Batista Dias (UEFS/PPG), **Albene Miriam Ferreira Menezes** (UnB), **Alberto Arroyo Picard** (UAM-MX), **Alberto Rocha Valencia** (Univ. de Guadalajara-MX), **Alfredo Ferro** (Proj. Pan-Amazônico), **Ana Fernandes** (UFBA – PPGAU), **Ana Maria Pitta** (UCSAL/PPG em Políticas Sociais), **Ana Mota** (UFF-PPGD), **Angela Borges** (UCSal) **Carla Appollinario de Castro** (UFF/PPG em Sociologia e Direito), **Carlos Eduardo Ferreira de Carvalho** (PUC/SP), **Carlos Eduardo Soares Freitas** (UFBA – UNEB), **Carlos Fritzen** (Fé e Alegria), **César Sanson** (CEPAT / UNISINOS), **Clóvis Crispiniano do Carmo Cabral** (UNICAP), **Corina Echavarría** (Univ. de Córdoba-ARG), **Elaine Rossetti Behring** (UERJ-PPG), **Eliana Rollemberg** (CESE), **Elsa de Sousa Kraychete** (UFBA/Mestrado Relações Internacionais), **Eurelino Coelho** (UEFS/PPGH), **Gabriel Kraychete Sobrinho** (UCSAL/PPG em Políticas Sociais), **Geraldo Luiz De Mori** (FAJE - MG), **Gilca Garcia de Oliveira** (UFBA - PPG em Geografia), **Horácio Martins de Carvalho** (ABRA), **Humberto Miranda** (UNICAMP/Instituto de Economia), **Ignácio Neutzling** (Unisinos), **Inaiá Maria Moreira de Carvalho** (UCSAL/PPG em Políticas Sociais), **Isabela de Matos**

Pinto (UFBA/PPG Saúde Coletiva), **Ivo Folmann** (Unisinos), **Joaci de Souza Cunha** (CEAS/UCSal); (**José Aldemir de Oliveira** (UFAM), **Katia Siqueira de Freitas** (UCSAL/PPG em Políticas Sociais), **Lúcio Flávio Ribeiro Cirne** (UNICAP - Inst. Humanitas), **Luis Filgueiras** (UFBA/PPG Economia), **Luiz Bassegio** (SPM), **Luiz Fernando Krieger Merico** (União Internacional para a Conservação da Natureza), **Marcia Esteves de Calazans** (UCSAL/PPG em Políticas Sociais), **Maria Carmelita Yazbeck** (PUC/SP), **Maria Cecília Velasco Cruz** (UFBA-PPGH), **Maria da Graça Druck de Faria** (UFBA/PPG em Ciências Sociais), **Mary Garcia Castro** (UCSAL/PPG em Políticas Sociais), **Pedro Rubens** (UNICAP), **Ricardo Luiz Coltro Antunes** (Unicamp), **Roberto Vêras de Oliveira** (UEPB/PPG em Sociologia), **Rodrigo Montoya Rojas** (Univ. de San Marcos, Lima-PERU), **Rubens Siqueira** (CPT), **Ruy Medeiros** (UESB- PPG em Direito).

OBSERVAÇÃO

Os *Cadernos do CEAS* recebem submissões a fluxo contínuo.

Cadernos do CEAS [recurso eletrônico]. Centro de Estudos e Ação Social, Universidade Católica do Salvador, Universidade Católica de Pernambuco. - N. 1(1969)- . - Dados eletrônicos. - Salvador : CEAS : UCSal ; Recife : UNICAP, 1969-

Modo de acesso: Word Wide Web.

Versão impressa até o n. 231.

Os números 232 e 233 foram editados online, mas suspensos.

A revista é retomada no n. 234, em versão online, em dez. de 2015.

ISSN 0102 0711 (versão impressa).

ISSN 2447-861X (versão online).

1. Problemas sociais. 2. Ação social. 3. Economia. 4. Direitos sociais. 5. Meio ambiente. 6. Movimentos sociais. 7. Política social. 8. Relações raciais. 9. Relações étnicas. I. Centro de Estudos e Ação Social. II. Universidade Católica do Salvador. III. Universidade Católica de Pernambuco.

CDD 361.1 - 23. ed.

EDITORIAL

Editorial

Neste ano do cinquentenário do CEAS e que a revista *Cadernos do CEAS* completa 48 anos, celebrados num encontro latino americano de centros e movimentos sociais, em Salvador, a princípio de junho, é com muita satisfação que entregamos aos nossos leitores e leitoras sua edição 240 a qual, na maioria dos seus artigos, trata de uma temática essencial em nossas reflexões e debates: os movimentos sociais, suas questões centrais, avanços e desafios a serem enfrentados face ao contexto sócio-histórico e político, sempre dinâmico, sempre em mutação. Deste modo, no contexto atual de retrocessos nas políticas públicas agrária e agrícola, o artigo ***A cidadania de Zé Francisco e a história 'feita de baixo': Os movimentos sociais de luta pela terra. Parte I: Da ditadura militar à redemocratização***, foi escrito em homenagem ao CEAS, em razão do apoio histórico prestado aos movimentos sociais, pelo professor de Antropologia da Universidade de Liverpool, Inglaterra, Colin Henfrey, que se propõe a apresentar um panorama da luta pela terra nas décadas de 1970 e 1980, partindo do Estado da Bahia até o Acre. Enfatiza a dinâmica da história camponesa nos níveis locais e regionais e examina aspectos políticos em torno da questão da reforma agrária. É um texto que será ampliado, pois o autor propõe retomar a história das comunidades estudadas, retomando sua análise a partir dos anos 90 até os dias atuais. Em sua abordagem antropológica, esse artigo dialoga com os sujeitos na sua trajetória histórica de luta pela terra.

Também nesta perspectiva de resgate do processo histórico, dos enfrentamentos e conquistas obtidas, temos o artigo ***Movimento Social Negro (MSN) e religiões afro-brasileiras: questões identitárias e a promoção da igualdade racial***. Trata-se de parte da pesquisa desenvolvida por Maria Cristina do Nascimento, sob o título: Políticas Públicas com Axé: religiões afro-brasileiras e a promoção da igualdade racial (demandas para a educação do Recife). Nele, a autora se propõe discutir as interfaces e articulações entre o MSN e as religiões afro-brasileiras, e, tecendo considerações acerca de suas participações nas Conferências de Igualdade Racial, busca identificar os avanços, bem como as resistências/desafios a serem enfrentados para a implementação de políticas públicas

voltadas à redução das desigualdades raciais e injustiças sociais, o combate aos preconceitos, discriminações e racismo religioso. O artigo nos oferece um resgate da história do MSN, com ênfase nos anos 70 e 80 do século XX, período em que ao lado da repressão e cerceamento dos direitos civis pelas forças ditatoriais, pôde-se assistir um processo de crescimento e criatividade da cultura e de organizações negras; período também em que o resgate das africanidades, com a afirmação da negritude e do pertencimento religioso afro-brasileiro, se coloca como marca identitária, levando os sujeitos a um posicionamento no espaço público e à participação, de forma propositiva, nas lutas sociais. Neste início de século XXI, é inegável que as religiões afro-brasileiras têm se posicionado no enfrentamento ao racismo e à intolerância religiosa, ocupando os espaços de controle social e de proposição de políticas públicas; entretanto, adverte a autora, muito há por ser feito, o que reforça a importância da articulação em rede do Movimento Social Negro.

Os povos indígenas latino-americanos, em boa hora, são tema de vários artigos desta edição, haja vista os inúmeros projetos de exploração dos recursos naturais (minérios, águas, vento, solos, madeira, micro-organismos etc.), que invadem ou ameaçam invadir os territórios ancestrais desses povos, pondo em perigo também suas ricas culturas. Enfim, o avassalador avanço do capital sobre a Natureza, colocando em risco todos os povos tradicionais da América Latina, mobiliza-nos editorialmente à uma reflexão crítica desse movimento.

Nessa direção, os textos aqui publicados permitem não só desconstruir algumas imagens/ideias que há muito nos são repassadas acerca de suas realidades, mas, compreender as violências de todo tipo as quais vêm sendo submetidos, bem como seus enfrentamentos e vitórias alcançadas.

A começar pelo artigo ***Índios no Nordeste: por uma história socioambiental regional***, da autoria de Edison Hely Silva, que nos possibilita melhor compreensão e ressignificação das imagens e discursos sobre os indígenas brasileiros os quais, na literatura e nos livros de História, não são apresentados como moradores das florestas, de culturas exóticas, algumas vezes belos e ingênuos, em outras, valentes guerreiros e mesmo ameaçadores canibais. Mesmo nas pesquisas acadêmicas anteriores à década de 1980, nos relatos sobre tais povos, especialmente sobre os que habitam o Nordeste, região mais antiga da colonização portuguesa, predomina uma história de vitimização, extermínio, perdas culturais, e que, em função da mestiçagem e da aculturação, seriam povos em processo de extinção. O autor

alerta-nos que tais discursos e imagens, muito mais do que expressão de ignorância e desconhecimento, atendem a diferentes grupos interessados nas terras indígenas, pois, ao negarem as identidades indígenas, omitem seus direitos, particularmente, o direito ao território onde habitam. Neste sentido, ancorado nos estudos mais recentes que evidenciam o protagonismo histórico dos indígenas, o autor se propõe repensar a realidade dos povos indígenas do Semiárido Nordeste na perspectiva de uma História Socioambiental; esta história nos revela que estes povos vêm reafirmando sua herança sociocultural, reelaborando símbolos e tradições e, num contexto de disputas pela terra, conquistando direitos sociais como a educação e saúde diferenciadas. É também sobre as lutas pela conquista do território que trata o artigo ***Religión e Identidad Étnica en la Lucha por el Territorio***, de Eloy Mosqueda. Estas lutas recrudesceram na década de 1990, diante da expansão do modelo capitalista neoextrativista, baseado na apropriação e saqueio dos bens naturais por parte de empresas estatais e privadas transnacionais, levando a uma reação armada dos indígenas do sul mexicano. O autor traz o Exército Zapatista de Libertação Nacional do México como exemplo desta luta e analisa as origens deste Movimento, bem como o papel por ele desempenhado na reconstrução da identidade étnica como forma de superar os mecanismos de dominação.

No artigo ***Pueblo Mapuche, Estado, Economía y Terras. Um Conflito em 'Vaca Muerta': Neuquen (Argentina), 2010-2015***, a partir de testemunhos orais, documentos e material publicado na imprensa, a autora Sabrina Aguirre traz reflexões a respeito da exploração de petróleo e gás sobre a territorialidade indígena, bem como suas repercussões no processo de politização das comunidades, em especial no município de Neuquén-AR, marcado por conflitos sociais com o povo Mapuche. Salienta que a relação desse povo com o Estado é balizada pela colaboração, diálogo e confrontação, tendo em vista as políticas econômicas que afetam a territorialidade indígena. Deste modo, observa a autora, este povo tem vivenciado processos de auto reconhecimento, organização e reagrupamento que, em alguns momentos implicam em alinhamento com os governos provinciais e nacionais e, em outros, são marcados pelo rechaço à colaboração com os agentes estatais.

Seguindo as reflexões sobre a América Latina, mas, especialmente sobre a região amazônica, três artigos nos oferecem elementos para melhor conhecer as especificidades dos povos desta região, assim como suas lutas para garantirem seus direitos, sua terra e a preservação de sua herança cultural. Assim, o artigo ***A Questão Social e o Contexto***

Amazônico de Luiz Felipe Barboza Lacerda e Marília Veríssimo Veronese parte da seguinte indagação: qual é a atual Questão Social da Amazônia? E, para responde-la, articulam o conceito de questão social em Robert Castel às especificidades da América Latina e à realidade da região amazônica do Alto Solimões. O estudo possibilita o entendimento de que a questão social no contexto amazônico assume uma configuração própria, multifacetada, não podendo ser explicada com base na análise global. Os autores enfatizam que a realidade amazônica, marcada pelo colonialismo/colonialidade e, posteriormente, pelo assistencialismo, apresenta-se historicamente vinculada a interesses secundários, de integração comercial de suas riquezas naturais e ocupação populacional de seus espaços de fronteira.

Por sua vez, o trabalho **No Rastro da Cobra-Canoa: religião, cultura e educação no Alto Rio Negro-AM**, da autoria de Roberta Neves de Lima e Renilda Costa, apresenta uma reflexão sobre o impacto ocorrido nas inúmeras comunidades étnicas da região do Alto Rio Negro-AM com a chegada de missionários da Igreja Pentecostal e a demonização de suas tradições por esses missionários. No transcorrer do texto discute-se a questão do trinômio religião, cultura e educação de forma histórica-reflexiva, proporcionando, assim, um aprofundamento histórico acerca dos costumes da cultura indígena da região. O texto conclui as discussões, questionando as concepções educacionais proporcionadas por estas Igrejas Protestantes aos indígenas da região e a “necessidade” criada por esses missionários de afastá-los das suas crenças e costumes, desconectando-os da herança cultural indígena.

Ainda sobre a região amazônica no texto **Indicadores de Bienestar para Pueblos Tradicionales - IBPT: Válidos para Evaluar Impactos del Cambio Climático en Amazonia**, Luis Eduardo Acosta Muñoz parte da constatação de que se, por um lado, temos uma série de estudos sobre os impactos das mudanças climáticas sobre os ecossistemas, por outro, ainda são incipientes as avaliações sobre como repercutem nas estruturas sociais e culturais, especialmente, no que diz respeito às sociedades tradicionais que habitam os bosques úmidos tropicais da Amazônia. Contribuindo para ampliar este tipo de avaliação, o autor inicia resgatando os antecedentes do que hoje conhecemos como o paradigma dos impactos das mudanças climáticas sobre os sistemas, natural e humano. Em seguida, ressalta o papel dos conhecimentos tradicionais relativos à biodiversidade, suas experiências e cosmogonia, os quais podem se constituir numa alternativa para se melhor compreender e lidar com as mudanças climáticas. Apresenta, então, uma abordagem metodológica diferenciada, o IBPT,

que visa a obtenção de informações na Amazônia destinadas a expandirem as avaliações dos impactos das mudanças climáticas nas estruturas sociais. Para o autor, a aplicação dos IBPT na Amazônia permitirá que se obtenha informações sobre os impactos das mudanças climáticas sobre a economia, as estruturas sociais, culturais e de governabilidade; porém, mais que isso, poderá instrumentalizar os Direitos Humanos nas sociedades tradicionais, estimulando a participação comunitária na vigilância sobre os usos que se fará dessas informações e retroalimentando políticas públicas de modo a que melhor se adequem às particularidades sociais, culturais e territoriais das sociedades indígenas.

Voltado mais para questões relativas à vida nos centros urbanos o artigo ***Como o Plano de Reabilitação Participativo do Centro Antigo de Salvador trata a questão da Informalidade?***, de Manoel Nascimento, discute o tratamento que foi dado pelo governo da Bahia, através do Plano de Reabilitação Participativo do Centro Antigo de Salvador, para a questão da informalidade em termos da economia (popular e solidária) e habitacional. Através de uma ampla revisão bibliográfica, o texto apresenta, de maneira detalhada, as ações governamentais desenvolvidas para a retomada da política de preservação do patrimônio arquitetônico tombado de Salvador, as quais tiveram que lidar com demandas da economia informal e por moradias no Centro Antigo da cidade. Com relação à economia informal o autor considera que as ações ficaram restritas à microeconomia e à (re)inserção no mercado de trabalho; já as ações destinadas a combater o esvaziamento imobiliário e a informalidade habitacional terminaram por promover a gentrificação do Centro Antigo de Salvador. Assim, conclui o autor, apesar de terem provocado grande mobilização social, o resultado de tais ações foi pouco eficaz e bastante decepcionante para a população soteropolitana.

Por fim, no artigo ***Criminalização da pobreza e de defensores de direitos humanos*** Valdênia Brito Monteiro nos convida a refletir sobre os percalços enfrentados pelos defensores dos Direitos Humanos; ou seja, por homens e mulheres que, em um contexto neoliberal, com suas inevitáveis repercussões nas relações de trabalho e no recrudescimento do desemprego estrutural e das desigualdades sociais, teimam em dedicar tempo, sonhos e energia na luta pela ética, democracia, valores humanitários e justiça social. A autora demonstra como são construídos e veiculados pela grande mídia estereótipos sobre a pobreza, vinculando-os a criminalidade, incitando o medo e a insegurança na população para, assim, justificar reformas penais mais severas, maior policiamento, mais repressão.

Paralelamente, cria-se também no imaginário social uma imagem negativa dos defensores/ativistas dos Direitos Humanos, desqualificando suas ações e até mesmo “satanizando-as”. Este processo que, na visão da autora, conta com a participação do Legislativo e do Judiciário, visa neutralizar ou impedir os movimentos sociais de atuarem em defesa dos ideais em que acreditam. Visa, ainda, criar obstáculos para que os ativistas não cumpram o papel político de monitorar o Estado, exigindo o cumprimento dos direitos fundamentais. Neste sentido, pontua, a criminalização pode ser considerada uma forma de controle social que fragiliza o Estado Democrático de Direito na medida em que desencoraja a ação na arena política de reivindicação e afirmação de direitos.

Creemos que o conjunto dos textos que compõem esta edição reafirma o compromisso dos *Cadernos CEAS* com a análise crítica da realidade e a sistematização de experiências comprometidas com as transformações sociais. Esperamos que sua leitura possibilite boas reflexões e frutíferos debates, que venham a fortalecer nossa utopia por uma sociedade mais justa e igualitária. Boa leitura!

A CIDADANIA DE ZÉ FRANCISCO E A HISTÓRIA 'FEITA DE BAIXO': OS MOVIMENTOS SOCIAIS DE LUTA PELA TERRA. PARTE I: DA DITADURA MILITAR À REDEMOCRATIZAÇÃO

The citizenship of Zé Francisco and the making of history 'from below': Social Movements in the struggle for land. Part 1: from the military dictatorship to re-democratisation

Colin Henfrey

Professor de antropologia (aposentado) na
Universidade de Liverpool, Inglaterra.

Informações do artigo

Recebido em: 20/12/2016

Aceito em: 03/03/2017

Resumo

Este artigo deriva de matéria antropológica e oral coletada através de 40 anos, principalmente na Chapada Diamantina baiana. Dá um panorama da luta pela terra nas décadas de 1970 e 1980, desde a Bahia até o Acre. Porém sua ênfase principal é nas raízes desta luta, na dinâmica da própria história camponesa, nos níveis locais e regionais. Examina a incorporação desta dinâmica e as suas afiliações políticas em torno da questão da reforma agrária nos princípios da Nova República, quando, na prática, o MST já substituiu o INCRA como o motor principal da tentativa de democratizar a estrutura agrária no país. Este artigo fornece um contexto histórico para a questão dos assentamentos e da agricultura familiar na política agrária contemporânea, dominada pelo agronegócio. A realidade atual será avaliada na segunda parte deste artigo, que retomará a história das mesmas comunidades da Chapada aqui estudadas, dos anos 90 até o presente. A forma narrativa deste trabalho se explica no próprio texto.

Palavras-chave: campesinato. Luta pela terra. Movimentos sociais. Reforma agrária.

Meu Brasi de Baxo, amigo,
Pra onde é que você vai?
Nesta vida do mendigo
Que não tem mãe nem tem pai?
Não se afrija, nem se afobe,
O que o tempo sobe,
O tempo mesmo derruba;
Tarvez ainda aconteça
Que o Brasi de Cima desca
E o Brasi de Baxo suba
(PATATIVA DO ASSARÉ, 1978).

Sobre a história feita de baixo: do despejo ao assentamento

Numa madrugada de agosto 1975, encontrei, pela segunda, vez com José Francisco Correia, conhecido como Zé Francisco, no escritório do STR (Sindicato de Trabalhadores Rurais), no município de Andaraí, na Chapada Diamantina. Nosso primeiro encontro, uns dias antes em Salvador, havia sido acertado pelos advogados da CPT (Comissão Pastoral da

Terra), recentemente fundada. Esta assumia a missão de defender as comunidades de pequenos produtores rurais - agregados, independentes, rendeiros e posseiros - da onda de despejos provocados pela valorização da terra, oriunda do crédito subsidiado do Banco Mundial para 'modernizar' a agricultura brasileira 'de cima' durante o regime militar, já com onze anos no poder, como capataz do capitalismo globalizado. O motivo de a Chapada atrair essa especulação era o asfaltamento da BR 242: esse, saindo de Salvador, passa pelo Vale do Paraguaçu e sobe a Chapada até o Vale do São Francisco e o oeste baiano, assim ligando a antiga capital colonial à nova, Brasília, a mil e quatrocentos quilômetros de distância.

O motivo da viagem de Zé Francisco até Salvador era a luta da sua comunidade de cinquenta e duas famílias contra seu despejo da terra onde trabalhavam, no município de Iramaia, nas cabeceiras do rio Paraguaçu. Depois, admitiu ele que estranhou, neste primeiro encontro comigo, o estrangeiro alto e branco. Todavia, o que eu reparei na hora foram seus olhos observadores (fixados num homem baixinho, preto e analfabeto), sempre dando a impressão de pensamento cuidadoso. Convidou-me para visitá-lo: combinamos nos encontrar em Andaraí, cidadezinha a uns 400 quilômetros de Salvador, nascida com os diamantes no século XIX e a única na região que tinha um Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR). Dali, avisou-me, iríamos ao município próximo de Itaetê, entre Andaraí e Iramaia, onde a sua família e outras que haviam sido despejadas de Limpanzol moravam agora 'na rua', no pequeno povoado de Rumo.

Naqueles anos, do Sul do país até a Amazônia, através dos 8,5 milhões de quilômetros quadrados da paisagem brasileira, a ação do capital no processo de acumulação primitiva estava destroçando, por meio da grilagem, milhares dessas comunidades camponesas e seus meios de sobrevivência em distintos ambientes locais, desenvolvidos durante séculos 'à margem da história' dominante do latifundismo. A distinção do caso de Limpanzol, no município de Iramaia, no pé da serra da Chapada, era que aquela comunidade resistia à transformação tão súbita e violenta do que eles chamavam 'este mundão veio'. Implícita nesta frase frequente de Zé Francisco e seus companheiros estava a noção que o mundo natural não era para ser transformado daquele modo e de fora: devia ser reproduzido pelas comunidades morando e trabalhando nele. Ou mais exatamente - porque sem dúvida milhares de tais comunidades ameaçadas reclamavam sem ser ouvidas - a distinção das famílias de Limpanzol era que o caso deles exigirem seus direitos foi um dos primeiros conflitos de terra mencionado na imprensa depois de anos de censura pela ditadura .

Em meados de 1975, uma pequena reportagem saiu no semanário da nova oposição, Movimento, sobre este e outro conflito, em Camamu, na zona cacauzeira do Sul da Bahia. No caso de Limpanzol, o suposto dono local, cujos direitos os despejados questionavam, tinha vendido a fazenda Floresta, englobando as roças e benfeitorias deles, a um investidor de fora; no outro, de Camamu, a empresa norte-americana Firestone, expandindo sua produção de borracha, despejava dezenas de famílias das roças que cultivavam por gerações.

Foi assim que eu, como jovem pesquisador inglês de antropologia na Bahia, ouvi falar daqueles dois casos e resolvi conhecê-los. Foi graças à confiança e apoio dos advogados da CPT que comecei uma relação, tanto pessoal como profissional, com Zé Francisco, seus parentes e companheiros. Essa relação perdura ao longo de quarenta anos e três gerações, até este momento. Deu-me o privilégio de assistir ao nascimento e crescimento de um dos movimentos sociais que, para mim, levantam as questões: quem faz a história de baixo, e como? E quanto e de que formas pode influir no futuro dos brasileiros?

O Limpanzol de hoje oferece uma resposta. O local do antigo povoado virou uma das três agrovilas do assentamento de reforma agrária Boa Sorte do Rio Una. É um dos maiores na Bahia, com 340 famílias assentadas, incluindo dezenas dos netos de Zé Francisco e seus companheiros. Ele mesmo não chegou a conhecê-lo como assentamento: faleceu em 2000, quatro anos antes do seu acampamento ser transformado em um assentamento de 17.400 hectares, organizado pelo MST, com a participação da sua filha Valdete e vários dos seus netos, como militantes de base (UFBA/Projeto Geografar, 2015). Zé Francisco, todavia, participava nos anteriores acampamentos do MST na Chapada, que, nos anos '90 em diante, transformaram os municípios vizinhos de Itaetê, Iramaia e outros na região de uma economia de pecuária extensiva em outra, de agricultura familiar. E tudo indica que, antes de falecer, ele previa, tanto quanto sonhava, a reviravolta da paisagem do latifundismo e capitalismo especulativo para um novo mundo veio, sustentando e sustentado pela comunidade, hoje muito maior, que vive nele.

Para discutir a primeira questão de quem faz a história de baixo e como, este artigo descreve as raízes do movimento que produziu esta transformação. Quanto à segunda, de que formas pode influir no futuro brasileiro, seu aspecto central será a controversa viabilidade da agricultura familiar dos assentamentos, desprezados como 'favelas rurais' pelos representantes do agronegócio que chegaram a dirigir o ministério da Agricultura (PAGINA RURAL, 2009). Será que o resultado dos movimentos sociais do campo, com essas raízes

históricas e seus anos de luta debaixo das lonas nos acampamentos, chegou somente a isto? Ou que, ao contrário, os assentados e acampados ainda terão forças para enfrentar a chegada do agronegócio ao poder no Planalto? E de contribuir nos projetos mais amplos dos movimentos populares, que procuram alternativas ao golpe institucional de Temer, dos ruralistas e seus aliados?

Despejo e negação da cidadania em Iramaia-BA (1972/75)

Encontrando de novo com Zé Francisco em Andaraí, cidadezinha bonita parecendo parada no tempo do garimpo, conversamos primeiro com Albino, presidente do sindicato. Ele me deu a impressão de sentimentos divididos entre duas opções: ou se opor aos despejos que ocorriam, arriscando levar um tiro de pistoleiro, ou aceitar o papel de pelego exigido pela Federação dos Agricultores da Bahia (FETAG). Essa, em teoria, representava os interesses de todas as categorias de pequenos produtores e também dos assalariados: mas, de fato, controlada e subsidiada pelo Ministério de Trabalho para fornecer assistência médica, servia menos para apoiar do que para limitar as reclamações dos seus sócios. Nos três anos desde o despejo de Limpanzol, o apoio da FETAG para o caso tinha sido somente nominal.

Depois, Zé Francisco me apresentou a alguns dos velhos garimpeiros, ainda buscando e raramente encontrando diamantes no cascalho nas cabeceiras do rio. Com eles se relacionava, porque seu avô e bisavô tinham trabalhado no garimpo, antes do seu pai deixar a cidade para o campo. Foi assim que comecei a conhecer a história da sua família.

De tarde, saímos de camioneta, o único meio de transporte para Itaetê, passando pelos vestígios da floresta alta do pé da Chapada: vestígios, porque o primeiro passo dos novos investidores foi derrubá-la, supostamente para implantar projetos agropecuários, mas, de fato, para vender a madeira. Ao longo dos 40 quilômetros da estrada de barro, feito originalmente para os tropeiros abastecerem as minas da Chapada, ultrapassamos caminhões levando troncos de árvores tão primordiais e enormes que só conseguiam carregar uma tora de vez, e, mesmo assim, lutando debaixo do peso. Pela primeira de tantas vezes, ouvi Zé Francisco falar do fim do seu 'mundão veio'. Pelos lados da estrada e nas entradas das picadas para dentro da floresta, parecia uma cena de refugiados de guerra: famílias inteiras, despejadas dos povoados anteriormente protegidos pela floresta, levavam seus poucos trens para as favelazinhas que iam surgindo nas periferias de Itaetê.

Daí subimos novamente para o povoado de Rumo, debaixo da silhueta da serra plena, no poente. Naquela noite, no casebre de taipa de Zé Francisco, típico da 'Rua do Rio', onde várias famílias de Limpanzol continuaram como vizinhos e compadres, gravei a primeira das dezenas de entrevistas feitas com eles ao longo dos próximos quarenta anos.

Enquanto os meninos escutavam e depois caíam no sono, seus pais descreviam o despejo do povoado que tinham criado. Antes de começar, Zé Francisco me apresentou aos vinte e tantos adultos abarrotados nos dois pequenos cômodos. Sua esposa, Dona Maria, tinha um ar de grande confiança que compensava a pouca altura, com feições que lembravam portugueses e indígenas. As do Odete, irmão de Zé Francisco, confirmaram a impressão que ele deu, de origens afro-brasileiras. Nada indicou que esses detalhes entravam na consciência deles: parecia que a luta compartilhada para sobreviver não deixava espaço para isso. Meu interesse consistia nos diques da história social que eles sugeriam. O que em breve ficou claro era que o casamento de Zé Francisco e Dona Maria foi a pedra angular da comunidade: quase a metade dos adultos eram irmãos ou irmãs ou dele ou dela, enquanto todos os outros eram 'compadres' de longo conhecimento. Tudo deu a impressão de que os laços familiares estendidos, tanto de compadres como de parentes de sangue, forneciam a dinâmica e força da comunidade.

O choque do dia de despejo representa uma encruzilhada na história social da época, repetida em milhares de comunidades do campo. Para 'seu' Antônio José, morador da sede do município de Iramaia e dito dono da fazenda Floresta, que englobava Limpanzol, só havia um obstáculo ao seu plano de vendê-la para um comprador do Recife, financiado pela SUDENE, supostamente para montar um projeto agropecuário. O freguês só comprava terra 'limpa' — palavra delicada para significar que não tinha ocupantes com qualquer direito sobre ela. Se tivesse, o vendedor era quem resolvia o problema. O momento foi escolhido com cuidado: um Domingo, o dia de feira no Rumo, quando a maioria dos pais de família tinha saído de Limpanzol ao cantar do galo, para vender seus produtos da roça — mamona, feijão e farinha — e comprar os poucos, como o sal, dos quais necessitavam.

Segundo Valdete (filha casada de Zé Francisco e Dona Maria, já com três filhas):

"Nesse ano de 1972, a roça tava bôa mesmo, os tempo ajudava, a gente podia plantar qualquer pôquinha coisa e dava para nós viver e criar nossos filhos, sem este marido meu, Otaviano, ir trabaíá no ganho. Nós só plantava uns cinco, seis tarefas, mas nós só tinha as duas meninas, dava muito bem para nós passar. A vida tava melhorando [...]" (Informação verbal).

Quando 'seu' Antônio José chegou com os policiais e capangas, os poucos homens no povoado estavam na casa de farinha, propriedade de Zé Francisco mas usada por todos. Aqui Missias, Zé Joaquim e Bento trabalhavam de mutirão com Antônio Miguel e sua mulher Nêga, já com oito meses de gravidez. A safra de mandioca do casal era boa e vital para eles, sendo quase tudo que tinham para comer e vender nos próximos meses. Valdete, em casa com Dona Maria e as crianças, sentia o cheiro da farinha a torrar e ouvia o som dos homens cantando, quando, de repente, tudo mudou para gente gritando. Conforme Antônio Miguel:

"Veio de revolve e fuzil, foi Antônio José, um sargento, cinco soldado, o iscrivão e capangas dele, todos armado, aí me falaram para sair da casa de farinha; gritaram 'sai ou morre, sai ou morre', dizem que quiria pegá Zé Francisco também pra matar. Mandaram todos nós sair e entregar as ferramenta, aí me digo: 'que vou fazer? Vou perder a farinha e as ferramenta'. Mas essa mulhé tava de barriga, então conversei pouco, prá ver se não seria pior. Mas os outro não quis sair, gritaram que não [...]" (Informação verbal).

Tampouco as mulheres não se calaram. Disse Valdete:

"Vimos correndo, chegámos na casa de farinha, aí os soldados tava falando com o finado Missia pra modo dele tirar os trens para eles derrubar a casa de farinha. E quando ele falou que não ia tirar, o soldado meteu o fuzil assim ói, batendo no peito de Missia. Aí Bento chegou, avançou de cima mais Zé Joaquim, derrubou o soldado, aí ele do mesmo jeito que ele fez com Missia, fez no Bento e no Zé Joaquim, espancou Zé Bento com o fuzil, nas costas e nas costelas... Aí chegaram mãe, mais Loura mulher de Missia, foi elas que enfrentaram os soldado pra modo deles deixar de ispancá os rapaz. Mãe na frente, chegou com a machado de pai pra enfrentar os soldados, falou muita coisa para eles (rindo), aí eles tomou o machado. Aí Loura entrou, com a menina assim, nos braços [...]" (Informação verbal).

Loura, mulher de Messias e comadre de Zé Francisco, estava em casa, quando ouviu a zoada. Registrou ela:

"Minha Edineuza tava novinha, peguei ela, curri pra lá com a menina do lado e esse outro, Domingo, siguro na mão...quando cheguei, tava uma roda de home pelo terreiro tudo, puliça e o fazendeiro, tudo de arma, metralhadora, fuzil, não tinha arma que não tivesse! E eles já tava tombano com os minino, com Missia e Bento e Zé Joaquim, levano os minino na porrada! Aí eu ia entrano dibaxo dos braço deles, tombê os menino pra lá assim, e abri os braços e falê: 'Você mata uma mulher com um criança, pode matar, mas os home, não! A gente veio aqui não foi pra invadir a terra, nós apenas tamo trabaiano, nós não é invasor de terra. Não precisa batê ni ninguém'" (Informação verbal).

Neste momento, o sargento mandou os soldados baixarem as armas e começarem a destruição do povoado. Depois de amarrarem os três homens, tocaram fogo na casa de farinha com tudo dentro, da mandioca até a farinha em preparação. Depois, dividiram-se em dois grupos e foram derrubar as casas. As primeiras seriam as de Zé Francisco e Dona Maria e de Messias e Loura.

Segundo Dona Maria:

"Quando essa turma chegou ni casa à procura do meu Zé, o fazendeiro, esse Antônio José falou: 'cadê Zé Bocão?' Ele chamava o Zé assim, porque ele falava dos direitos da gente. Ai eu disse: 'tá na sua dente! Que eu não sei nada de Zé Bocão, não, que meu marido chama José Francisco de Correia! E ele não tá!' Ai eles entrou, caçando as ferramenta pra levar. Eu tava com raiva que esses home já tinha pegado o machado de José ali na casa de farinha. Então quando esse Antônio José tava encostado junto de mim, eu falei: 'ôia esse barriga de sapo! Barriga de sapo que faz tudo inferno aqui com a gente. Nós aqui não somo invasor, não somo ladrão, nós somo trabaiadô. Vai pro inferno!'" (Informação verbal).

Por sua vez, Loura lembrou como:

"Saimo da casa de farinha, com Missia na frente, amarrado, foram lá pra nossa casa, levano a gente. Era uma casa grande! Foi Missia quem fêis. Madeira boa, coberta de palha, tudo de taipa, mas era uma casa grande, forte. Ai eles sentaram o pau pra dentro, cortano as estaca assim, cortava uma, cortava ôta, e Missia sentado assim no terreiro; e quando ele falou uma coisa, eles disse: 'cala a boca, desgraça!' Ai ele ficou amarelo, era um nêgo mas ficou amarelo, tão doído de vê eles dirrubano a casa que ele tinha feito. As madêra tava boa, boa, a casa intortava assim, ia prá cá mas não caia. Ai caiu, dirrubaram tudo, deixaram nossa casa no chão" (Informação verbal).

Não só essas duas casas, mas outras também provaram-se mais fortes que os assaltantes antecipavam. Na hora do poente começar acima da serra, nem a metade tinha sido derrubada. Com medo dos homens voltarem da feira, os soldados ficaram nervosos, querendo retornar já para o carro, deixado no mato, distante do povoado. Então, Antônio José e o sargento disseram que voltariam de manhã cedo para completar o trabalho, avisando que, por enquanto, não era para os homens de Limpanzol voltarem.

De tarde, a notícia do despejo chegava no Rumo, aonde Dona Maria tinha mandado seu filho caçula Zelito, para avisar seu pai do perigo e pedir que não voltasse para Limpanzol. Zé Francisco contou como:

"Zelito chegou correndo, disse: 'pai, não vai lá não, que tá cheio de pulícia, e estão na sua procura para lhe matá! As casas já está derrubada e tem três home preso, tudo estrompado!' Ai quando vortei foi pro outro lado, pra Toca da Onça, onde nosso filho Antônio morava com Aninha a mulher dele" (Informação verbal).

Após a derrubada das casas, Loura ficou onde era a sua residência:

"Peguei um isteira e sentei mais os dois minino. A lua tava bonita! Fiquei no terreiro isperano, que eles me garantiu que Missia vortava, mas não, deu noite, deu nada dele... e nós não tinha nada. As pouca coisa que a gente tinha, sabão, querosene, pinga, saco de açúcar, eles tinha roubado tudo. Depois achei o colchão, abri e fiquei dibaixo dum pé de banana a noite toda, eu, os minino mais a lua. Quando o dia manheceu e vi que Missia não chegava, me bati para Iramaia. Quando cheguê lá, ele tava preso, levaram seis dias preso e quando foi solto vêi duente e já morreno das porrada que esses home deu. Quando voltámo pra Toca da Onça, eles já tinha cabado de dirrubá as casa... Dai nós fomo pra Rumo, eu com os minino e Missia, que ele já tava para morré. Os outros ficaram na Toca e na bêra do rio" (Informação verbal).

Do abrigo temporário no terreiro de Antônio e Aninha, a maioria das cinquenta famílias foram para a beira do rio Una, debaixo das duas ladeiras, de Limpanzol e Toca da

Onça. Lá se sentiam mais protegidos dos fazendeiros, sabendo que a beira de qualquer rio é propriedade da Marinha. Tinha um curral abandonado, que os despejados cobriram com palhas, tentando proteger-se das chuvas que vinham. Vale a pena mencionar que nem todos os fazendeiros eram iguais; a mulher de um deles, 'seu' Euclides Neto, que quinze anos depois dirigiria o plano de reforma agrária da Bahia, deu uma ajuda, fornecendo remédios e comida. Mas, dias depois, as chuvas chegaram. Loura continuou:

"Ficaram no curral e naqueles ranchinhos que eles botô na bêra do rio, cuma turma de minino duente, passano fome, com menino morrendo de sarampo, como esse minino de Nêga, mais a nenê que ela teve, lá dibaixo dum pé de arvore" (Informação verbal).

Com dificuldade Nêga falou:

Senti que ia tê o minino, juntei umas paina, e fiz um ranchin dibaixo dos pé de mato, no curral que a gente tava morano. Passei o resguardo e por lá fiquemo, foi assim que nasceu. E morreu assim do mesmo jeito. Levou trinta dia sofreno, e morreu. O minino também, febre malignava, ele morre hoje, morre amanhã, até o dia que Deus levô ele. Nesse dia que ele morreu, tava chaveno já, eu não tinha onde botar ele. Morreu com a chuva caino incima dele. Chuva caino incima dele e eu sem saber o que eu fazia (Informação verbal).

Loura concluiu:

"Levaram uns oito dias lá dirrubando as casas e roubando. No Limpanzol tinha cinquenta e duas famílias, cinquenta e duas casas para dirrubá. Eles dirrubô tudo. Não ficô nada! Não ficô uma casa em pé, nem nada. Dirrubô tudo, tudo. E de lá um sai prum canto, outro saiu pra outro, para não morré de fome. Cada qual tomô seu destino e aquele mundo acabô, até hoje" (Informação verbal).

Afirmação da cidadania: do Rumo para a Toca da Onça (agosto de 1975)

O dia no povoado do Rumo começou de madrugada: o som do caminhão chegando para levar os diaristas para limpar a terra nas novas fazendas, pagando meio salário, e menos para as mulheres e crianças que também trabalhavam 'no ganho'. No pau-de-arara do caminhão velho, homens de enxada na mão, mães e filhos compartilhando coberturas magras para protegerem-se do frio cinza da madrugada. Na Chapada, ainda não se usava o apelido de 'boia-fria' para os diaristas: a frase local, igualmente expressiva dessa transformação total da vida, era de trabalhar 'no macaco' — saltando de uma fazenda para a outra, sem garantia de emprego no dia seguinte, igual a macacos, mas sem a liberdade deles, obrigados por exigência do novo mercado de trabalho.

As mulheres e crianças pequenas que ficavam em casa também trabalhavam: apanhavam água no Rio Una, afluente do Paraguaçu, a um quilômetro de distância; e buscavam lenha, sempre mais distante e escassa por causa das cercas das novas fazendas,

que iam acabando com os 'gerais', com seus recursos para todos. Só um dos netos de Zé Francisco, Arlito, podia comprar os materiais para a escola — lápis, papel e sapatos — por ser atipicamente filho único de Aura, a filha mais velha de Zé Francisco. Voltando à tarde para casa, fazia questão de ensinar seus primos mais jovens e com menos recursos; e com eles, também andava descalço. Da geração dos seus pais, só um, João Preto, sabia ler e escrever um pouco; os outros, só assinavam o nome.

Os diaristas voltavam de noite, depois de dez horas de trabalho. Na rua do Rio, a luz só vinha dos pequenos candeeiros, dançando nas paredes de taipa, acompanhando as conversas baixas. Duravam pouco. Todo o mundo dormia cedo.

De madrugada, novamente, o som do caminhão chegando....

Na noite seguinte, Zé Francisco me informou que dois dos seus filhos adultos não moravam em Rumo: o mais velho, João Preto, foi trabalhar em São Paulo, enquanto Antônio e sua esposa Aninha ainda moravam na Toca da Onça, na ladeira, em frente daquela de Limpanzol, onde os despejados se haviam abrigado.

Quis saber como Antônio ainda tinha acesso a esta terra na Toca da Onça. E Zé me explicou que Aninha era a filha adotiva de um tal 'veio Cil', ainda vivo, com sessenta e poucos anos. Este veio Cil era menino numa das várias famílias morando no local quando um tal 'coronel' Miguel Gondim apareceu com seus capangas e apossou-se da terra, que até então era devoluta. Pela idade do veio Cil, isso teria acontecido nos anos de 1920. Contava como Gondim, ao chegar, apontou seu fuzil para o horizonte, dizendo: 'tudo isto que se vê é meu'. Das famílias de posseiros, algumas fugiram; os capangas matavam quem resistia. Outras, incluindo a família de Cil, ficaram como agregados do coronel. Cultivavam para si, mas trabalhavam para o coronel de graça, quando ele mandava. O menino Cil teve o encargo de levar o fuzil do coronel, quando esse andava a cavalo pelo seu domínio. Antes de morrer, sem filhos, e deixar a terra de herança aos seus sobrinhos, o coronel deu ordens para que Cil e seus descendentes pudessem ficar na terra. 'Como lá vivem até hoje', Zé comentou, 'assim como outros daqueles velhos, porque tem o veio Cil como escritura da terra. Os herdeiros, os Britos, ainda moram na sede de Iramaia, mas nem usam a terra, não tem interesse. E enquanto o veio Cil está vivo, não podem vendê-la. Parou um pouquinho: 'quer ir lá? Amanhã nós vamos!'

Ficou marcado. Cedo de manhã me buscaria na Pensão Ideal, a única no Rumo, onde a dona, outra Maria, me hospedava, não só com quarto e café da manhã, mas também com sua conversa sobre as mudanças no Rumo. Uns quinze anos atrás, informou-me, o povoado

— e assim a pensão — tinha uma certa prosperidade. Isso foi graças principalmente à grande produção de mamona dos pequenos produtores de comunidades como Limpanzol, e também de Colônia, um projeto de colonização entre Rumo e Itaetê, criado pelo governo nos anos '50 para produtores de tamanho médio com até cem hectares. Com os despejos dos pequenos e a falta de apoio dos governos recentes, a não ser para os grandes fazendeiros, quase todos absenteístas, a economia local sofria. Antigamente, a feira do Rumo, onde os pequenos produtores vendiam a mamona e faziam suas compras, era o dobro do tamanho de hoje, explicou-me Dona Maria. Naquele tempo o Rumo, como subdistrito de Itaetê, tinha um orçamento suficiente para cuidar do povoado e manter serviços básicos, como a escola. Observei que Dona Maria mantinha o respeito para com as pessoas mais pobres, como a gente da rua do Rio. Quando Zé Francisco veio buscar-me, ela lhe convidou a sentar e tomar café conosco.

Acompanhados por seu jegue, com duas latas para trazer água do rio na volta, saímos nós. Daí passamos pela periferia do Rumo, aonde os casebres dos despejados mais recentes só tinham paredes de varas e tetos de palha, e entramos logo num caminho reduzido a poeira pelos rebanhos das fazendas, descendendo para o bebedouro. Foi chocante o contraste entre o tamanho e o peso do gado zebuino e as figuras das mulheres e crianças sentadas nos batentes das portas. Depois, o caminho ficou estreito entre as cercas de arame das novas fazendas, algumas implantadas com um capim de quase dois metros de altura. Todavia, a maioria da terra parecia inutilizada, em capoeiras desmatadas, sem deixar árvores para proporcionar sombra. Só na beira do rio em propriedade da marinha fora das fazendas, ainda restavam árvores. Zé Francisco me explicou que certas espécies, como os ipês, que me mostrou, alguns com uns vinte metros de altura, indicavam bons solos para fazer uma roça.

Antigamente, disse, tinha muitos na fazenda Floresta, ao redor de Limpanzol; mas, desde o despejo, quase todos foram derrubados para vender a madeira, de alta qualidade. Atravessamos o rio estreito num ponto raso de água clara. No outro lado, Zé parou: 'eis os restos do curral onde ficamos depois do despejo'. Já caindo, enterrava os últimos sinais da história que eles me tinham contado. Daí, subindo a ladeira, chegamos a uma área roçada. Quando Zé gritou, Antônio e Aninha e seus três filhos pequenos apareceram, correndo para saudar o avô. Acima, meio escondida pela mata e com teto de palhas, estava a casa deles, onde muitos dos despejados de Limpanzol foram abrigados naquela noite. Na outra ladeira da frente, Zé me apontou o espaço ainda distinguível do povoado anterior. Tinha uns dois

quilômetros quadrados. O resto da fazenda, agora, era a Cia, Floresta. Tinha cento e setenta e quatro quilômetros quadrados de área. A maior parte estava desmatada, mas sem capim, num silêncio imenso. Raramente, Antônio disse, apareciam umas poucas cabeças de gado. A fazenda só tinha um gerente e dois empregados.

Depois me mostrou a roça dele. Sendo agosto, depois da colheita do milho e feijão, uma parte da terra estava limpa, pronta para plantar assim que as chuvas chegassem em novembro. Mas, no restante, ainda havia mamona, um produto meio resistente à seca e o principal deles para vender no mercado; e também tinham mandioca, planta nativa e principal cultura indígena, capaz de ficar até dois anos madura na terra sem ser colhida. A família era da roça mesmo: nos anos seguintes, nunca vi Antônio e Aninha fora, a não ser em dia de feira.

Embaixo havia outra casa improvisada, porém maior, parecendo recente, e ao redor, mais roça preparada. Zé esclareceu: 'essa casa e roça são minhas. E lá de junto também limpei uma meia tarefa para Zelito' — seu filho mais jovem, de uns quinze anos, ainda morando com ele no Rumo — 'para ele não trabalhar mais no macaco'. Enquanto eu absorvia essa informação, aqueles olhos observadores buscavam minha reação. Foi claro: queria mostrar-me que Antônio e Aninha eram porteiros de uma reocupação da terra, não só por parte de Zé, mas da família dele — e quantos mais? E aqueles herdeiros (os Britos), eles sabem? Perguntei. Ele duvidava: nunca apareciam e, naquele espaço, podiam passar anos antes de eles perceberem o que acontecia. Aliás, ele acrescentou, antes do Gondim e agora sem os herdeiros usá-la, a terra não era devoluta?

De noite, de volta à casa dele, Zé me contou mais detalhes da sua história familiar. Desde nosso encontro e conversa com os garimpeiros em Andaraí, e sabendo que as minas usavam a mão de obra escrava, eu achava possível que seu bisavô, senão o próprio avô, teria sido escravo. Talvez o pequeno comércio do seu pai tivesse sido financiado por um diamante escondido, antes de ele sair da mineração em declínio e encontrar um meio de viver no campo. De qualquer modo, seu pai acabou pobre, Zé me disse, porque a terra 'ficou cansada'. A técnica tradicional de origem indígena, usada por eles, queimava a mata para fertilizar o solo, e depois dele 'cansar' mudavam para outro sítio. Foi assim que o pai de Zé Francisco e depois ele mesmo, precisando buscar terras novas, viraram o que ele chamava 'fundadores de povoados'. Nascido em 1916, Zé criou-se num local de Itaetê por nome de Trindade, 'povoado fundado' por seu pai, que incluía a família de Dona Maria. Ali eles se casaram: e

depois de os velhos falecerem e a terra cansar novamente, as duas famílias estendidas mudaram para Limpanzol, onde fundaram esse povoado, donde depois foram despejados. E, conquanto Zé não chegou a dizê-lo, tudo sugeria que, para ele, Toca da Onça seria o próximo 'povoado'.

Mais tarde, na Pensão Ideal, fazendo as anotações do dia, tentei esclarecer aqueles detalhes. A questão obscura para mim era a natureza dos direitos à terra de Limpanzol, em torno dos quais o conflito surgiu. O ponto de partida foi a situação da Chapada nos princípios da história familiar de Zé Francisco. Nas primeiras décadas do século vinte, quando seu pai saiu de Andaraí para o campo, a região era uma 'frente de expansão' inexplorada e, por enquanto, sem o regime da terra definido como propriedade privada (VELHO, 1972). Era, portanto, 'terra devoluta', quer dizer do estado, ou 'livre' para quem tinha a coragem de utilizá-la. Porém o regime que se tornava dominante era o coronelismo de Miguel Gondim, que se dizia correligionário do Coronel chefe Horácio Matos, de Andaraí, que nos anos de vinte controlava não somente a Chapada inteira, mas também a política da Bahia (PANG, 1979). Para os coronéis, a função principal da terra, ainda sem valor de mercado, era a de legitimar seu poder político e social, na base dos votos 'de cabresto' dos agregados e da força paramilitar dos seus capangas (LEAL, 2012). Desde a fundação da República (1889), o controle legal da propriedade, com base na lei de terra de 1850 (que efetivamente prevenia contra a formação da pequena propriedade camponesa), tinha passado aos governos dos estados. E com esses dominados pelos 'coronéis', converter o domínio da terra em 'propriedade' foi um passo simples, confirmado através de documentos falsos, ou 'grilados', forjados em escritórios de advogados e cartórios.

Entretanto, no campo, essa mudança teria pouco impacto imediato. Apesar de conter as sementes dos futuros conflitos, a relação entre os pequenos cultivadores — ainda sem noção de terra como propriedade — e os coronéis teria sido simbiótica. A imagem do jovem Cil levando o fuzil do coronel é um exemplo extremo disso. Além disso, essa foi uma época de instabilidades, não somente de concorrência entre coronéis rivais, mas também da Coluna Prestes passando pela região, perseguida pelas forças de Horácio Matos. Depois aprendi que, enquanto os detalhes das brigas 'de cima' eram obscuros na memória popular, era forte a lembrança da insegurança da época, conhecida como 'o tempo do corre-corre'. Assim, um coronel forte podia dar uma certa proteção aos cultivadores. Por outro lado, esses como

agregados, reforçavam a noção de que sua área era de tal coronel/protetor, apesar de ele, muitas vezes, nem morar nem produzir nela.

Olhando para trás, o conflito embrionário que terminaria no despejo era previsível, dada a completa falta de definição para essas relações no campo. Reparei que quando Zé falava da Trindade, onde se criou, às vezes chamava-a de povoado, mas, às vezes, de 'fazenda'. Também ficou claro que, com o passar do tempo, um novo elemento entrava nesta relação entre controladores e usuários. Passava a haver uma combinação de que eles, depois de tantos anos na terra, deixá-la-iam com pasto formado para os 'donos', como aqueles agora se proclamavam. Apesar de essa relação ocorrer em outras regiões de fronteiras em consolidação, como o oeste da Bahia, parece que, neste caso, nem a relação nem seus sujeitos adquiriram qualquer denominação específica, como por exemplo, 'contratistas / rendeiros de pasto' etc. Isso talvez tenha ocorrido justamente porque não se tratava de uma relação definitiva, mas de um processo transitório, utilizando o pioneirismo dos pequenos para converter a terra livre ou devoluta em propriedade privada dos grandes. Novamente, a curto prazo, a diferença imediata para os cultivadores não era grande: de qualquer forma, teriam mudado de local quando a terra 'cansava'. Tampouco a direção a que essas mudanças nas relações estavam levando teria sido percebida: o que importava era que ainda havia terra para onde mudar.

A primeira indicação de que isso não era para sempre teria sido quando os prazos para o uso da terra começaram a diminuir. No caso de Limpanzol, antes da fazenda Floresta ser comprada por Antônio José, os cultivadores tinham um prazo combinado com o dono anterior de sete anos, com a expectativa implícita de mudar depois para outra parte da enorme fazenda. Mas o mundo dos anos 70 já era outro. Antônio José, querendo vender e sabendo que o poder do estado local estava à sua disposição, reduziu o prazo: e quando os cultivadores reclamaram, chamou-os de 'invasores' e, apoiado por um juiz simpático, acertou o despejo como 'reintegração de posse', para vender sua fazenda 'limpinha' a um investidor de Recife.

Parecia esse um caso de 'fim da história', antes mesmo dos teóricos prevê-lo (FUKUYAMA, 1992). Porém, Zé Francisco já desafiava essa noção com sua ideia de refazer Limpanzol ou de construir na Toca da Onça seu novo povoado, reinventando assim sua história. Como bom camponês, consciente do risco, cultivava as duas opções. Caçando bichos do 'mundão veio' com seus compadres e vendendo a carne na feira de Rumô, ele e seu

compadre Calixto conseguiram passagens para Brasília, onde foram pedir ao presidente que defendesse seus direitos. Todavia, o presidente general Médici não estava disponível. Zé Francisco não desistiria; nos três anos seguintes, iria ao sindicato de Andaraí e, em seguida, à FETAG, também a Salvador, onde recebeu o apoio dos advogados da CPT. Sem dúvida, eles teriam fornecido as notícias que eu li no *Movimento* em 1975. Só que esse jornal falava de despejos, não de camponeses e muito menos de 'invasores': falava de posseiros. Quando nos reencontramos, 'posseiro' já foi o título com que Zé Francisco referia a si mesmo e a seus colegas, tanto do Limpanzol como, mais tarde, da Toca da Onça.

A terminologia é uma arma antiga nas lutas pela terra. Os portugueses chamavam aos indígenas de 'bugres', e assim, na visão dos colonizadores cristãos, desumanos e sem direitos. Os barões e viscondes do Império e seus descendentes que se fizeram donos da terra — a história de cima também está 'feita' — chamavam os pequenos que queriam cultivá-la de 'intrusos' e depois 'invasores', a categoria de não-cidadãos que depois teria a ousadia de aparecer até nas cidades. Daí surgiu a resposta dos que queriam usar a terra, e dos movimentos de apoio, de refazer a 'história de baixo' com sua própria arma terminológica: 'posseiros'. O uso dessa palavra, significando uma pessoa ou família que, depois de cultivar um terreno devoluto por 5 anos, adquire o direito a ela, tem implicações profundas. Opondo a memória popular do acesso à terra às manobras políticas e jurídicas dos 'donos', desafia o eixo central da história e da estrutura social brasileiras: a exclusão da maioria não só da terra, mas dos direitos legais, e assim da cidadania. Foi tipicamente em nome de defender posseiros que os movimentos sociais começaram a lutar, na Chapada e além dela, apontando para um futuro diferente: primeiro no campo, depois nos fundamentos da sociedade.

A perspectiva teórica e a metodologia desta narrativa agora podem ser explicitadas. 'Estrutura' - no sentido de uma história formada por uma situação da propriedade de terra estaticamente definida - não havia. Só havia processos. O conteúdo desses processos era as lutas sociais entre os que queriam acesso à terra e os quem queriam preveni-lo, não só por causa da terra em si, mas também para manter a mão de obra barata dos sem-terras (SOUZA MARTINS, 2004). E além de não haver estruturas nessas lutas, tampouco havia sujeitos predefinidos, no estilo da história europeia, como 'camponeses' ou 'proprietários da terra'. Os 'camponeses' se tornaram camponeses porque lutaram, desde a fundação dos quilombos, com a natureza e contra os supostos 'donos', para se fazerem camponeses. Os 'donos' se fizeram donos porque conseguiram usar o poder do estado, no passado como hoje, para se

apropriarem da terra e depois legitimá-lo. Os 'sujeitos' se definiram e se faziam com base em seus objetivos e nas alianças que construíram. O que significa que tampouco tinham destinos. Valores tinham sim, mas as formas deles também seriam criadas no processo das lutas entre protagonistas de valores opostos — nem simplesmente valores 'capitalistas' ou 'socialistas', mas comunitário-sustentáveis de um lado e capitalistas-corporativos do outro. Essas formas e alianças continuarão a ser construídas.

O resultado do enfrentamento entre as duas transições — dos povoados dos Zé Franciscos aos assentamentos dos seus netos, e do neolatifundismo do capital financeiro para este do agronegócio de hoje — vai depender, acima de tudo, de uma visão de como construir alternativas 'de baixo para cima': primeiro no campo, depois nas cidades; e no final, politicamente, no âmbito do poder de estado. Ampliemos os exemplos deste primeiro passo, no campo.

Campesinato e campesinatos: sul da Bahia, Ceará e Amazônia (1978-82)

Depois da Chapada Diamantina, visitei o outro conflito da reportagem do jornal Movimento, no município de Camamu, no sul da Bahia, na linda paisagem dos restos da Mata Atlântica. Sendo a cultura do cacau a que melhor cresce à sombra das árvores mais altas, muitas delas sobreviviam, ainda mais em se comparando com a Chapada. Apesar da longa história local de conflitos entre grandes e pequenos produtores, recordados na obra de Jorge Amado, os pequenos também sobreviviam numa escala suficiente para manter um mundo mágico de casas modestas, mas bem mantidas com os cacaueiros ao redor, na frescura da floresta alta dos ipês já estourando em flor amarela, e jequitibás de copas amplas. As feições da maioria dos sócios do sindicato também eram distintas: nitidamente indígenas, cor de cobre e ossos da face mais altos. Porém, os membros do grupo em conflito com a Firestone, incluindo seu líder, Antônio, pareciam mais afro-brasileiros. As roças deles ficavam dentro de um latifúndio improdutivo de uns dez mil hectares que a empresa Firestone tinha comprado.

Foi com Antônio que fui visitar as roças remanescentes, incluindo a dele. Ali o despejo era um processo gradual, de roça em roça. No caminho onde andávamos, os guardas da Firestone rodavam de motocicleta. Como na Chapada, dos diaristas que limpavam a terra, a maioria era de filhos jovens dos despejados, informou Antônio. Aconselhados pelos advogados da CPT, eles questionavam o despejo argumentando que eram posseiros na

fazenda abandonada, alguns deles há muito tempo. Mas a possibilidade de resistir contra um oponente com a força de Firestone, cuja produção de borracha estava ligada à indústria do automóvel e, por conseguinte, com o 'milagre econômico' dos militares, era muito menor que na Chapada. O que distinguia este caso era a profundidade de suas raízes no local. Na sua roça, na fronteira com as recém-plantadas seringueiras, avançando em linhas retas como soldados robóticos do agronegócio capitalista, Antônio me mostrou um grupo de árvores diferentes, que eu não reconhecia. Eram altas e esbeltas: cravos-da-índia, me explicou, plantadas por seu avô depois do fim do 'cativeiro'.

Tudo explicado em tão poucas palavras! A família tinha pelos menos três gerações na mesma terra (depois aprendi que a árvore do cravo pode viver mais de dois séculos); o que também indicou que, durante tanto tempo, tinha um sistema de agricultura permanente, produzindo (cravos) para o mercado. Ser 'posseiro' não tinha nenhum sentido intrínseco de ser recém-chegado num local, nem de produzir só para subsistência. Antônio também confirmou algo que eu já tinha reparado, conversando com pessoas idosas no bairro da Liberdade, onde eu morava em Salvador, que os descendentes dos 'escravos', na fala dos historiadores, não usam essa denominação para seus próprios antepassados. Em outro exemplo da guerra sociolinguística, como na oposição invasor / posseiro, os 'escravos', nos olhos dos seus 'donos', eram uma categoria, imutável e estática; aos olhos de si mesmos e seus descendentes, eram sujeitos em processos, pessoas cativas buscando livrarem-se.

Neste museu da história social que era a roça de Antônio, havia mais uma exposição. Debaixo da mata, percebi os restos de uma parede, meio caída, mas construída de pedras e, evidentemente, antiga. Era da fazenda, Antônio explicou, também do tempo de cativeiro. 'E seu avô lhe explicou o que a fazenda produzia naquele tempo?' 'O mais era mandioca, que os velhos produziam e vendiam por sua conta'. 'Por sua conta?' 'Eles mesmos decidiam produzir mandioca e vender a farinha'. Depois li sobre um caso semelhante na Chapada, que também indicava, sob o pano formal do regime escravo/cativeiro, haver fazendas que utilizavam sistemas de produção essencialmente camponeses (SANTOS FILHO, 1956). Parece que isso foi bem além do sistema comum, nas Antilhas como no Brasil, dos cativos simplesmente ter lotes dados pelo 'senhor' para o seu autoconsumo (assim diminuindo o custo de sustentá-los). Em Camamu, segundo Antônio, essa produção era a atividade principal e autônoma dos 'cativos', suprindo ao mercado local com produtos de subsistência — neste caso, farinha de mandioca, com seu valor adicionado — como é sabido que muitos quilombos também faziam.

Da literatura disponível, pouca me tinha proporcionado tanta evidência de histórias camponesas e sua presença persistente. Na academia e na política, a discussão do futuro no agro girava em torno de dois conceitos: 'o campesinato' e 'a questão agrária', significando a forma social da transição da agricultura ao capitalismo. Para Barrington Moore, essa transição é determinante da cultura política futura de qualquer sociedade moderna: quanto mais redistributiva for a transição, e menos dirigida de cima, mais democrática e menos desigual será a sociedade capitalista que emerge (MOORE JR., 2010). No entanto, no caso brasileiro, geralmente se negava a existência de um campesinato, a não ser 'marginal' e fragmentado, mero debulho social na periferia de uma agricultura de grande escala e de exportação (OBERG, 1965). Além disto, se qualquer 'campesinato' tivesse existido, 'já era'. No pensamento dominante, a 'questão agrária' brasileira já tinha sido decidida em favor exclusivamente em favor da agricultura modernizada de grande escala (SORJ, 1980). O resultado da transformação do latifúndio pelo estado autoritário e pelo capital financeiro, no final, era o agronegócio oligopolista. O 'fim da história' agrária do Brasil era isso. E se aceitarmos a perspectiva de Barrington Moore, o subtexto seria dessa forma a persistência de um alto grau de desigualdade social e baixa adesão democrática na sociedade brasileira 'modernizada'.

O que eu já tinha visto no campo baiano desafiava ambas as teses, tanto a do (não)campesinato quanto a da questão agrária, não só empiricamente, mas também como conceitos. Quanto mais eu observava, inclusive em outras regiões e com o passar do tempo, mais essas teses me pareciam reificações – noções criadas com fins de investigação e convertidas em realidades absolutas, dirigidas para conclusões teleológicas, ou fins genéricos e previstos, como 'capitalismo' ou 'socialismo', que obstruíam a criatividade do pensamento e, mais importante, da prática social e política. No lugar dos dois conceitos *a priori*, proponho seus plurais empíricos: ao invés de 'o campesinato', teríamos campesinatos, oriundo de processos de formação distintos e regionais, cujos insumos são principalmente etnoculturais e ambientais; e ao invés de 'a questão agrária', questões agrárias, tratando da transformação agrária em termos multidimensionais, não só da tecnologia e 'produtividade' (conceito estreito e disputável), mas igualmente dos seus aspectos ambientais e cívicos (desde a criação de emprego, passando pela soberania alimentar até a manutenção da diversidade e qualidade de vida).

Primeiro, então, olhemos esta diversidade dos campesinatos numa escala mais ampla; e daí podemos avaliar a presença e os papéis deles nos movimentos sociais envolvidos nas 'questões agrárias', ainda para ser resolvidas.

Da Bahia, fui primeiro para o Ceará, atraído pela voz do autodenominado poeta da roça, Patativa, apelido que identifica a música dos seus poemas recitados e cantados com o canto deste pássaro. Foi em 1978, o mesmo ano da publicação da coletânea dos seus poemas "Cante Lá que eu Canto Cá" (PATATIVA DO ASSARÉ, 1978), que marcamos um encontro no Crato, arquidiocese e capital do Cariri, a região nativa de Patativa, no sul do estado. Dali me levou para a pequena cidade de Assaré, onde morava. Mas o coração dele estava sempre na sua roça, pertinho, na Serra de Santana, onde ele nasceu, criou-se e trabalhava desde menino; foi lá que fomos para passar uns dias conversando na casa dele e da sua querida esposa, Belinha.

Filho de pobres agricultores, com pouco estudo e cego de um olho desde menino, Patativa ainda descobriu talento para compor os versos que cantava nas feiras, numa linguagem bem popular, contando as experiências dos camponeses da região, com suas características distintas. Bem diferente da Bahia, a população do Cariri é de origem principalmente portuguesa e é altamente religiosa. Dominado e empobrecido pelo latifundismo pecuário e pelas secas duras e frequentes, o campesinato regional sempre procurava dois meios de salvação, ambos centrais na poesia de Patativa: a migração para o Sul urbano ou para as fronteiras rurais da Amazônia; e o messianismo, combinando a religiosidade popular com a fome pela terra e a libertação do domínio latifundista. Foi isto que resultou na fundação da cidade de romarias de Padre Cicero, Juazeiro do Norte, e depois, na década de 1930, da comunidade messiânica de Caldeirão, perto do Crato. Semelhante a Canudos, na Bahia de uns quarenta anos antes, Caldeirão se distinguiu pelo vigor da sua produção comunitária, seguido pela repressão violenta instigada pelos latifundiários com medo de perder o monopólio da mão de obra, abundante e barata.

Enquanto simpático à religiosidade popular no seu 'Caboclo Roceiro' Patativa trata sua credulidade como auto repressão:

'Tu pensas amigo que a vida que levas,
De dores e trevas debaixo da cruz
E as crises cortantes quais finas espadas,
São penas mandadas por Nosso Jesus....
A lua te afaga sem ter empecilho,
O sol o seu brilho jamais te negou,

Porém os ingratos, com ódio e com guerra,
Tomaram a terra que Deus te entregou.

Apesar de bonito, o canto do pássaro patativa tem uma tristeza que o poeta Patativa compartilha. Onde mais aparece é no seu tema da migração nordestina forçada pela pobreza. Foi quando o grande cronista do Nordeste, Luiz Gonzaga, musicou e cantou a 'Triste Partida' de Patativa, que o poeta ficou conhecido. O poema descreve a saudade de uma família cearense fugindo da seca para São Paulo e acabando na miséria urbana:

Do mundo afastado, sofrendo desprezo,
Ali vive preso
Devendo ao patrão [...].

Naquele tempo, com as distâncias enormes e sem os meios de comunicação de hoje, as partidas de migrantes pobres podiam ser tristes mesmo, sendo às vezes para sempre. Isso foi a experiência do próprio Patativa e sua família. Enquanto muitos cearenses foram para São Paulo, outros migravam para a Amazônia, buscando a chuva regular e terras livres, disponíveis, além da fronteira do latifundiário, especialmente no Maranhão. De todos os estados, esse era o que tinha a maior proporção de população camponesa. Entre eles estavam vários parentes de Patativa. Porém, com a distância e o passar do tempo, eles tinham perdido contato: estavam lá 'no meio do mundo', Patativa me disse. A pouca informação que tinha foi que um dos seus primos, Taumaturgo, morava numa comunidade que eles mesmos tinham fundado e nomeado Desejo, no centro do estado rural e de grandes florestas.

Foi assim, com os esses nomes românticos de Taumaturgo e Desejo na cabeça, que atravessei o norte do Nordeste para buscá-los, armado com cartas e fotos de Patativa e sua família. Viajando de ônibus, parei em vários lugares e orientado, como sempre, pelas CPTs locais, conheci mais comunidades iguais à outrora Limpanzol, fundadas por seus moradores, muitos deles cearenses, e agora ameaçadas da mesma forma pela grilagem e pela especulação fundiária. Ouvindo suas histórias e fotografando as mesmos feições e imagens das suas relações com a terra, fiquei convencido cada vez mais que não eram os fragmentos de um campesinato marginal, quase acidental, como nas teorias de pensadores metropolitanos, que nunca se encontraram com eles. Ao contrário, este Brasil, não tanto de baixo como de dentro do país, era o centro sustentado e duradouro da sua história agrária: exatamente o inverso da agricultura cíclica de grande escala e de exportação — açúcar,

borracha, café e cacau – recorrentemente caindo em decadência e deixando atrás dela povos e paisagens empobrecidos e um latifundismo poderoso, mas improdutivo.

Chegado em Desejo, ouvi de Taumaturgo a história de como eles tinham feito a mesma viagem, em condições bem diferentes. Foi em '53, o ano de uma das piores secas na memória dos nordestinos. Andando muito dos mil quilômetros do Ceará, através do Piauí até o centro do Maranhão, com jegues levando a farinha e os meninos, passaram por dezenas de casas abandonadas pelos flagelados, como costumava chamar as vítimas da seca. Pela ausência ou presença de urubus sentados no teto ou voando acima da casa, sabia-se que os ocupantes tinham fugido ou, famintos e sem força, fechado a porta e janelas para morrer ali mesmo.

Conversando com Taumaturgo e seus vizinhos, à luz de candeeiros nas noites da imensa escuridão de Maranhão, com seu silêncio quebrado só pelos sapos e corujas e, às vezes, as onças chamando, imaginava como deve ter sido no Limpanzol antes do despejo. Também percebi semelhanças entre Zé Francisco e Taumaturgo, ambos pioneiros e fundadores desses dois povoados. Eles podiam estar isolados, longe das cidades e sem poder, mas, apesar disso, tinham uma visão ampla do mundo. Era deles o verdadeiro metropolitanismo. Numa conversa com Taumaturgo, em certo momento fiquei confuso: porque ele tratou comigo do assunto Mossaddegh? Demorei para reconhecer o nome do líder iraniano dos anos 50, famoso por ter tentado nacionalizar a indústria petroleira do seu país, controlada pelos britânicos, mas derrotado no golpe neocolonial que a Grã-Bretanha e os EUA montaram. O caso ficou conhecido no Brasil porque foi na mesma época, na presidência de Vargas, que a campanha 'o petróleo é nosso' surgiu. Foi exatamente naqueles anos que Taumaturgo tinha saído do Ceará para o 'meio do mundo', além da alcance de tais notícias globais que lhe interessavam.

Aquilo me fez pensar na questão que me preocupava desde o encontro com Zé Francisco: como pessoas sem saber ler nem escrever, e quase sem ter deixado seu lugar de nascimento, podiam imaginar um mundo tão diferente daquele que dominava as suas vidas? Até o ponto, no caso de Zé Francisco e Calixto, de viajar até Brasília, sustentados só pelos esforços da sua própria comunidade, procurando justiça e direitos dos quais concebiam apesar de nunca os ter vivenciados. O 'Brasil de cima' de Patativa, das classes mais dominantes que dirigentes, nunca tinha qualquer tal visão ou projeto de construir uma sociedade, a não ser na base dos interesses privados de si mesmo ou de modelos importados,

como o semifascismo do Estado Novo e, mais tarde, o neoliberalismo. Só o 'Brasil de baixo' tinha visões de uma sociedade diferente e justa.

Porém, neste canto do Maranhão, tais esperanças ainda pareciam remotas. Como no caso de Limpanzol, originalmente o espaço desta fronteira interna do Maranhão teria permitido a criação de uma vida camponesa autônoma e comunitária; mas agora se tornava um isolamento perigoso, com a transição do latifundismo — dominado no Maranhão pela família do seu governador José Sarney — para a grilagem de terras sempre mais valorizadas, expondo os posseiros a uma crescente violência. (Os estados com a incidência maior de conflitos e assassinatos no campo naquela época, como em outras, eram Pará, Maranhão e Bahia). No Desejo, as ameaças dos grileiros já chegavam, mas, na próxima etapa da minha viagem para o Pará, foi ainda pior. Em Imperatriz, na fronteira entre os dois estados, e Marabá, o município paraense vizinho, nem a CPT nem a igreja, simpática aos posseiros, estavam protegidas da violência. Além disso, a ditadura construía novas estradas, como a Transamazônica e a BR 364 do Sul a Rondônia, e criava colônias agrícolas isoladas, inviáveis e reduzidas, na prática, a fontes de mão de obra para os grandes projetos agropecuários. Tudo isso ampliava os conflitos pelo acesso às terras: entre os colonos e o campesinato local, na maioria ribeirinhos de origem quilombola; e entre os indígenas - ocupando o que os militares chamavam de 'espaços vazios' - e os garimpeiros, muitos deles originalmente pobres da terra.

Anos depois, encontrei-me com Avelino Ganzer, um de nove irmãos altos e louros de descendência austríaca e italiana, filhos de pequenos produtores do Sul, que, como muitos da sua geração, viraram colonos por causa da propaganda dos militares e a escassez de terra no Sul. Descreveu como para eles sua chegada na Amazônia era um encontro não só com uma paisagem, mas também com um povo caboclo totalmente desconhecido. Nenhum dos dois lados podia ter imaginado que compartilharia a cidadania com pessoas cultural e fisicamente tão diferentes de si mesmo. Em breve, este sentido de distância social diminuiria. Como o caso que Avelino mostrou, a própria estratégia do regime autoritário para controlar esses grupos distintos, por meio da migração dirigida, teve o efeito contrário: levou a que se conhecessem e finalmente se unissem ao redor de interesses comuns, como pobres do campo. Em 1982, quando revisei Amazônia, a CPT e as ONGs ligadas aos movimentos populares já tinham criado a Aliança dos Povos da Floresta para resistir, em conjunto, às ameaças e à violência que todos eles enfrentavam (HECHT, 1989).

Porém a fonte principal desta nova unidade e organização foi a fundação, em 1980, do PT. Apesar das suas raízes urbanas e paulistas, o Partido dos Trabalhadores teve um impacto significativo nas áreas rurais onde a resistência à grilagem já existia, mas por parte de grupos isolados. Passou a criar uma coerência entre eles, tanto em termos de visão como de organização. Os fundadores do partido na região incluíam Manoel da Conceição, desde os anos 60 um líder carismático da resistência camponesa no Maranhão. A falta de uma perna, amputada depois de ser fuzilada pela polícia militar, não o impedia de circular pelos caminhos do interior do estado, onde o encontrei um pouco depois de sua volta do exílio político durante a ditadura. Para mim, o fato de conhecer o PT pela primeira vez na Amazônia, nos cantos mais longes da sua origem no ABC paulista, foi indicativo do seu caráter orgânico, inclusive no campo. No Acre, aonde fui em 1982, o partido local já compartilhava com a CPT da diocese do Rio Branco a liderança dos 'empates', de resistência à grilagem e desmatamento das terras dos seringueiros autônomos, unidos nos STRs locais. (Nos embates, os seringueiros bloqueavam as estradas e protegiam as árvores dos motosserras fisicamente com seus corpos). Em toda parte, a fundação do PT contribuiria para a criação de sindicatos de trabalhadores rurais, buscando retirá-los do controle ministerial; isso foi consolidado pela criação, em 1983, da CUT, e depois da CUT Rural, cujo primeiro secretário geral foi Avelino Ganzer.

Ficou claro que o novo partido, como as anteriores CEBs, as Comunidades Eclesiais de Base, agregava os talentos locais que buscavam justiça. Foi num encontro do partido em Rio Branco, no Acre, que encontrei com outro dos seus fundadores, Chico Mendes, veterano dos empates e, naquele ano, candidato a deputado estadual. Também entrevistei uma colega dele, Marina Silva, depois candidata à Presidência pelo Partido Verde, então com vinte e poucos anos de idade, e que já organizava um dos primeiros sindicatos de empregadas domésticas do Brasil. As supostas margens do país nem sempre seguiam atrás dos supostos centros. Perto de Imperatriz, eu havia encontrado camponeses, cujos caminhos pela floresta viraram trechos do traçado da primeira rodovia famosa da Amazônia, a Belém-Brasília. No Acre, a filha de uma família seringueira criava uma entidade que contribuiria para uma campanha nacional que melhoraria as vidas de centenas de milhares de mulheres, que trabalhavam em condições de quase escravidão, desde a Amazônia até o Rio e São Paulo. Mais uma vez, o Brasil de dentro e o de baixo apontavam para o futuro.

A importância do caso do Acre era que envolvia mais um campesinato regional com uma história e meio de vida tão únicos - dos seringueiros -, mas agora já participando de formas de coordenação nacional como a CPT, o PT e, mais tarde, a CUT Rural. Dentro das suas regiões, a diversidade desses campesinatos, cada um com raízes em ambiente e etnocultura diferente, era sua maior força e valor para o futuro, econômica e socialmente. Porém, em termos da tarefa imediata, de desafiar o modelo de mudança agrária vigente na conjuntura nacional da 'abertura' política dos anos '80, esta mesma diversidade (e no aspecto logístico, as distâncias e falta de meios de comunicação) podiam ter tido um efeito centrífugo, de fragmentação. Enfim, precisava de uma força integradora.

Foi nesse espaço que os movimentos sociais e, ao final, integrantes da classe política entrariam ao lado dos campesinatos, como atores decisivos.

Movimentos Sociais e reforma agrária (1982-89): de cima ou de baixo?

De volta à Bahia, em 1982, ouvi novas notícias da Chapada, dos advogados que apoiavam o movimento camponês, agora sócios da recém-criada AATR (Associação de Advogados dos Trabalhadores Rurais). Dessas novidades, uma tinha a ver com a Toca da Onça e a outra com os municípios no centro do Vale do Paraguaçu, de Itaetê para baixo. Ambas desafiavam a desigualdade da estrutura agrária tradicional da região e refletiam o impacto local do novo processo político: a volta ao governo civil, no qual os atores principais seriam a oposição tradicional, do PMDB, que passou ao governo, e a nova do PT. Para as futuras gerações, a Chapada seria um espelho do conflito entre os dois brasis representados por esses partidos, e da ação dos movimentos populares neste processo.

Na Toca da Onça, onde Zé Francisco tinha me levado em 1975, esse contraste foi dramático. Com o passar do tempo, o local onde seu filho Antônio morava seguiu um caminho semelhante ao do Limpanzol anteriormente. Aí também cresceu um pequeno povoado de umas vinte famílias, parentes e compadres de Zé Francisco e Dona Maria, sem que o suposto dono do imóvel improdutivo percebesse. Mas depois da morte do pai adotivo da Aninha, o velho Cil, reconhecido como a 'escritura da terra', o suposto dono da fazenda onde surgiu o povoado, o herdeiro do coronel Miguel Gondim, finalmente resolveu vendê-la. Porém, o pessoal da Toca da Onça, com Zé Francisco e Calixto novamente à frente, ainda

insistia que a terra era não somente improdutiva mas também devoluta; e que assim eram eles, como posseiros, quem tinham o direito a ela.

Sintoma evidente de que os tempos estavam mudando foi o fato, nesta ocasião, de eles darem o primeiro passo e não mais o 'dono'. Em meados de 1981, antecipando-se ao despejo iminente, chamaram os antigos vizinhos de Limpanzol e outras famílias sem terras de Rumo, todas buscando uma saída do 'macaco', para ocupar a área ao redor da Toca da Onça. Em poucos dias, o número de famílias trabalhando a terra chegou perto de cem. Os ocupantes vieram também das novas periferias de Itaetê e Iramaia, repletas de vítimas de outros despejos ocorridos anteriormente; e da Colônia, o projeto de produtores de tamanho médio cujo declínio, por falta de apoio do governo, Dona Maria da pensão no Rumo lamentava. Em anos recentes, muitos da segunda geração dos colonos haviam ficado sem terra e começavam a migrar ou trabalhar de meeiros. Ouvindo que o próprio INCRA agora opinava que a terra ao redor da Toca da Onça era devoluta, juntaram-se à ocupação.

Porém os 'donos', herdeiros do coronelismo, agora com a tarefa histórica de converter a terra apossada em 'propriedade privada' para os novos compradores, ainda tinham como cumprir essa missão para o capital. Para tanto, contavam com a sobrinha de um deles, que era juíza da vizinha Comarca de Barra de Estiva. Em dias, chegaria a santa Trindade da transição local ao capitalismo: o 'dono' com seus capangas, o judiciário com a ordem de reintegração de posse, e a polícia militar armada de metralhadores. E assim, os 'invasores' voltariam para os casebres do Rumo, para as periferias e as terras cansadas da Colônia, reassumindo os seus aparentes destinos de mão de obra 'livre'. Só ficaram os supostos 'líderes', incluindo 'Zé Bocão' e Estafeta, lavrador da Colônia e também dirigente do novo STR de Itaetê. Todavia, foram amarrados e levados para o curral da sede da fazenda, como espectadores do churrasco celebrante dos seus capturadores, e dali ao cárcere de Barra de Estiva. Seriam libertados pela ação diligente de advogada da CPT na Diocese de Ruy Barbosa, dra. Marta Pinto dos Anjos.

Foi de Marta, Zé Francisco e Estafeta que ouvi, de volta no ano seguinte, os detalhes e a conclusão deste novo conflito, para o qual contribuiu a identidade do comprador. Ele vinha de Salvador para especular na região, atraído pela chegada do Banco do Brasil no município de Iramaia, oferecendo crédito barato para a compra de terras locais; era candidato a deputado estadual nas eleições vindouras de 1982, do supostamente progressista PMDB. Comprando a terra sem saber que nela havia posseiros, teria sido ludibriado pelo vendedor,

que lhe entregou um conflito contra posseiros apoiados pela CPT e sindicalistas, que denunciaram o candidato à imprensa metropolitana, pela qual foi apresentado, na véspera da eleição, como grileiro e opressor dos pobres do campo. Logo fez um acordo: dos quase dois mil hectares do imóvel, cederia 400 tarefas para as 19 famílias que já cultivavam a terra antes de a ocupação ampliar-se. Essa proposta foi aceita pela turma de Zé Francisco. Claramente, para alguns dos ocupantes excluídos, esse foi um compromisso que custou o acesso deles à terra; e, certamente, ao custo do sonho mais amplo de Zé Francisco, ao menos por enquanto, de um mundão diferente para todos. Durante o resto da década de 1980, a comunidade restringida de Toca de Onça sobreviveria, mas só como exemplo da fraqueza dos pequenos produtores, cada vez mais apertadas pelo modelo de desenvolvimento vigente.

A presença na ocupação de tantas famílias sem terras, e os papéis também de Marta e de Estafeta, foram indicativos das mudanças na Chapada mais ampla nesses anos. Desde Andaraí e Itaetê, na parte mais alta do Vale, até Itaberaba e Iaçú no centro, muitos dos antigos proprietários grandes, com seus títulos duvidosos, corriam para vender aos novos investidores; eles vinham principalmente de municípios menos remotos, como Feira de Santana, buscando terras mais baratas com o crédito subsidiado - alguns para fins de mera especulação, outros para implantar projetos novos como os cafezais nas alturas frescas da Chapada. Completada essa fase, teria chegado a agricultura moderna baseada na propriedade privada da terra legalizada. Até certo ponto, este fim do 'mundão veio' foi o mesmo de outras épocas e lugares. Tal qual o campo europeu dos séculos XVI ao XIX, a Chapada dos anos 1970-80 foi simplesmente mais um capítulo do modo como o capital chegou ao mundo rural, nas palavras de Marx 'gotejando sangue', arrancando a população trabalhadora das suas relações tradicionais com a natureza, e deixando-a desapossada de tudo, a não ser sua capacidade de trabalho na condição proletária.

Todavia, para além desta participação na história geral do mundo moderno, a experiência da Chapada incluía sua própria trajetória socioambiental, com campesinatos distintos e outras forças, como os movimentos sociais e os indivíduos deles participantes, todos influenciando em seu futuro. Parte dessa história distinta, especialmente na fronteira interna da parte mais alta do Vale, havia sido marcada por uma luta pioneira de extrema dureza na relação com a natureza. Seja na Colônia do passado ou nos povoados dos Zé Franciscos, onde o trabalho deles transformava a natureza em propriedade para os futuros

investidores, indivíduos como Estafeta sempre lembravam e contavam como passaram fome, comendo somente coisas do mato; e como quase morriam de malária abrigando-se debaixo das palhas e enfrentando cascavéis, chuvas e secas. Para quem morava nesse 'mundão veio' querido, a 'mata horrível' da sobrevivência era o outro lado da história, tão comum na fala camponesa. Então a terra que eles conquistaram a tanto custo, eles também iam defender com todos os recursos disponíveis.

Quanto aos movimentos sociais, que a Marta e sua equipe assessoravam, a combinação dos seus esforços junto aos camponeses já desafiava o 'fim da história' que a chegada do capital supostamente representava. Até em Andaraí do STR, ameaçado e acomodado de meados da década de 1970, a intervenção do movimento sindical de trabalhadores rurais apoiada pela CPT começou a frear o processo de despejos. Foi nessa época que o Zé Américo, um dos maiores proprietários da região, quis vender a fazenda Cruzinha, no limite de Andaraí com Itaetê, repleta de posseiros que lá estavam antes de ele adquiri-la: quando ele botou gado para destruir suas roças, a atuação de Marta e da CPT conseguiu judicialmente uma ordem preventiva, que assegurou a construção de cercas para garantir a permanência dos posseiros na área. Nos anos 80, tais casos tinham o apoio do novo STR de Itaetê, fundado em 1979, não pela FETAG, mas de baixo, pelas lideranças das comunidades envolvidos nos conflitos de terra. Em muitos casos, como na Colônia, sua consciência social originava-se nas CEBs, mas, neste momento, tornava-se mais política, próxima ao que conheci nos STRs do Acre, de modo que este de Itaetê, em breve, se afiliaria à CUT e se somaria ao esforço de criação do PT. Foi este STR que deu apoio à ocupação da Toca da Onça, cujo insucesso deveu-se em parte ao fato de os ocupantes ainda não se terem acostumado à disciplina mais tarde adotada nas ocupações, que exigia o hábito de trabalhar sempre num só grupo, como mecanismo de defesa e educação comunitária.

Foi na parte central do vale do rio Paraguaçu que a história camponesa local registrou um esforço combinado do novo sindicalismo de base e dos movimentos sociais em apoio, que mais próximo chegou de demonstrar ser possível construir relações agrárias mais justas. Nos municípios de Itaberaba e Boa Vista de Tupim, por onde passa o BR 242, e de Iaçú e Marcionílio de Souza, na margem direita do Paraguaçu, mais uma vez o campesinato era distinto daquele da alta Chapada. Dominados por uma forte oligarquia latifundista praticando a pecuária extensiva no sertão aberto, os pequenos produtores dessa região eram sujeitos à 'lei da cerca' e tratados como reдеiros. No processo de conversão da terra

devoluta em propriedade privada, os 'donos' proibiam os pequenos de construir casas de telhas ou plantar fruteiras, que sugeriam direito de permanência. Em laço, a família dos Medrados efetivamente controlava a polícia, o judiciário local, a prefeitura e seu orçamento. Apoiados em seus títulos duvidosos, eram tratados e atuavam como donos de quase todo o município, de aproximadamente 2500 quilômetros quadrados.

Contudo, nessa região, em fazendas abandonadas, como Canabrava na Boa Vista e Cachá em Marcionílio Souza, bem como nas margens do Vale, em locais férteis no 'pé da serra', como Morro Branco, também existiam comunidades antigas de posseiros e pequenos produtores mais independentes (HENFREY, 1988). Situadas nas fronteiras das pastagens abertas, essas áreas de laço já estavam acostumadas às pressões dos Medrados, cujos capangas destruíam suas cercas para o gado entrar e comer as roças. Aliás, eram muito menos isoladas que comunidades mais remotas como Limpanzol e Cruzinha. Na comunidade de Morro Branco, por exemplo, seu 'fundador' Israel e seus filhos costumavam migrar nas entressafras para carregar sacos de café nas docas de Santos, São Paulo. Também a sede de laço tinha nascido como estação da ferrovia da Leste, que abastecia a área mineira da Chapada até o seu declínio nos anos de '60. Destas raízes, que incluíam delegacias sindicais de ferroviários, resultaria uma resistência mais forte quando, nos anos de 1970, os Medrados começaram a consolidar suas propriedades, queimando casas e destruindo cercas e roças para despejar os posseiros. Trabalhando em mutirão, as comunidades reconstruíram casas e cercas e fechavam caminhos para obstruir a polícia; e na cidade, mobilizavam os despejados, morando na periferia, para manifestações públicas em sua defesa. Finalmente, fundaram o primeiro STR da região independente da FETAG, e que, nos anos seguintes, daria luz aos outros, de Itaetê, Marcionílio de Souza e Boa Vista do Tupim. Tanto na cidade como no campo, os enfrentamentos com as forças dos Medrados chegaram ao ponto de que, em 1981, o governo se viu obrigado a decretar a desapropriação do Sítio Novo Roncador, a área mais conflituosa nos domínios dos Medrados, medindo 19.000 hectares, cerca de 8% da área total do município. Nos anos 80, todo conflito local teve o apoio não só de um STR radicalizado e afiliado à CUT, mas também de todos os STRs da região, agora coordenados pelo Polo Sindical de Itaberaba.

Por tudo discutido até aqui, tratar os camponeses brasileiros como a única força nesses processos seria um absurdo - uma glorificação do 'sujeito' sem tomar em conta o contexto. Se se enfatiza o seu papel é para o fim de resgatar sua realidade, nem sempre

visível, e sua relevância duradoura. Uma questão que não se pode deixar de pensar é a inclusão do (ex)campesinato na 'modernização' (uma preocupação que será retomada na segunda parte deste trabalho). Como é que o 'campesinismo' pode adaptar-se ao 'modernismo' e, inversamente, como repensar o 'moderno' para incluir quaisquer aspectos positivos e compatíveis do 'campesinato'? Outra questão estratégica é como efetuar essa inclusão, e acima de tudo, com que alianças fazê-lo em termos logísticos e políticos? Sem essas preocupações, as iniciativas camponesas na Chapada teriam resultado somente numa repressão mais forte. Porém, ao mesmo tempo, os anos vindouros mostrariam a dificuldade e complexidade dessas questões, como a experiência da Chapada parece indicar.

Ao contrário dos princípios dos anos 80, pelo fim desta década o movimento popular na região estava parado. As únicas desapropriações realizadas pelo INCRA foram exatamente das áreas ocupadas antes da Nova República e do PNRA, ao contrário das promessas destes de multiplicá-las entre 1985 e 1989. Estas desapropriações eram de Canabrava e Crispim, na Boa Vista; Cachá em Marcionílio Souza; e em Andaraí, Itaguaçu 7, englobando Cruzinha. Nem o Sítio Novo Roncador de laçu estava concluído, apesar de ter sido decretado e programado para ser o segundo maior assentamento do estado, com 600 famílias. Esse projeto teria atrasado por causa de disputas entre supostos 'donos', paralisando-o na justiça, onde continua até hoje (2017). O mesmo aconteceu com a maior parte de Crispim, onde menos que 10% das quase 300 famílias previstas foram assentadas. As três desapropriações efetivas ocorridas neste período - da Canabrava, Cachá e Itaguaçu 7 - acomodavam pouco mais de mil famílias, numa área total de 30 mil hectares. Na Bahia, como nacionalmente, a situação foi semelhante. Nesse estado, cerca de 5 mil famílias foram assentadas, 2% das 265 mil previstas pelas metas do PNRA para 1986-89, enquanto nacionalmente foram 6%, 82 mil famílias, ao invés do previsto, de 1,4 milhão (INCRA, 2016).

Além da limitação numérica desses resultados, a própria viabilidade social e econômica desses assentamentos foi profundamente comprometida. Muitos assentados tinham que sair para trabalhar, enquanto outros abandonavam os projetos. No escritório do INCRA em Salvador, encontrei, em setembro de 1989, alguns dos líderes de Angical, o maior assentamento não só da Bahia, mas do PNRA inteiro, estabelecido no sertão do rio São Francisco, em 1986, com quase mil famílias. Em 1989, muitas ainda sequer tinham casa, morando debaixo de lonas. O motivo da viagem de 800 km dos seus representantes para Salvador foi o atraso da segunda parcela do Procerá, o programa de crédito essencial para o

fomento das suas roças. No INCRA, em Salvador, explicaram que se tratava de um problema burocrático, fora do controle deles, como sempre, em Brasília. Porém, no Angical, o problema era mais substantivo. Significava que a tempo de plantar passava sem os recursos para fazê-lo; como de fato ocorria repetidamente. Quase trinta anos depois encontrei alguns dos mesmos líderes de Angical. Contaram-me como alguns aguentaram, debaixo das lonas, trabalhando no ganho, comendo farinha quando tinha. Porém muitos saíram para as favelas mais próximas, de Barreiras e Brasília.

Em 1985, o que a CUT exigia era uma reforma agrária 'ampla e massiva, sob o controle dos trabalhadores', ou nas palavras mais concretas de Dedé, presidente do STR de Iaçú, na sua época combativa:

"No brasil eu não conheço nenhuma reforma agrária feita pelo governo. Acho que toda reforma agrária aqui é feita pelo trabalhador. Agora essa desapropriação do INCRA que tá vindo aqui para o município [de Iaçú], só vem porque viu que a reforma o trabalhador já tinha feito, só veio como formalidade; agora a reforma já tinha sido feita por nós..." (Informação verbal).

Essa consciência clara estava firmada tanto nas bases como na liderança da CUT. Então, como explicar a distância tão grande entre as esperanças do princípio da década de '80 e os resultados do final desta? Claro que tinha muito a ver com fatores fora do controle dos elementos do movimento de defesa da reforma 'feita pelo trabalhador'. Fatores como a negação das eleições diretas, a crise econômica que transformou os ativistas em migrantes em busca de um meio de viver, a eleição indireta de Tancredo Neves e José Sarney, a morte do presidente e a subida deste último, e o surgimento da UDR, a semente violenta da futura bancada ruralista - os assassinatos continuavam, inclusive na Chapada. Mas parece também que o próprio movimento local perdeu muito da força interna que tinha. Se os Dedés da base sabiam com tanta clareza que a única reforma realista era essa que eles mesmos faziam - com o apoio dos seus aliados, na CPT e na CUT - por que deixaram de fazê-la com mais ocupações de terra, tanto local como mais amplamente? Não pode ter sido por causa de qualquer ilusão de que o novo governo do presidente latifundiário do Maranhão estivesse comprometido, sequer, com a reforma limitada aos imóveis improdutivos que ele mesmo anunciou em 1985, no 4º congresso da CONTAG.

A experiência do movimento da Chapada pode contribuir para uma explicação deste retrocesso: teria a ver com as alianças. Cada um dos seus aliados tinha características próprias: a CPT - às vezes acusada pela esquerda de 'basismo', porque apoiava sem tentar dirigir as bases - cumpriu um papel acima de tudo logístico, de defender e facilitar, mas não

de representar e muito menos de instigar ou liderar as bases. Essa tarefa pertencia muito mais à CUT (e, por associação, ao PT); mas eles tampouco existiam para isso. Os interesses camponeses só faziam parte de seu projeto de representar e chegar ao poder em favor de um movimento popular, o que, no Brasil do fim do século 20, era predominantemente urbano e trabalhista sindical. Sem entrar aqui na questão complexa e antiga de como e até que ponto os interesses dos camponeses podiam combinar com isto, é claro que os interesses da CUT-PT eram, em primeiro lugar, partidários. Nos meados de 1985, quando houve o Congresso da CUT-Bahia, com eleições para a liderança, esses interesses divergiram definitivamente. Com sua 'chapa única', o aparato partidário urbano conseguiu marginalizar o candidato preferido das bases camponesas mais fortes, da Chapada. Elas voltaram desiludidas e, em breve, os líderes locais se dividiram amargamente; uma parte voltou-se para o PMDB, que podia incluir grileiros, mas também controlava os recursos do estado como o PAPP, o novo sistema de crédito para pequenos produtores. Até o Polo Sindical foi tomado pela antiga oposição, do PMDB e da FETAG. A unidade que possibilitava as ocupações na Chapada já não existia mais.

É verdade que este foi um acontecimento local e conjuntural, mas, antes de subestimá-lo, vale a pena olhar um pouco para o futuro. Em 2010, Manuel da Conceição, o velho militante camponês do PT, castigou a liderança do partido pelo oportunismo, aos olhos dele, de ter coligado com o PMDB do seu estado de Maranhão, ainda liderado pela dinastia da família Sarney (TOMAS, 2010). Outro caso local, talvez momentâneo. Mas segundo Avelino Ganzer, naquele mesmo ano, os camponeses ainda somavam 30% dos membros do partido (GANZER, 2010). Se fossem melhor representados na estrutura partidária, seguramente a Dilma, quatro anos depois, não nomearia a militante ruralista Katia Abreu para ministra da Agricultura. Mas claro, o PT não era e não é um partido camponês: era simpático aos camponeses, quando isso lhe convinha. De qualquer modo, o vazio político dos camponeses não residia na ausência de uma aliança partidária, mas na falta de uma força sóciopolítica própria de âmbito nacional, que represente direta e efetivamente a eles.

Esta força já existiria no sul do país, com o MST, fundado no Rio Grande do Sul em 1984, mas que somente chegou à Bahia nos fins desta década. Em 1989, eu estive no escritório do dr. Euclides Neto, no INCRA-Bahia, cuja esposa, anos atrás, tinha ajudado os despejados de Limpanzol. Em seu escritório, ficou evidente que já se aproximava com os militantes do MST, recém-chegados ao sul do estado, talvez vendo neles uma alternativa à reforma de cima, do governo, que nunca saía. Sugeri que eu visitasse um acampamento do

MST, cujos líderes ele conhecia. Por acaso foi em Camamu, onde encontrei, em 1975, os posseiros em disputa com a Firestone. Novamente busquei Antônio dos cravos-da-índia. Reencontrei-o magro e morando na cidade, sobrevivendo da sua aposentadoria; a maioria dos seus filhos era agora sem terras e migrados para outras paragens. A Firestone sequer havia usado a maior parte da terra de onde os posseiros foram expulsos. Seu projeto foi vendido para a Michelin, outra multinacional produtora de pneus, para quem os filhos remanescentes de Antônio agora trabalhavam. Nos anos 90, esse projeto também entrou em crise, deixando mais de 300 trabalhadores ex-camponeses sem terras ou emprego. Às vezes, a reforma agrária popular não precisa de muito argumento para se justificar.

Daí visitei o novo acampamento Mariana, do MST, estabelecido meses antes na parte inutilizada de uma empresa agrícola, para pressionar o INCRA a desapropriá-la. Apesar de recentes na área, as trinta famílias morando debaixo das lonas de plástico já possuíam roças de bananeiras e mandioca. Com a estratégia de acelerar o número de desapropriações, o MST essencialmente fazia o que o próprio INCRA devia ter feito; e muito além disso, visava a criar uma consciência dinâmica entre os acampados para garantir o sucesso do futuro assentamento de baixo, ao invés de depender em vão da reforma de cima. Mas Antônio e seus colegas do STR de Camamu, ainda que simpáticos ao MST, contavam que a pressa dos seus ativistas, oriundos de outras regiões do país e que não conheciam as circunstâncias locais, criavam problemas. Nessa ocupação, por exemplo, os ocupantes foram expostos ao perigo pelo erro de ocuparem uma parte produtiva da fazenda, ao invés de escolherem o alvo legítimo, na área improdutiva. Esta distância entre as bases locais e as lideranças de fora permeava o ambiente do acampamento, sempre aguardando as instruções de líderes pouco conhecidos. Seria possível reconciliar a necessidade de uma organização tão extensiva e diretiva com a democracia local, dentro dos futuros assentamentos?

Visitando a fonte original do MST um pouco depois, no Rio Grande do Sul, e encontrando os militantes dos seus primeiros acampamentos em lugares como Ronda Alta, eu reparava a mesma distância entre seu objetivo de criar um movimento camponês nacional, e seu ponto de partida, na diversidade dos campesinatos. Os militantes fundadores eram quase todos filhos ou netos de pequenos produtores imigrantes europeus, principalmente de italianos. Observei que, às vezes, até se referiam aos poucos nordestinos entre eles, identificáveis por diferenças étnicas, como 'brasileiros'. Foi num encontro em Ronda Alta que encontrei e passei a noite conversando com Avelino Ganzer e seu irmão

Valdir, contando-me como chegando à Amazônia e convivendo (bebendo e dançando) com os caboclos, deixaram de ser 'gaúchos' e começaram a se sentir membros de um só campesinato, unindo-se a eles e criando juntos novas entidades democráticas. Eles, com sua empatia e liderança, sim; mas sobre a capacidade dos militantes do MST fazerem o mesmo, cultural e politicamente, existiam dúvidas, até por parte do amigo que me hospedava, apesar de ele mesmo ser um militante antigo desse movimento.

Nos anos seguintes, a Chapada seria um espaço de experimentação de todas essas questões, que discutiremos na segunda parte deste trabalho. Esta também acompanhará os filhos e netos de Zé Francisco, bem como dos seus colegas no seu projeto, de refazerem-se como (ex)campesinato moderno no Brasil do século 21.¹

Referências

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GANZER, Avelino. Trabalhadores: A experiência e as propostas táticas para a explosiva questão agrária. **Teoria e Debate**. São Paulo, nº 2, mar. 1988. Publicado em: 5 mai. 2010. Disponível em: <http://csbh.fpabramo.org.br/node/6347>.

HECHT, Susanna, COCKBURN, Alexander. **The Fate of the Forest**: developers, destroyers and defenders of the Amazon. New York: Verso, 1989.

HENFREY, Colin Da Sèsmaria à Reforma Agrária: a história oral de Canabrava. **Cadernos do CEAS**. Salvador, n. 116, p.30-45, jul./ago., 1988.

BRASIL. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **História da Reforma Agrária**. Brasília, 2016. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/reformaagrariahistoria>>.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto**. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MARTINS, José de Souza. **O Cativo da Terra**. São Paulo: Hucitec, 2004.

MOORE JR., Barrington. **As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia**: Senhores e Camponeses na Construção do Mundo Moderno, São Paulo: Edições 70, 2010.

OBORG, K. The Marginal Peasant in rural Brazil. **America Anthropologist**. v. 67, n. 6, p. 1417-1427, 1965.

PAGINA RURAL: Katia Abreu apresenta pesquisa da CNA no Senado e diz que o Incra está criando favelas rurais' (<http://www.paginarural.com.br/noticia/120980/katia-abreu-apresenta-pesquisa-da-cna-no-senado-e-diz-que-o-incra-esta-criando-favelas-rurais>). Brasília, 13 de outubro de 2009

¹ Na edição 241 desses Cadernos será publicado a segunda parte deste estudo – Nota do editor.

PANG, Eul-Soo. *Coronelismo e Oligarquias, 1889-1943: A Bahia na Primeira República*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

PATATIVA DO ASSARÉ. *Cante Lá que Eu Canto Cá*. Petropolis, Editora Vozes, 1978.

SANTOS FILHO, Lycurgo *História de Uma Comunidade no Sertão Bahiano*, São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1956.

SORJ, Bernardo. *Estado e Classes Sociais na Agricultura Brasileira*, Rio de Janeiro; Zahar, 1980

TOMAZ, Rogério. *Manoel da Conceição a Lula: o limite é a nossa dignidade. Conexão Brasília Maranhão*. Publicado em: 10 jun. 2010. Disponível em: <https://brasiliamaranhao.wordpress.com/2010/06/10/manoel-da-conceicao-a-lula/>.

UFBA; Projeto GeografAR. *Estado da Bahia - Projetos de assentamentos de reforma agrária, 1985-2015*. Salvador: UFBA, dez. 2015.

VELHO, Otávio. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

Abstract

This article is based on anthropological and oral material gathered over some 40 years, mainly in Bahia's Diamond Plateau region. It gives a panorama of the struggle for land, from Bahia to Acre in the 1970-80s. However its main emphasis is on the roots of this struggle in the dynamics of peasant history at the local and regional levels. It then examines its incorporation in the wider social movements and their political affiliations around the issue of agrarian reform at the outset of the New Republic. Culminating at the point in the late 1980s when the MST was effectively taking over from INCRA as the motor of attempts to democratise the agrarian structure, the article provides a historical context for the contemporary issue of the place of the agrarian reform units and their family agriculture in today's agrarian development model, dominated by agribusiness. This will be examined in a further article following the history of these same communities of the Chapada from the 1990s to the present. The reason for their being written in narrative form is explained in the text.

Keywords: peasantry. Land struggle. Social movements. Agrarian reform

A QUESTÃO SOCIAL E O CONTEXTO AMAZÔNICO

The social question and the Amazonian context

Luiz Felipe Barboza Lacerda

Psicólogo pós-graduado em Psicologia Transpessoal pela Associação Luso-brasileira de Transpessoal e Doutor em Ciências Sociais pela UNISINOS. Secretário Executivo do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida - OLMA.

E-mail: olma@jesuitasbrasil.org.br

Marília Veríssimo Veronese

Doutorado em Psicologia Social pela PUC-RS (2004). Professora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

E-mail: mariliav@unisinis.br

Informações do artigo

Recebido em: 20/12/2016

Aceito em: 03/03/2017

Resumo

Qual é a atual Questão Social da Amazônia? O artigo busca tal resposta a partir da articulação entre o conceito de questão social em Robert Castel, as especificidades da América Latina e a realidade da região amazônica do Alto Solimões, bem como das políticas públicas concebidas e implementadas para dar conta dos problemas lá vivenciados. Conclui-se que, na questão social do contexto amazônico estudado, encontram-se elementos de mestiçagem, hibridação, relações de poder e formas de viver típicos da região. Define-se, portanto, como uma questão multifacetada, de configuração própria, não podendo ser explicada com base na análise global. Com origens no colonialismo/colonialidade e posteriormente no assistencialismo, a questão social no contexto amazônico historicamente mostra-se vinculada a interesses secundários, de integração comercial de suas riquezas naturais e ocupação populacional de seus espaços de fronteira.

Palavras-chave: Questão social. Contexto amazônico. Políticas públicas.

Introdução

As análises sobre a atual conjuntura frente aos contextos econômicos nacionais e internacionais são campo de grande complexidade, sendo não raro contraditórias. Quando analisamos os períodos entre 1 de janeiro de 2003 a 31 de agosto de 2016 (portanto antes do golpe de estado que atualmente vigora) encontramos no Brasil maiores taxas de ocupação formal, e políticas de transferência condicionada de renda, desenha-se, globalmente, a fratura de sociedades desenvolvidas sobre a premissa salarial, principalmente no contexto europeu. Através do processo de mundialização do mercado e a minimização da figura do Estado como aparelho regulador, pulverizam-se precariedades por todo o globo.

A máxima da era capitalista industrial, que previa relação harmônica e proporcionalmente evolutiva entre crescimento econômico e desenvolvimento social, termina por promover processos degradantes de exploração e inclusão perversa de grande contingencial humano que, assim, se encontra privado de suas necessidades básicas e de seus direitos fundamentais, gerando um cenário de múltiplas desigualdades sociais.

Este quadro, denominado por Castel (2004) de *nova questão social*, é colocado em análise ao longo da próxima seção, para posteriormente, através do estudo da realidade

latino-americana, especificamente do contexto amazônico, demonstrar que, nesse caso, sua gênese está datada de muito antes da crise contemporânea da sociedade salarial. Portanto, o conceito de nova questão social, típico da contemporaneidade, parece não se adequar à realidade específica do Alto Solimões. Mas disso se ocuparão seções posteriores do texto.

Segundo a definição tomada do autor francês, a *questão social* ganha novos contornos no âmbito da mundialização, multiplicando-se em suas formas de manifestação nos distintos contextos sociais, podendo ser analisada por diferentes aspectos. São justamente esses distintos modos de manifestação da questão social, que em cada contexto apresenta suas idiossincrasias, que nos interessa analisar, primeiramente em termos de mundialização e aspectos relativos ao trabalho e posteriormente a partir do foco na realidade amazônica.

A relação entre trabalho e questão social

Este preâmbulo objetiva caracterizar a questão social contemporânea e alguns de seus principais aspectos, especialmente sob o marco teórico de Robert Castel (1997). O trabalho tem sido tema central para as análises das dinâmicas sociais desde a instituição da pesquisa social moderna. Já nos escritos dos fundadores das ciências sociais que introduziram seu *corpus* inaugural (Marx, Weber e Durkheim), percebemos a abordagem do trabalho como fenômeno que implica laços sociais, analisado de diferentes ângulos: Marx via o trabalho ideal como aquele que possibilitaria a realização da essência humana e a libertação do homem, sendo que, para ele, o trabalho no contexto capitalista foi caracterizado como fonte de alienação e exploração. Weber, por sua vez, entendia a ética protestante como forma de valorizar o trabalho e a acumulação, ingredientes essenciais para o desenvolvimento do capitalismo; contudo, também apontava o trabalho como fonte de encerramento do homem numa sociedade dominada pela burocracia. Durkheim, com sua análise estrutural, percebia na divisão social do trabalho os elementos que garantiriam a coesão social, apontando também a desvalorização do trabalho como fenômeno de anomia social. (NARDI, 2006).

Com o advento da revolução industrial e suas reverberações, o trabalho como elemento de coesão social passa a ser questionado a partir de suas próprias contradições. O desenvolvimento do capitalismo industrial, atingindo posteriormente escalas globalizadas, explicita que as aspirações de uma sociedade de pleno emprego, desenvolvimento e autossustentabilidade, (instigada pela livre concorrência e não interferência da esfera estatal

no mercado financeiro) não se realizavam, isso quando não geravam efeito contrário, produzindo desigualdades sociais, bolsões de pobreza e escassez dos recursos naturais.

Mesmo com tais efeitos colaterais, o sistema industrial e com ele o trabalho assalariado, seguiu ganhando espaço e garantindo *status* social aos diversos atores, especialmente os que ocupavam os empregos e salários socialmente desejados. Méda (2005, p.18) apresenta uma concepção de origem marxiana que reforça a centralidade do trabalho na vida humana, para além das estruturas modernas de assalariamento, afirmando que:

O trabalho é uma atividade essencial do homem, graças ao qual ele é colocado em contato com sua exterioridade, a natureza, a qual ele se opõe para criar as coisas humanas, - é com os outros e para os outros que ele realiza sua tarefa. O trabalho é, portanto, aquilo que exprime de forma mais importante nossa humanidade, nossa condição fim, criador de valor, mas também de nossa auto-criação como seres sociais. O trabalho é nossa essência e também nossa condição.

O marco inicial do ciclo onde o trabalho assalariado cada vez ganhará maior centralidade nas estruturas sociais encontra-se representado na reforma protestante, quando o lucro deixou de ser punido para ser desejado: acumular e conquistar bens materiais passa a ser considerado uma bênção de Deus. Nesse sentido, uma série de pequenos elementos nos desenham os pensamentos da época, como em 1748, quando Benjamin Franklin cria a famosa expressão “tempo é dinheiro”, e em 1776, quando Adam Smith publica *A riqueza das nações*, identificando o trabalho como principal elemento na produção das riquezas. A citação de Méda exposta acima apresenta a confluência das concepções cristãs, marxistas e humanistas a partir das quais o trabalho se torna a essência do homem (NARDI, 2006).

Com o tempo desenha-se cada vez mais a consolidação de uma sociedade salarial. No século XX, as relações de trabalho assumem caráter contratual, transformando-se assim no chamado emprego. O emprego seria a forma primordial de inclusão na sociedade salarial, pois, atrelado a ele, estiveram os direitos sociais e cívicos, e, a partir dele, desenvolveu-se um complexo universo jurídico para estabelecer as relações de direitos e deveres entre empregados e empregadores.

Sobre essa transformação histórica a respeito do trabalho e a consolidação de uma sociedade industrial/salarial, Robert Castel (1997), sociólogo francês, desenvolve vasta obra. O autor descreve a *Questão Social*, referindo-se a um fenômeno a partir do qual, frente a uma dificuldade central, a sociedade se interroga sobre sua coesão e tenta conjurar o risco de sua fratura. Essa ameaça de fratura é representada historicamente pelo movimento dos

primeiros proletários, que passam a assumir lugar marginalizado no contexto social e, assim, ameaçam a ordem vigente pelas ações revolucionárias organizadas. Essa situação encontra-se como consequência direta da transformação do trabalho em emprego.

O trabalho assalariado, até o processo de industrialização, sempre esteve relacionado a concepções pejorativas, ligado às condições de miséria, pois quem trabalhava era o escravo ou o servo, o camponês curvado sobre suas terras, isto é, pessoas 'de bem' não trabalham, pelo menos não com seus próprios braços. O assalariado, antes de tudo, é aquele que não tem nada, não tem propriedade, aquele que tem apenas a força de seus braços para vender. Era esse o imaginário social a respeito do trabalho assalariado que se apresentava ao longo do século XVIII e no início do século XIX.

De acordo o autor, é na segunda metade do século XIX que ocorre um conjunto de conflitos e lutas que convergem para a ideia de que o salário não é mais uma situação provisória e miserável. Com o desenvolvimento da industrialização e da urbanização, o trabalho se instala e passa a ser um estado permanente e desejável de sobrevivência.

Uma sociedade salarial é sobretudo uma sociedade na qual a maioria dos sujeitos sociais tem sua inserção social relacionada ao lugar que ocupam no salário, ou seja, não somente sua renda mas, também, seu status, sua proteção, sua identidade. Poder-se-ia dizer que a sociedade salarial inventou um novo tipo de seguridade ligada ao trabalho, e não somente à propriedade, ao patrimônio. Antes do estabelecimento desta sociedade salarial ser protegido era ter bens; somente quando se era proprietário é que se estava garantido contra os principais perigos da existência social, que são a doença, o acidente, a velhice sem pecúlio. (CASTEL, 1997, p. 243).

Dessa forma, o salário se consolidou e se dignificou, possuindo um efeito atrativo em torno do qual a sociedade moderna se organizou. Deu-se o ápice do processo de legitimidade deste novo momento de constituição de uma sociedade salarial quando os próprios proprietários de grandes empresas, representantes da classe burguesa, passaram a colocar seus filhos no mercado assalariado por meio de grandes escolas, cursos, diplomas, etc. Transforma-se, portanto, o salário em algo seguramente rentável, atrelando-o, de maneira hierárquica, a posições de prestígio e poder social.

Como aponta Castel (1997), a sociedade salarial é uma sociedade que permanece fortemente hierarquizada, não é uma sociedade igualitária, reproduz injustiças e explorações e, assim, caracteriza-se como uma sociedade conflituosa, onde diferentes grupos sociais são concorrentes. Essas percepções colocam sob suspeita os ideais das correntes social-

democratas quando afirmavam que, através do lema do livre progresso financeiro, atingiríamos a diminuição das injustiças e desigualdades sociais.

Dedecca e Baltar (1997) destacam que o crescimento do mercado de trabalho assalariado, apesar de substancial, não consolidou a esperada tendência de homogeneização da estrutura operacional, tanto se tratando das formas de trabalho como dos padrões de remuneração. As dificuldades de conseguir uma inserção produtiva mais estável, com melhores condições de trabalho, amparada por um sistema de proteção social, assim como um nível de remuneração mais elevado, continuaram presentes para a maioria da força de trabalho, tanto no meio rural quanto no meio urbano.

Como aponta Wanderley (2004), inicialmente os problemas gerados pela industrialização e a concentração de mão de obra nos centros urbanos foram considerados como assunto de higiene pública e de controle da ordem social, o que é simbolizado pela célebre frase, atribuída a Washington Luís, de que a questão social é uma questão de polícia. Esta mentalidade trouxe como consequência a criminalização do pobre e do desempregado, posteriormente contribuindo também para a construção da imagem da classe trabalhadora como uma classe perigosa.

Castel (1997) aponta que a sociedade contemporânea vivencia um novo fenômeno que se refere à globalização, ou como prefere denominar o autor, *mundialização do mercado*, com suas crescentes exigências de concorrência e competitividade. Neste contexto, o senso comum assume a equação que minimiza o preço da força de trabalho e, ao mesmo tempo, maximiza a eficácia produtiva dos grandes complexos empresariais. Assim, desvinculadas de um território específico, as grandes corporações permitem-se migrar pelo globo em busca de maiores incentivos fiscais e menores valores a serem pagos aos trabalhadores. Sem compromisso, inclusive ético, das grandes corporações com os estados nacionais e a sociedade civil, esses conglomerados empresariais passam instigando concorrência, promovendo o uso arbitrário e eventualmente irresponsável dos recursos naturais, além de promoverem o aumento dos índices de desemprego em todo o mundo. Algumas regiões da Amazônia apresentam exemplos ícones destas relações inférteis com as grandes empresas e o mercado mundializado.

Usualmente conceituamos globalização como um fenômeno ao mesmo tempo complexo, ambíguo e ideológico. Entendido como processo de mutação dos mercados financeiros em busca de uma abrangência mundial, não apenas os mercados se globalizam,

mas também as informações, os valores e múltiplos elementos culturais, criando um sistema de comunicação e troca permanente entre países e continentes.

Obviamente, por si, a globalização não carrega tendências exclusivamente positivas ou negativas, assim como parece óbvio também que o capitalismo, desde sua origem, desenvolveu um processo de internacionalização do capital desigual e combinado, rompendo e integrando fronteiras geográficas com vistas a explorar novos campos e aumentar os lucros. Uma das grandes consequências do processo de mundialização das fronteiras econômicas é a degradação do trabalho e a pauperização de alguns setores produtivos.

Sobre a precarização das formas de trabalho, Castel (1997) aponta o exemplo da França, onde, no momento mais abundante da sociedade salarial na Europa, na década de 1970, os contratos por tempo indeterminado de trabalho eram praticamente hegemônicos, um tipo de contrato que gerava a situação de pleno emprego, ocasionando razoável estabilidade nas condições de renda. Em contrapartida, atualmente, 70% das novas admissões na França se fazem sob formas ditas atípicas, ou seja, contratos de tempo determinado, interinos, tempo parcial, substitutos e provisórios. Este acontecimento sócio-histórico reverte a lógica da estabilidade para uma situação de instabilidade do emprego como regime dominante.

A precarização do trabalho alimenta o desemprego em última análise, colocando as pessoas em condição de vulnerabilidade. Mas este fenômeno não é homogêneo, toca de diferentes maneiras as diferentes categorias sociais – afeta principalmente os trabalhadores e entre eles os menos qualificados, mas isso não quer dizer que não exista o fantasma do desemprego para os quadros superiores.

Refletindo sobre a condição desse último grupo, Castel (1997) cunhou o termo *os desfilados* para referir à desestabilização dos estáveis; trabalhadores que ocupavam uma posição sólida na divisão social de trabalho e que atualmente se encontram cada vez mais ejetados dos circuitos produtivos.

Analisando de maneira conjuntural a sociedade capitalista, percebemos que este universo cada vez maior de *desfilados* desenvolve papel fundamental para a funcionalidade do sistema vigente, pois garante a concorrência e assim, a fácil substituição (alta volatilidade) da mão de obra; contribuindo também para seu baixo custo e baixa remuneração.

Esse sujeito *desfiliado* é uma das figuras que compõem a *nova questão social* sugerida por Castel (2004). Uma realidade produzida a partir da desmontagem dos sistemas de proteções e garantias, que, no passado, foram ligados ao emprego.

Uma possível saída para os *desfiliados* de todas as classes encontra-se na constituição de *coletivos fortes*, protetores, que resgatam as estruturas de suporte e proteção da pessoa traçando novos horizontes e diluindo suas dificuldades no coletivo, promovendo assim processos de solidariedade coletiva, entre iguais. Dentro dessa lógica, encontramos alguns movimentos de bairro, movimentos sociais mais amplos, inclusive a própria Economia Solidária em sua gênese com os mercados de trocas e a agricultura familiar (Castel, 1997).

É nova ou velha a questão social?

Alejandra Pastorini (2004), em seu texto intitulado *A categoria "questão social" em debate*, através da análise dos elementos sociais, econômicos e políticos dos últimos trinta anos, estudando as sociedades capitalistas em seu estágio monopolista, defende a tese de que adjetivar a questão social como nova é subestimar o curso dos processos modernos, que a princípio apresentam novas problemáticas, mas não uma nova problematização.

A ideia de *novo* em oposição ao *antigo* presume a superação de alguns elementos fundantes da questão social desenvolvida por Castel, que na análise da autora, não foram superados, mas sim transformados ao longo do tempo.

Assim podemos dizer que existem diferentes versões da questão social nos diferentes estágios capitalistas e, portanto, diferentes respostas dadas a ela por parte da sociedade no decorrer da história, mas mantendo os elementos da busca por estabilidade e manutenção da ordem estabelecida, da preocupação da reprodução dos antagonismos e contradições capitalistas e da legitimação social como denominador comum entre as diferentes versões. (PASTORINI, 2004, p. 12).

Nesse sentido, a autora deixa clara a ideia de que se a realidade é uma totalidade em movimento, somente uma análise de suas transformações, sem cortes e antagonismos, mas dentro de determinado contexto dialético, pode, de fato, fazer compreender as transformações que se desejam estudar no âmbito desse debate.

Através da análise dessas transformações, a autora evidencia, trazendo a realidade brasileira como exemplo, que pela abertura do mercado interno ao capital estrangeiro e principalmente pelos processos sociais desencadeados pela revolução tecnológica, principalmente na segunda metade do século XX, alguns autores passam a pensar na

superação da velha questão social. Argumenta que, se analisada tal realidade de maneira detalhada, perceberemos que, no centro deste “novo”, permanecem as expressões clássicas das contradições presentes nas relações de classes sociais e dessas com o Estado.

Para a autora, a iminência de uma crise filosófica que colocaria em questão a base de sustentação do Estado Providência e com ele a própria concepção de direitos sociais, não é nova, senão uma consequência da precarização da sociedade salarial apontada por Castel (1997), na primeira seção desse texto.

No decorrer de suas análises, Pastorini (2004) critica autores como Rifkin (1997) e Gorz (1987), que assinalam a redução da carga horária de trabalho, o tempo livre criativo e a supervalorização do terceiro setor como metas positivas a serem perseguidas, desenhando certa superação da questão social. Para ela, essas análises não assinalam que o tempo livre na maior parte dos casos é sinônimo de tempo alienado. Nesse sentido, é enfática ao sustentar que o trabalho segue na centralidade da ação e da existência humana, sendo ele a única via de acesso para a emancipação do trabalhador.

Portanto, as principais novidades que se apresentam à questão social original referem-se, de maneira quantitativa, ao trabalho através da diminuição, por exemplo, dos empregos no setor industrial e o aumento no terceiro setor, assim como de maneira qualitativa, nas formas de desenvolver e gerir o trabalho. Tudo isso acompanhado com o aumento dos índices de desemprego e as ligeiras mudanças de perfil das classes economicamente desfavorecidas. Além disso, a ruptura capitalista com o compromisso social, o retrocesso das ações sindicais e o impasse existencial dos partidos políticos de esquerda contribuem para o desenho contemporâneo de um Estado mínimo para o social e máximo para o capital (PASTORINI, 2004).

Claro é, nessa última década, que houve na América Latina alguma resistência a esse modelo de Estado neoliberal. Governos chamados ora de progressistas, ora de populistas, implementaram políticas sociais de transferência de renda e outras de cunho estrutural e subsidiário, voltadas aos mais pobres. Contudo, tais ações não foram suficientes para subverter ou reverter o modelo, pelo menos não no Brasil, onde as elites ainda dominam os rumos da economia e detêm grande parte do poder político. Sobre isso, nos traz Coutinho (2006, p. 107):

Um dos maiores problemas da América do Sul contemporânea é que, desde sua democratização política e liberalização econômica nas últimas décadas do século XX, seus governos nacionais vêm sendo eleitos pelas “ruas”, com os votos oriundos,

sobretudo, das populações menos privilegiadas; mas, ainda assim, são forçados a agir em maior sintonia com os “mercados” e com todas as exigências de reformas e ajustes a um mundo cada vez mais globalizado e interdependente que isso implica. Desse modo, caracterizado na região como um estelionato eleitoral em que a expectativa dos eleitores em termos de políticas públicas é deliberadamente frustrada pelos novos governos, o *policy switch* é consequência, em grande parte, de um processo político contraditório.

Para respeitar a processualidade social, faz-se necessário quebrar o dualismo entre o antes e o agora, o velho e o novo, passado e futuro, buscando no mais atual aquilo que permanece de maneira transformada ao longo do tempo. Sendo assim, deparamo-nos com a premissa de que não há como analisar as questões sociais de cada região ou localidade sob uma fórmula universalizante, como preconiza a teoria econômica social hegemônica e seus macroindicadores.

A transferência de contexto, aqui, faz-se necessária, até porque, na realidade latino-americana, temos os *nunca-filiados*, aqueles que jamais estiveram sob o alcance de sistemas de proteção social e que, portanto, não tinham nem mesmo do que se desligarem. Mesmo os governos latino-americanos oriundos da chamada esquerda política têm características muito próprias, fruto de seus respectivos processos históricos. No caso do Brasil, a extensão territorial e as enormes diferenças culturais entre os estados tornam a questão ainda mais multifacetada.

Nesse sentido, assumir a revolução industrial e os processos de precarização do trabalho como único eixo de análise seria deixar de lado peculiaridades fundantes de cada contexto e assim, analisar de maneira parcial as múltiplas manifestações das questões sociais.

Essa teorização sobre a questão social, embora importante para dar-nos uma visão geral da problemática, não se aplica total e indiscriminadamente à realidade latino-americana. Torna-se necessário realizar uma transferência de contexto, um filtro cultural, para dar conta da diversidade de faces que ela assume, nos diferentes espaços-tempo locais e globais.

Pensando a questão social na América Latina

Sobre o desenvolvimento da sociedade salarial, analisando o caso específico da América Latina, Wanderley (2004) aponta que a questão social fundante, perpetuada sob formas variáveis nestes últimos 500 anos, centra-se nas desigualdades e injustiças que

imperam no contexto social dos países deste continente. Ela se funde aos conteúdos e formas assimétricos assumidos pelas relações sociais, em suas múltiplas dimensões econômicas, políticas, culturais e religiosas, polarizando o conjunto das sociedades entre os detentores de certos bens e capitais e os marginalizados, incluídos de maneira perversa.

A década de 1980 é marcante para pensarmos a peculiaridade da questão social nos países latinos, pois, neste período, ocorre a reorganização dos países periféricos sobre os pressupostos neoliberais. A crise da dívida externa, do petróleo e a derrota do socialismo real encontra-se no cerne deste processo de reorganização que coloca os princípios do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional na centralidade das ações estatais frente às desigualdades sociais. (PASTORINI, 2004).

Em vista disso, tais ações de reestruturação das economias periféricas podem ser compreendidas por três variáveis: “disciplina” orçamentária, estabilização macroeconômica, reformas estruturais de mercado e a retomada dos investimentos para o crescimento econômico.

Desta forma, apoiados na ideia de que as políticas de reestruturação dos países periféricos, em especial os latino-americanos, deveriam ser acompanhadas de reformas culturais, o Banco Mundial, no relatório anula de 1990, indica duas estratégias importantes: a primeira delas é a utilização produtiva do bem de que os pobres mais dispõem: o trabalho, e a segunda refere-se à necessidade de prestação de serviços sociais básicos para os pobres e à igual necessidade de privatizar os serviços destinados aos trabalhadores de melhor renda (MOTA, 1995, p. 79).

Seguindo as análises propostas pela autora, encontramos a explícita afirmativa de que não é possível transladar aos países periféricos a discussão da crise do Welfare State e da unilateral influência da revolução tecnológica como forma de explicar as mudanças na questão social. Nesse sentido, a principal diferença entre as sociedades encontra-se, na maioria dos casos, na maneira como foram interligadas as diferentes comunidades nacionais ao mundo capitalista, principalmente no que se refere à absorção da mão de obra, às taxas de crescimento demográfico, às migrações internas, ao tipo de tecnologia incorporada nos processos produtivos e às características do mercado interno (PASTORINI, 2004).

Mas, apesar de influentes, as consequências do falecimento de determinada utopia de sustentabilidade e desenvolvimento social da sociedade salarial não são as únicas responsáveis pela estruturação da questão social latino-americana. Não podemos deixar de levar em conta que pobreza, miséria e exploração são traços históricos constitutivos deste

continente desde os processos coloniais de exploração predatória, e permanecem na cultura naquilo que Quijano (2005) chama de *colonialidade do poder e do saber*. Sendo assim, a prerrogativa de Wanderley (2004) em pontuar como fundamental as análises históricas de cada região para o estudo das desigualdades sociais mostram-se imperativas. Sobre a Questão Social na América Latina, o autor afirma que:

Ela se funda nos conteúdos e formas assimétricas assumidos pelas relações sociais, em suas múltiplas dimensões econômicas, políticas, sociais, religiosas, com acento na concentração de poder e de riqueza de classes e setores sociais dominantes e na pobreza generalizada de outras classes de setores sociais que constituem as maiorias populacionais, cujos impactos atingem todas as dimensões da vida social, do cotidiano às determinações estruturais (WANDERLEY, 2004, p. 58).

Percebendo que a *Questão Social* latino-americana se coloca, dentro deste contexto histórico, na imbricação entre Estado, Nação e determinada racionalidade pública; que recai, conseqüentemente, em estratos populacionais específicos de múltiplas realidades, englobando a questão da mulher, do negro, do quilombola, do camponês, do operário urbano, do índio, dentre outros, podemos afirmar que os problemas constitutivos deste continente não foram superados pelo processo de emancipação do século XIX e de modernização do século XX (WANDERLEY, 2004).

A partir daí, não se pode utilizar a noção de *nova questão social* de Castel sem relativizar consideravelmente suas características no contexto latino-americano.

Analisando as últimas três décadas dos movimentos econômicos oriundos do processo histórico desigual e concentrador de renda e poder político, Wanderley ilustra:

Se nos anos 1970 o crescimento econômico na América Latina flutuou entre 6% e 8%, a década de 80 foi considerada perdida, a dívida externa atingiu níveis alarmantes, a inflação era crescente, parecia incontrolável e os países da região (com exceção de Chile, Cuba e Colômbia) tiveram perdas expressivas na renda per capita (2004, p.54).

Frente a essa situação houve a implementação de políticas neoliberais, como os programas especiais de ajustes econômicos, principalmente no início dos anos 1990, monitorados pelo Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional. A partir daí, desdobram-se cenários variados em contextos distintos. Abordaremos alguns destes casos específicos ao tratarmos do território amazônico na próxima sessão.

Concluimos, embasados nos estudos de Pastorini (2004) e Wanderley (2004), que a questão social latino-americana não é uma consequência natural e direta do processo de desenvolvimento monetário e social do capitalismo moderno, não está principalmente

fundada na desestruturação da sociedade salarial e nas insuficiências do Estado de Bem-Estar Social e que ela se reveste de peculiaridades que obedecem à lógica de cada território e seus extratos populacionais.

O 'território usado' de Milton Santos (1999), compreendido como uma mediação entre o mundo e a sociedade nacional e local, guarda elementos subjetivos, de percepção, de pertença e de uma rede de materialidades que vêm de muito tempo atrás, a começar pelos processos coloniais, no caso amazônico. Neste sentido, afirmamos que na América Latina, a questão social nem é nova, nem é única.

Por fim, mostra-se evidente que as estratégias na busca de sanar as mazelas que se originam desse quadro histórico tomam a forma de políticas públicas e, em cada território, cada contexto e cada realidade específica, tais políticas apresentam contornos próprios, com motivações ora emancipatórias, ora regulatórias. Nesse sentido, Pastorini (2004, p. 90), afirma:

Por isto, entendermos que as medidas (tanto públicas quanto privadas) que buscam realmente atender as manifestações da questão social na contemporaneidade não podem estar apoiadas na teoria da integração social (como as políticas de inserção ou inclusão), que, em última instância, pretende acomodar os indivíduos à ordem estabelecida. É necessário buscar estratégias que busquem romper com esta ordem, que procurem criar uma contra-hegemonia, mas para isto requer-se ação e sujeitos políticos capazes de romper com a situação de submissão em que vivem.

Wanderley (2004) aproxima-se de Pastorini, ao apontar que para não incorreremos nesse erro seria necessário acima de tudo, através das ações destes sujeitos, democratizar radicalmente o Estado, no sentido de criar outra relação entre este, o mercado e a sociedade civil.

Contextualizados frente à questão social e suas peculiaridades no contexto latino-americano, a seguir nos debruçamos sobre a realidade amazônica, território de interesse de nosso estudo para, apoiados nas conclusões acima, entendermos como se desenvolve a questão social nesse contexto, suas origens e suas características atuais.

O interesse por tal território surge das próprias vivências do primeiro autor desse artigo que, trabalhando durante os últimos seis anos no acompanhamento de comunidades indígenas e ribeirinhas da região do Alto Solimões, partindo da psicologia social, da sociologia e da economia solidária como prismas de análise, tenta decifrar os códigos que compõem a questão social na relação dessas populações nativas. A região do Alto Solimões

é conhecida por possuir grande diversidade de recursos biogenéticos de cultivos nativos encontrados na Amazônia brasileira e esse patrimônio tem sido conservado pelos povos indígenas e ribeirinhos. (LACERDA, 2016a).

A região trabalhada compreende nove municípios: Tabatinga, Benjamin Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença, Amaturá, Tonantins, Santo Antônio do Içá, Foz de Jutai e Fonte Boa, todos fazendo fronteira terrestre ou fluvial com o Peru ou Colômbia. Lançarmos esse olhar analítico para tal realidade, em vistas da questão social, nos parece uma importante oportunidade de compreender os desafios percebidos nas formas de organização e representação dentro das próprias comunidades, assim como frente aos agentes externos, como gestores públicos e privados. Esse fenômeno acaba por gerar problemáticas significativas no tocante à subsistência e melhorias na qualidade de vida de indígenas e ribeirinhos da Amazônia. (LACERDA, 2016a).

Analisando o contexto amazônico

Os indígenas foram derrotados também pelo assombro. O imperador Montezuma recebeu, em seu palácio as primeiras notícias: um grande “monte” andava mexendo-se pelo mar. Outros mensageiros chegaram depois: “[...] muito espanto lhe causou ao ouvir, como dispara um canhão, como ressoa seu estrépito, como derruba as pessoas; e atordoam-se os ouvidos. E quando cai o tiro, uma bola de pedra sai de suas entranhas: vai chovendo fogo...” Os estrangeiros traziam “veados” nos quais montavam e “ficavam da altura dos tetos”. Por todas as partes tinham o corpo envolto, “somente as caras aparecem. São brancas, como se fossem de cal. Têm cabelo amarelo, embora alguns os tenham pretos. Sua barba é grande...” Montezuma acreditou que era o deus Quetzalcóatl que voltava. Oito presságios haviam anunciado, pouco antes, o retorno. Os caçadores lhe tinham trazido uma ave que tinha na cabeça um diadema redondo com a forma de um espelho, que refletia o céu e o sol em direção do poente. Neste espelho Montezuma viu marchar sobre o México os esquadrões dos guerreiros. O deus Quetzalcóatl tinha vindo pelo leste e pelo leste tinha-se ido: era branco e barbudo. Também branco e barbudo era Viracocha, o deus bissexual dos incas. E o leste era o berço dos antepassados heróicos dos maias (GALEANO, 1999, p. 197).

O Brasil possui cerca de 3,6 milhões de quilômetros quadrados de florestas, ocupando o terceiro lugar entre as nações com maior área florestal depois de Rússia e o Canadá. No mundo neotropical o Brasil possui a maior cobertura florestal. Dos pouco mais de seis milhões de quilômetros quadrados que se estima ter a floresta amazônica na América do Sul, nada menos do que 60% estão em território brasileiro, segundo as Nações Unidas. Neste território moram aproximadamente 18,1 milhões de pessoas, correspondendo a 11,5% da população do Brasil (LACERDA, 2016a).

A região amazônica brasileira está formada por municípios que apresentam populações de até 100 mil habitantes e duas grandes metrópoles com população maior a um milhão de habitantes: Manaus, capital do estado do Amazonas e Belém, capital do Pará, sendo que a população está mais concentrada na porção paraense, oriental e atlântica da Amazônia brasileira. Sendo assim, a Amazônia brasileira tem um adensamento populacional de 3,6 hab/km² refletindo o caráter de “floresta urbanizada” onde cerca de 60% da população concentra-se nas áreas urbanas (15 hab/km²) deixando a área rural para uma ocupação difusa reservada a grupos marginalizados como migrantes nordestinos, indígenas, ribeirinhos e quilombolas. (IBGE, 2010).

Como afirmam Lima; Silva; Sousa (2012), pensar em Amazônia é remeter-se às práticas geopolíticas que permeiam o processo de construção territorial de nosso país. Foi com a incorporação ao domínio do Estado português e sua ampliação territorial que a Amazônia passou a ter prioridade na política da Metrópole. Sendo assim, ao longo de toda a história, evidenciam-se dois objetivos estritos na maioria das intervenções propagadas pelo Estado e outros atores neste contexto: Integração econômica e ocupação territorial.

Tais objetivos, como demonstraremos a seguir, raramente levaram em consideração as contribuições possíveis das (ou para as) populações nativas, geralmente adotando posturas de desconsideração e desrespeito com a preservação e manutenção dos aspectos necessários para a vida com qualidade destas populações, a começar pela total negligência de seus aspectos culturais.

A partir da entrada dos colonos e da exploração da mão-de-obra indígena que ocorre a instalação e intensificação da atividade comercial na região. As Drogas do Sertão foram uma das principais atividades comerciais ocorrida pela exploração dos indígenas geridos pelas ordens religiosas (LIMA; SILVA; SOUSA, 2012, p.3).

Historicamente, segue tal tendência de exploração tentando aproximar cada vez mais a Amazônia à esfera do capitalismo comercial. Nesse sentido, no contexto colonial, a criação da Companhia do Maranhão e Grão-Pará estabelece uma relação de escala mercantil entre o território e a coroa portuguesa. Contemporaneamente, o estímulo à migração ao norte, com a criação de diversas rodovias e da Zona Franca de Manaus em 1967, representam ações que buscam apenas a concretização atual de uma ordem vigente e preconizante da integração mercantil, do livre fluxo de capitais e da urbanização destacada do aspecto ambiental, muito antiga.

A visão estrategista dos militares com os governos civis mostra a preocupação em dinamizar a fronteira. Em 1985, é criado no governo José Sarney o Projeto Calha Norte (PCN), a meta do programa era a vigilância da fronteira, a implantação da atividade econômica, o estímulo à migração e aumento da presença do Estado na zona de fronteira. Um novo “ciclo” amazônico começa a ser desenhado com a implantação da Superintendência e Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) em 1953, institucionalizando a Amazônia Legal como área de atuação governamental. Na fomentação de créditos é criado o Banco da Amazônia (BASA) substituindo Banco da Borracha, demonstrando as mudanças de diretrizes econômicas para a região (LIMA; SILVA; SOUSA, 2012, p.5).

De fato, mesmo contando com 3% das verbas da União, assegurada pela Constituição de 1946, o Banco de Fomento serviu exclusivamente para o financiamento de obras rodoviárias que, posteriormente por incentivo do Estado, implicaram a construção da rodovia Belém -Brasília, realizando a ligação do território amazônico ao planalto central e estimulando a futura pecuária e mineração regional. Nesta fase, geralmente denominada de integrativa, imperava o slogan *integrar para não entregar*.

Segundo Becker (2005), foi com a formação do moderno aparelho de Estado, associada à sua crescente intervenção na economia e no território (sob o pretexto de sanar desigualdades sociais), que se acelerou o processo de ocupação da Amazônia com base na dominância absoluta da visão externa e privilégio das relações com o centro de poder nacional.

A fase inicial do planejamento regional (1930-1960) correspondeu à implantação do “Estado Novo” por Getúlio Vargas, e foi muito mais discursiva do que ativa. Foi à necessidade de unificar o mercado nacional, associada ao avanço da industrialização, que desencadeou a abertura da região. No governo de Juscelino Kubitchek, ações efetivas afetaram a região pela implantação das rodovias (1958) Belém-Brasília e Brasília-Acre. A partir daí, acentuou-se a migração que já se efetuava em direção a Amazônia, crescendo a população regional de um para cinco milhões entre 1950 e 1960 (BECKER, 2005).

A autora então pergunta: que lições podem ser extraídas desse processo? O privilégio atribuído aos grandes grupos e a violência da implantação acelerada da malha tecnopolítica, que tratou o espaço como isotrópico e homogêneo, com profundo desrespeito pelas diferenças sociais e ecológicas, tiveram efeitos extremamente perversos nas áreas onde foi implantada, destruindo, inclusive, gêneros de vida e saberes locais historicamente construídos. (BECKER, 2005)

Dois processos têm como marco o ano de 1985: por um lado, certo esgotamento do nacional-desenvolvimentismo e da intervenção do Estado na economia e no território, pressionado pela redemocratização do país. Por outro lado, neste mesmo ano, um novo processo tem início com a criação do Conselho Nacional dos Seringueiros, simbolizando um movimento de resistência das populações à expropriação da terra. Somado à pressão ambientalista internacional e nacional, esse elemento resgatou o modelo endógeno sob várias formas e foi predominante na dinâmica regional entre nas décadas de 80 e 90. (BECKER, 2005).

O ano de 1996 é um novo marco. Neste ano, o projeto ambientalista propõe a formação de imensos corredores ecológicos para proteção ambiental. Mas no mesmo ano, o governo federal, após uma década de omissão, retoma o planejamento com o Programa Brasil em Ação, resgatando e fortalecendo o modelo exógeno e propondo a implantação de igualmente grandes corredores de desenvolvimento. Corredores de transporte e corredores de conservação implementam, respectivamente, os modelos exógeno e endógeno, orientados por políticas públicas paralelas e conflitantes. Políticas que expressam o embate de interesses econômicos e político-ideológicos diversos – em parcerias externas/domésticas – e influem na alteração do conteúdo do interesse nacional e da apropriação e uso do território. A coexistência conflitiva dos modelos endógeno e exógeno marca hoje a região (BECKER, 2005, p. 33).

Forças atuantes, em diferentes escalas geográficas, influem no novo contexto. Em nível global, tornam-se mais acentuadas as feições da globalização e da mundialização do mercado (CASTEL, 2004). Processo marcado pela interconexão não só da economia e das finanças, como das arenas políticas nacionais e internacionais, a redefinição do papel do Estado, os financiamentos descentralizados e a velocidade acelerada de transformação das atividades laborais.

Analisando as políticas públicas na história do Brasil, Becker (2005) conceitua-as como conjunto de interesses compartilhados pela sociedade nacional em suas interações com o mundo, baseado em valores fundamentais historicamente construídos, caracterizando-se por fim, como condicionantes geoeconômicos e geopolíticos. No Brasil, destacam-se como valores básicos, no âmbito discursivo, embora com inúmeras contradições no processo de implementação: a busca do desenvolvimento econômico, a autonomia, a paz, a coexistência com a diversidade cultural.

As políticas públicas para a Amazônia refletem o interesse nacional, com os citados valores históricos atualizados pela incorporação das demandas da cidadania; contudo, essa transição se expressa hoje em políticas públicas desarticuladas, que partindo de

conceituações homogeneizantes e planificadoras, não compreendem a existência de muitas formas de cidadania que nascem e articulam-se com cada território. (LACERDA, 2016 b).

Na busca de analisar algumas consequências destas políticas públicas, vamos nos ater ao Plano Amazônia Sustentável de Aquicultura e Pesca, elaborado em 2009 com vigência até 2011, desenvolvido pelo Gabinete da República em parceria com Ministérios da Pesca, Agricultura, Integração e Desenvolvimento Social.

Tal projeto apresenta como objetivo geral *Integrar programas, projetos e ações nos estados da região amazônica, voltados para a promoção do desenvolvimento sustentável do setor pesqueiro e aquícola, visando fortalecer as cadeias produtivas e melhorar a qualidade de vida de todos os envolvidos com a pesca e aquicultura* (PASAP, 2009).

Levando em consideração, em seus objetivos específicos, as mudanças climáticas e a crise financeira internacional, as diretrizes do projeto indicam ser necessário trabalhar junto às populações locais ações que promovam a *prevenção e a mitigação* dos impactos causados às comunidades pesqueiras, apresentando o Estado como figura central nesta relação.

Percebe-se, portanto, a dinâmica planificadora e colonialista de um aparelho que apesar de construir discursos viáveis de desenvolvimento junto à população, apresenta-se como protetor patriarcal de um processo supostamente inevitável de desenvolvimento econômico que invariavelmente gera malefícios a serem sanados pelo Estado, o próprio interventor.

O objetivo da Política Territorial é a superação da pobreza e das desigualdades sociais junto às comunidades aquícolas e pesqueiras, pelo aprimoramento das capacidades de autogestão dos interesses coletivos, favorecendo a inserção do segmento nas cadeias produtivas do setor e a gestão sustentável dos recursos aquícolas e pesqueiros através da sua participação nos colegiados territoriais (PASAP, 2009, p. 5).

Contudo, o principal índice de embasamento do projeto referente à sua atuação na melhoria da qualidade de vida da população pesqueira, embasado no IDH da região, que segundo as informações do Plano em seu marco inicial apresentava-se em 0,757, após três anos de intervenção, manteve-se na faixa de 0.7, não apresentando repercussões positivas.

Esses indícios nos levam a crer que, ou o discurso relatado acima foi operacionalizado de maneira equivocada, ou após o processo de intervenção estatal, as comunidades não conseguiram, por elas mesmas, dar continuidade autogestionada ao processo.

Temos a tendência a concordar com Sanches (2010) ao apontar que as explicações usuais de falta de conhecimento, apoio técnico, autointeresse dos atores e desvios das políticas públicas não explicam o fracasso das iniciativas de desenvolvimento na Amazônia, mas sim a subordinação de peculiaridades locais a uma lógica macroeconômica que não garante o respeito aos micro processos locais, necessários para o êxito destas intervenções.

Segundo o autor, por trás desse cenário, encontram-se duas correntes que disputam espaço: uma primeira ligada à produção de subsistência, sem geração de excedentes e acumulação, baseando a estrutura social em vínculos de parentesco, elaborando mecanismos de redistribuição das sobras, garantindo certa estabilidade nos fluxos produtivos. Por outro lado, posiciona-se a corrente que busca gerar o maior excedente possível, incrementando a produtividade a partir de técnicas exógenas e mecanismos formais de remuneração proporcional.

Essa última corrente, analisada por Sanches (2010), representa as lógicas capitalistas convencionais que trazem para realidade amazônica uma racionalidade diferenciada, embasada na competição e na exploração contínua da terra, que traz como resultados a degradação ambiental, o individualismo e a inclusão social perversa. Instalado este quadro, “justifica-se” a intervenção e o controle estatal sobre a localidade onde, por fim, o discurso científico acaba por aliar-se com a política pública (por vezes partidária) e as práticas tradicionais de assistencialismo para reproduzirem desigualdades sociais.

Os mercados locais e regionais tendem a serem autossuficientes os mercados nacionais e internacionais exibem um comportamento de expansão e contração que esvazia os mercados locais em benefício dos internacionais, empobrecendo as populações com vínculos locais, dada sua procura por integração. A maioria dos programas de desenvolvimento da Amazônia coloca a necessidade de ligar a região com os mercados nacionais. Sendo a justificativa inicial para a construção de infra-estrutura de energia e transporte que ligaria a região com o mundo. Somente que este plano beneficia aqueles com capacidade de integrar-se como os agricultores que produzem produtos com demanda externa, que possuem valor suficiente para pagar o transporte na exportação de grande escala. Isto obriga ao restante de produtores a adequar-se e iniciam práticas de uso que degradam e exaurem os recursos materiais e ambientais, os articulam desigualmente e levam a importação e ao consumo de produtos caros. (SANCHES, 2010, p. 23).

Aproximando-nos do território que desejamos analisar, os estudos de Alencar (2008), debruçam-se especificamente na região do Alto Solimões, realizando comparações a respeito das políticas públicas e da cultura de várzea característica daquele local. Nestas análises a condição da política pública aparece como extremamente precarizada, pois se

desenvolve de maneira descolada da realidade dos moradores. Tal rede falta, através da estrutura pública mínima e obrigatória, em seus serviços mais básicos; a lógica familiar é quase sempre submetida à lógica mercantil e por fim, aponta a autora, faltam estruturas democráticas que realizem a mediação adequada entre população e órgãos de poder.

A falta de uma política eficiente no setor produtivo, por exemplo, afeta particularmente as famílias dos pequenos produtores rurais, em particular os moradores das áreas de várzea, que são responsáveis pelo abastecimento dos mercados urbanos com produtos agrícolas como a farinha, a banana etc. Apesar da importância da produção gerada por esse segmento social para a economia da região, não se observa por parte do poder público a promoção de políticas públicas que atendam as demandas da população. (ALENCAR, 2008, p. 1).

Neste sentido, Alencar (2008) coloca que mesmo munidos de boas intenções, a maior parte das ações acaba por se caracterizar como assistencialista, citando Bolsa Família e Auxílio Floresta. Embora representem ganhos oriundos de lutas históricas, ao serem aplicados, as políticas podem apresentar distorções que acabam por reproduzir a lógica de submissão e dependência entre a população e a política pública.

Apesar da falta de políticas de apoio a produção e de serviços sociais básicos, as mulheres avaliam o modo de vida dos moradores da várzea como bom, quando tomam como referencial a facilidade de obter alimentos e a capacidade de produção. Mas quando tomam como referencial a existência de uma infra-estrutura, o acesso a certos serviços públicos e as condições de trabalho e de produção, consideram a vida na várzea difícil, e o principal responsável é a falta de apoio do poder público municipal. Os raros investimentos na área social estão restritos a construção de escolas, ao fornecimento de energia elétrica com a doação de motores a *diesel* para a geração de eletricidade durante algumas horas no período noturno; à doação de televisores e de antenas parabólicas, também a doação de instrumentos de trabalho, como motores para cevar mandioca, fornos de torra massa para produzir farinha, moto-serra para corte de madeira, dentre outros (ALENCAR, 2008, p. 6).

O trecho referido acima nos oferece um retrato das contradições que caracterizam as tentativas de redução das desigualdades sociais nas suas relações com as políticas públicas.

Quando analisada na perspectiva das possibilidades de viver do que se faz, referindo-se às possibilidades que seu trabalho possui em produzir a vida cotidiana do trabalhador/a local e sua família, a avaliação das moradoras da várzea é positiva. Contudo, quando a matriz comparativa das entrevistadas se desloca para a parte que é cabível ao poder público, a análise torna-se extremamente negativa, sendo grande parte das ações voltadas a um processo adaptativo destas comunidades ao contexto mercantil e às tecnologias exógenas.

As práticas assistencialistas subtraem das comunidades seu poder de autogestão, provocando passividade e dependência que acabam por gerar um ciclo que se retroalimenta:

Se o prefeito ajudasse, a gente podia mudar, mas só a gente mesmo, como que a gente vai mudar? Sem a ajuda do prefeito como é que vai mudar? Se pelo menos uma vez por ano ele viesse olhar a gente ao menos. Eu pelo menos não conheço o prefeito nem em papel, só sei que eu voto, mas não conheço nada (Antônia, Novo Progresso) (ALENCAR, 2008, p. 8).

Mesmo apontando que ainda é necessária a realização de pesquisas mais aprofundadas sobre os efeitos dos programas de transferência de renda nesta região, é possível afirmar, como conclui a Alencar (2008), que se mostra o imperativo de reelaborar as intervenções públicas dentro da região do Alto Solimões e na Amazônia em geral. Isso porque, no que cabe às populações rurais, corre-se o risco de eternamente reproduzir o ciclo de produção das desigualdades, devendo, contra isso, ser a participação comunitária ativa em todas as etapas das políticas o elemento chave para a elaboração de novas formas de intervenção.

Torres (2007), atentando para essas lógicas peculiares de organização cultural e laboral no contexto do Alto Solimões, ressalta:

Nas sociedades indígenas da Amazônia, a família e as relações que dela resultam constituem-se no elemento organizador da economia. A divisão sexual do trabalho é o suposto da produção e tem nas atividades femininas o ponto basilar da organização do trabalho. Na etnia Ticuna da Amazônia brasileira (umas das etnias mais numerosas ainda existentes em nosso país, assim como na Amazônia colombiana) a mulher é preparada para realizar o trabalho de artesã. A menina quando atinge a menarca é submetida a um noviciado *moçangol*. Ela fica mais de 30 dias isolada num determinado local sem ver o sol. Somente a mãe ou a irmã mais velha têm a autorização do pajé ou xamã para entrar no local, dar-lhe alimento e auxiliá-la na higiene corporal. A menina entra em reclusão para aperfeiçoar as prendas domésticas e aprender a fazer os utensílios que irá utilizar na sua casa após o casamento, depois de passar pelo ritual da moça-nova. (p. 2).

A autora relata que apesar dessas práticas (junto a tantas outras) serem de extrema importância no modo que essas populações administram suas vidas diárias, não são incorporadas às estratégias de políticas públicas, homogeneizando-se as diversas etnias indígenas sob um universo artificialmente unificado, impondo-lhes lógicas alheias às suas, provocando, em última análise, um abismo entre intervenções públicas e realidades sociais.

Sendo assim, as práticas culturais ignoradas impedem uma efetividade maior das políticas para a região. Completa a autora: “na sociedade ticuna, toda a lógica subjacente ao

sistema que informa as ações e o comportamento indígena em suas relações sociais, particularmente no que se refere àquelas entre homens e mulheres, reside no modo como os sujeitos percebem e organizam o seu universo cultural. ” (TORRES, 2007, p. 7).

Parece-nos que a cultura dessas comunidades na esfera laboral engendra relações através de uma lógica coletiva, tornando-se praticamente incompatível com as premissas das políticas de Estado. Essas, quando muito, aderem ao discurso cooperativo, subsidiado por interesses de crescimento mercantil que não têm ligação com as reais motivações das populações indígenas e ribeirinhas. Para tais populações, suas próprias ações parecem partir de uma micropolítica embasada em uma cosmovisão partilhada, ações de solidariedade e compartilhamento dos recursos existentes. (LACERDA, 2012).

Outro exemplo de política pública que nasce sob o pretexto de combater as desigualdades sociais e ganha ênfase nos territórios amazônicos é o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade (PNPSB), ligados à Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES). Também estão interligados a outros sete Ministérios, representando as ações efetivas do Programa Fome Zero e Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF).

Sob o financiamento do governo brasileiro e do Banco Internacional para Reconstrução do Desenvolvimento (BIRD), o que se demonstrou, com a criação dos Eixos de Integração e Desenvolvimento e a Política de Integração de Transportes foi o interesse de construir uma malha mercantil de fluxo integrativo entre sudeste, nordeste e norte, sob o “novo” discurso da sustentabilidade e do desenvolvimento local.

Ao serem selecionadas as cidades participantes destes projetos pelo critério de *malha multidimensional de transportes e hierarquia funcional* (referente à logística e infraestrutura disponível em cada local) automaticamente deixou-se de fora a grande maioria das realidades amazônicas que tradicionalmente não dispõem destes requisitos.

Sobre este caso, Simoni (2010, p. 54) afirma:

Devido sua importância, a rodovia BR- 174 foi atendida pelo PAC (Programa de Aceleração Econômica, criado no primeiro mandato do Governo de Luís Inácio da Silva) como obra prioritária de desenvolvimento econômico na região. A escolha não foi inocente, mas se reveste de grande estratégia geopolítica em razão de atender a certas demandas econômicas do grande capital instalado na área de livre comércio de Manaus, sendo inclusive uma porta de entrada para a capital da Venezuela. Com essas características, trata-se de uma nova área de regionalização que tende a se concentrar nesse eixo com outras iniciativas, tais como: a construção e a ligação da Hidrelétrica de Guri, para abastecer Boa Vista e outras cidades do Estado de Roraima.

Becker (2005) ressalta que, no âmbito das lutas contra as desigualdades sociais na Amazônia, existem dois caminhos possíveis para não incorrer nos erros já criticados: Ou partimos para a produção de modelos endógenos de desenvolvimento ou devemos realizar uma apropriação local das intervenções públicas, sob a égide do protagonismo comunitário, para redimensioná-las ao longo dos percursos, adaptando-as às necessidades de cada lugar. Os dois caminhos levariam ao mesmo lugar: adequar políticas públicas as realidades locais, quando não fosse possível criá-las a partir daí mesmo.

Exemplificando este último elemento de apropriação, a autora evoca o caso do Plano para Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras (PPG-7).

Tal Programa, negociado em Genebra em 1991 e colocado em prática em 1994, é financiado pela União Europeia, Canadá, Japão e Estados Unidos, administrado pelo Banco Mundial com investimentos previstos em 250 milhões de dólares. É o maior programa ambiental implementado em um só país. Além de atribuir às ONGs papel importante na efetivação de suas atividades, busca, em seus objetivos, proteger os recursos genéticos e conter o desmatamento, motivado, implicitamente, a projetar reservas de espaço e mercado para estudos bioquímicos e desenvolvimento de novas tecnologias de combustível.

Mesmo com essas implícitas motivações ligadas à exploração mercantil, Becker (2005) afirma que foi o PP-G7 que se transformou no grande indutor dos projetos endógenos, através de uma estratégia descentralizada que envolve as principais reivindicações sociais, onde os resultados destacam as áreas protegidas e os projetos comunitários alternativos que transformaram a Amazônia em verdadeira fronteira experimental de um novo padrão de desenvolvimento.

As áreas protegidas localizam-se na floresta. Referem-se, por um lado, à demarcação de Terras Indígenas, uma conquista dos direitos coletivos das comunidades indígenas, que começou a ser aceita pelo governo em 1991 e tem resultado na demarcação de seus territórios e fortalecido seu papel como atores políticos no cenário regional. Entre 1995 e 1998, o governo reconheceu 58 Reservas Indígenas, correspondendo a 26 milhões de ha, e demarcou 115, equivalendo a 311.000 km², de modo que 63% das terras indígenas estão hoje demarcadas, representando 78% da área total de reservas nacionais. Por outro lado, as áreas protegidas se referem às Unidades de Conservação (UCs), de vários tipos, que se multiplicaram na Amazônia a partir de meados de 1980, mas cujo gerenciamento se constitui no ponto nevrálgico, dadas sua extensão e falta de pessoal. Hoje, cerca de 22% de território amazônico e mais de 6% são ocupados, respectivamente, por terras indígenas e unidades de conservação. (BECKER, 2005, p. 18).

Na busca de reflexão crítica na constituição das práticas endógenas, fica a lição de que devemos distinguir com clareza as diferenças entre planos, projetos, mapas e a realidade social.

Além disso, pensar as redes de comunicação e transporte, aproximadas das matrizes de produção e locomoção locais, no sentido de causar menor impacto possível nos necessários processos de integração, mostra-se fundamental. Não existe ainda, de forma sólida, a criação de espaços sistemáticos de interlocução entre poder público e comunidades (*in lócus*) no sentido de garantir o diálogo e o espaço de negociação das demandas populares frente às lógicas e objetivos pré-estipulados das políticas públicas. Por fim, percebe-se que a noção de território que subjaz essas intervenções é meramente geográfica, e não parecem incluir a concepção trazida por Milton Santos:

O território tem que ser entendido como o *território usado*, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. O território em si não é uma categoria de análise em disciplinas históricas, como a Geografia. É o território usado que é uma categoria de análise. (Santos, 1999, p. 8)

Inclusive, sobre a Questão Amazônica a luta que se perpetua ao longo das décadas é justamente a do chão mais a identidade, a luta por território e demarcação das terras. Albó (2015) demonstra com clareza que, mesmo entre os anos 2000 e 2010 onde houve uma ascensão majoritária de governos de esquerda na América Latina, os discursos eleitorais corroeram-se frente a futura governabilidade econômica dos estados nacionais, promovendo por vezes inclusive, invasão mais sagaz do que em tempos de outrora.

Assim assinala o autor refletindo o caso do Peru, ou mesmo da Bolívia e do Equador, que despontam com reformas constitucionais de caráter inclusivo e multiétnico dentro de suas concepções de nação. Assim assinalamos nós, no Brasil, com a própria evolução da Proposta de Emenda Constitucional 215, que busca transferir do poder Executivo para o Poder legislativo a prerrogativa de demarcação das terras indígenas, quilombolas e unidades de conservação, em um país onde 48,7% dos Deputados federais e 19,7% do Senadores possuem algum tipo de vinculação com o agronegócio, formando a chamada Bancada Ruralista. (MARTINS, 2015).

Neder (2010), através de análise de cunho jurídico dos processos estatais, na busca de compreender a relação entre o Estado e a sociedade civil, acaba, ao final de sua reflexão, por chegar a termo similar ao de Becker (2005) analisando a Amazônia.

Como pode uma sociedade sob um Estado republicano centralizado e nacional emergente a partir do século XX, reconhecer a si própria, dada a existência de sujeitos *diferentes* tão excluídos? Daí ser um pensamento político institucional, jurídico e sociológico que se debate entre romper o dever de proteger os princípios comunitários das corporações e privilégios de ofício - ainda presentes na maioria das nossas atividades econômicas herdadas do antigo regime do Estado desenvolvimentista autoritárias das segundas metades do século XX e as dificuldades em definir uma nova *economia política* cujo pleno desenvolvimento depende da ação política ativa de uma parte da sociedade civil e do campo estatal. (NEDER, 2010 p. 3).

Para o autor, as ações do Estado geralmente colocam-se em sentido reparador dos interesses gerais, mas enfraquece sua própria legitimidade por não dar conta de tamanha multiplicidade e, daí, entra em crise de regime.

Quando o poder público não é o garante jurídico e institucional, a pretensão de soberania do estado é destituída de *base social*, já que fracassam tanto o que Max Weber chamou de *domínio organizado* do território, quanto à relação das pessoas no plano subjetivo ou interno de sua privacidade, inviabilizando o mínimo de sociabilidade política que supere o isolamento, como nos lembra H. Arendt. Aqui -- como em outras sociedades civis restritas herdeiras do Estado colonial nas Américas -- não se trata hoje apenas do problema da inclusão econômica de vastas camadas sociais enquanto consumidores. (NEDER, 2010, p. 12).

Porém, essas manifestações contemporâneas ligadas às políticas públicas na Amazônia possuem origens mais antigas. O próprio Wanderley (2004), além de explicitar a origem da questão social amazônica nascente concomitantemente com o início do contato do homem europeu com o homem nativo das Américas, comenta os processos de colonização e manutenção da relação de desigualdade ao longo dos tempos. A princípio, refere o autor, podemos perceber duas concepções de manejo com o índio: uma socioeconômica e outra ético-jurídica.

Essas duas concepções, respectivamente, fazem jus a duas Leis: a de Burgos (1512) que representava a privatização do índio por parte dos donos das terras e a Nuevas (1542) que representava a estatização do índio, pertencendo à Coroa. Esta última incentivando posteriormente a abertura dos processos de evangelização.

Matanças, tomadas de terras, massacres, atrasos nas demarcações, conflitos fundiários, pressões de políticos e grupos interessados nas terras pela revisão dos

dispositivos institucionais constituem fatos concretos dessa história interminável. A resistência dos índios e a luta por sua identidade, memória, autonomia, convivência pluralista, etc., também persistem adquirindo novas feições tais como, manifestações públicas, filiações a partidos políticos, associações, invasões de terras, e ultimamente no Brasil, invasões de agências públicas, tomadas de reféns, acampamentos nas cidades, além de conquista de aliados em países de outros continentes que apoiam sua causa, e outras que constituem essa saga secular. (WANDERLEY, 2004, p. 80).

Afirmamos, assim, que a *Questão Social Amazônica* tem um longo histórico, tendo-se iniciado há pelo menos 514 anos e continuando atual em seus desdobramentos, tomando diferentes roupagens ao longo do tempo. O que permeia toda essa história desde sua gênese, é a manutenção das desigualdades sociais que até hoje vigoram. Portanto, uma questão antiga, multifacetada em seus aspectos culturais, políticos, religiosos e econômicos, pautada pela escravidão, privatização, estatização e exploração sobre um povo e seu território.

Desse modo, podemos concluir que a questão social na região amazônica não é nova em matéria, porém reveste-se de transformações sistemáticas em sua forma, que varia de acordo com cada época e suas tendências políticas e econômicas. A partir do exposto ao longo do texto, podemos afirmar que tentar compreender tal questão sob uma perspectiva eurocentrista relacionada à fratura de uma sociedade salarial e o falecimento de um Estado de Bem-Estar Social seria um equívoco analítico.

Na questão social amazônica encontram-se elementos de mestiçagem, hibridação, relações de poder e formas de viver típicos da região. Define-se, portanto, como uma questão de origens próprias, origens no colonialismo/colonialidade e posteriormente no assistencialismo, movida por interesses secundários de integração comercial de suas riquezas naturais e ocupação populacional de seus espaços de fronteira. Uma questão econômica, social e também política, que deflagra a crise ontológica de uma democracia que se pretende representativa e de uma política pública cega e surda às demandas da população. Uma questão epistemológica, que nos convida a pensar, enquanto nação, qual lugar ocuparam/ocupam/ocuparão os povos tradicionais e a selva amazônica? Portanto, não é nova e tampouco homogênea a questão amazônica.

Referências

ALBÓ, Xavier. Os Grandes desafios dos indígenas nos países andinos: seus direitos sobre os recursos naturais. **Cadernos IHU ideias**. São Leopoldo – RS, v. 13, ano 13, n. 225, 2015.

ALENCAR, Edna Ferreira. **Gênero, políticas públicas e sustentabilidade social na várzea do Alto Solimões**, AM. In: SIMPÓSIO TEMÁTICO INTERSECÇÕES ENTRE GÊNERO E SOCIODIVERSIDADE AMAZÔNICA. Florianópolis: UFSC, 2008.

BECKER, Bertha. A Amazônia nos Cenários para o Planejamento Ambiental. In: **Atlas: Os Ecossistemas Brasileiros e os Principais Macrovetores de desenvolvimento**. Brasília: MMA, 1995. p. 135-159.

BRASIL. Ministério da Pesca e da Agricultura. **Plano Amazônia Sustentável de Aquicultura e Pesca- PASEP**, 2009. Disponível em: www.pasap.mpa.gov.br. Acesso em: 26 mai. 2012.

CASTEL, Robert. As transformações da questão social. In: BELFIORE-WANDERLEY, Mariângela; BÓGUS, Lúcia; YAZBEK, Maria Carmelita (Org.). **Desigualdade e a questão social**. São Paulo: EDUC, 1997. p. 235-264.

COUTINHO, Marcelo. Movimentos de Mudança Política na América do Sul Contemporânea. **Rev. Sociol. Polít.** Curitiba, v. 27, p. 107-123, nov. 2006.

DEDECCA, Claudio Salvatori; BALTAR, Paulo Eduardo de Andrade. Mercado de trabalho e informalidade nos anos 90. **Estudos Econômicos, Inst. Pesq. Econ.** São Paulo, v.27, p. 65-84, nov., 1997.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. 12. Edição. São Paulo: L&PM, 1999. 392 p.

GORZ, André. Adeus ao proletariado – para além do socialismo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987. In: PASTORINI, Alejandra. **A categoria A questão Social em debate**. São Paulo: Cortez, 2004.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA ESTATÍSTICA. **Reflexões sobre Censo**. São Paulo, 2010. Disponível em: www.ibge.gov.br Acesso em: 25 jun. 2012.

LACERDA, Luiz Felipe. A realidade indígena e a busca por reconhecimento. In: LIBÓRIO, Ana. **Propostas & Contribuições: Educação, Saúde e Política**. Manaus: B&K Editora, 2012, p. 136- 164.

_____. O Educador Indígena: Caminhos e desafios. In: LACERDA, L. F; RODRIGUES, D. et al. **Vivências Pedagógicas: relatos da trajetória de vida de professores indígenas no Alto Solimões – AM**. Manaus: UEA Editora, 2016a, p. 101-131.

_____. **Por uma Sociologia das Emergências: Perspectivas de Emancipação nos territórios de ausências amazônicas**. 2016. [?]f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, São Leopoldo-RS, 2016b.

LIMA, Wendell Teles de; SILVA, Iatiçara Oliveira da; SOUSA, Lucileyde Feitosa. Breve retrospectiva das estratégias geopolíticas de incorporação territorial da Amazônia brasileira. **Raega - O Espaço Geográfico em Análise**. [S.l.], v. 24, mar. 2012. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/raega/article/view/26206> Acesso em: 31 out. 2012.

MARTINS, R. Kátia Abreu, a ministra que desmata a razão. **Revista Carta Capital**. São Paulo, 2015. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/revista/832/a-ministra-desmata-a-razao-6601.html>. Acesso em: 26 set. 2017.

- MÉDA, D. **Lê Travail**: une valeur en voie de disparition. Paris: Auto Aubier, 1995. 215 p.
- MELLO, Thiago. **Mormaço na Floresta**. São Paulo: Circulo do Livro, 1987, 162 p.
- MOTA, Ana Elizabete. **Cultura da crise e seguridade social**. Um estudo sobre as tendências da previdência e da assistência social brasileira nos anos 80 e 90. São Paulo: Cortez, 1995. 245 p.
- NARDI, Henrique. **Ética, trabalho e subjetividade**. Porto Alegre: UFRGS, 2006. 224 p.
- NEDER, Ricardo Toledo. Estado e sociedade civil diante da nova economia solidária no Brasil (qual governança e controlabilidade?). **Revista do Tribunal de Contas do Município do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, v. 1, p. 15 – 33, 2010.
- PASTORINI, Alejandra. **A categoria A questão Social em debate**. São Paulo: Cortez, 2004. 128 p.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.(Colección Sur Sur).
- RIFKIN, Jeremy. **El fin del trabajo**: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo y el nacimiento de una nueva era. Buenos Aires: Paidós, 1997. 399 p.
- SANCHES, Camilo Torres. O pensamento disciplinar e o desenvolvimento: uma análise das políticas públicas ambientais para o uso da terra na amazonia brasileira. In: VIII CONGRESSO LATINOAMERICANO DE SOCIOLOGIA RURAL. **Anais...**, 2010. Porto de Galinhas: Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), 2010.
- SANTOS, Milton. **O Dinheiro e o Território**. GEOgraphia, América do Norte, 1, set. 2009. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/2/2>. Acesso em: 31 out. 2012.
- SIMONI, Jane. Economia solidária e políticas públicas a revitalização do extrativismo: práticas de economia solidária e sustentabilidade. **Revista Mercado de trabalho – IPEA**, v. 42, p. 49-54, fev. 2010.
- TORRES, Iraídes Caldas. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 15, n. 2, 240, p. 469-475, maio-agosto/2007.
- WANDERLEY, Luiz E. W. A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e o caribenho. In: BÓGUS, L.; YAZBEK, M.C.; WANDERLEY, M.B. (Org.). **Desigualdade e a questão social**. São Paulo: Educ, 2004. p. 51-161.

Abstract

This article deals with the relationship between the concept of Social Issue developed by Robert Castel, the specifics of Latin America and especially in the Amazon region of Alto Solimões, as well as the public policies designed and implemented to take account of the problems experienced there. It is concluded that, on the issue of social question in the Amazonian context studied, there are elements such as miscegenation, hybridisation, power relations and typical ways of living. Sets itself, therefore, as a multifaceted issue, with its own configuration and cannot be explained on the basis of an overall analysis. With origins in colonialism and later in

paternalism, was and is moved by secondary interests of commercial integration of its natural wealth and occupation of their of border spaces.

Keywords: Social issue. Amazonian context. Public policies.

PUEBLO MAPUCHE, ESTADO, ECONOMÍA Y TIERRAS. UN CONFLICTO EN VACA MUERTA: NEUQUEN, 2010-2015

Povo mapuche, estado, economia e terras. Um conflito em 'Vaca Muerta': Neuquen (Argentina), 2010-2015

Carla Sabrina Aguirre

Centro de Estudios Históricos Regionales (CEHIR) -
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas (CONICET) – Universidad Nacional del
Comahue,
Argentina.

Correo electrónico: aguirrecarlasabrina@gmail.com

Informações do artigo

Recebido em: 26/12/2016

Aceito em: 08/05/2017

Resumen

Las relaciones entre las agrupaciones mapuches y el Estado pueden pasar por tres puntos: la colaboración, el diálogo o la confrontación. El tipo de relación posible en el marco de un reclamo se halla afectado por factores, entre los cuales se encuentran las políticas económicas llevadas a cabo en un territorio junto con la forma en que éstas afectan la territorialidad indígena, y los procesos de politización propios de las comunidades. En cuanto a lo primero, en la provincia de Neuquén, el desarrollo de la actividad hidrocarburífera marca el pulso de ciertos conflictos sociales, como en este caso, aquel con el pueblo mapuche. Numerosas comunidades han sido trasladadas, desde el siglo XIX, por agencia del Estado a tierras que en determinada coyuntura histórica no eran de valor reconocido, pero que en el siglo XXI resultan de importancia estratégica para la matriz energética del país y de la provincia. Respecto de lo segundo, al calor de diversos conflictos, ligados a diferentes bienes comunes, excediendo el petróleo y el gas, el pueblo mapuche ha atravesado procesos de auto-reconocimiento, organización y reagrupamiento que en casos implican alineamientos con los gobiernos provinciales o nacionales, divisiones internas, y en otros momentos, el rechazo a la colaboración con los agentes estatales. Nuestro objetivo es analizar las diferentes variables que atravesaron el conflicto específico de la comunidad Campo Maripe con el Estado provincial neuquino, ubicada en el interior neuquino, en la formación Vaca Muerta, a través de testimonios orales y fuentes escritas (documentos elaborados por las partes involucradas, y material de la prensa escrita).

Palabras clave: Pueblo mapuche. Economía petrolera. Territorialidad. Acciones colectivas.

Introducción

Este trabajo es una primera aproximación a un estudio de caso acerca de los conflictos socioambientales protagonizados por la Comunidad Campo Maripe, el estado provincial y agentes económicos privados, en el departamento de Añelo de la provincia de Neuquén. Para ello, el trabajo inicia con una mínima caracterización de algunos actores en juego en el conflicto. Tras ello, aborda una necesaria contextualización del mismo, enmarcándolo dentro de los debates socioambientales dados en las últimas décadas, cuestión que atraviesa a

América Latina toda. Por el otro lado, antes de volcarse al análisis del caso, realiza en un segundo momento un somero repaso de algunos hitos en el proceso de organización política del pueblo mapuche, a fines de caracterizar las acciones colectivas desde un análisis histórico.

Los procesos de politización del pueblo mapuche en Neuquén se encuentran atravesados por múltiples circunstancias históricas, dentro de una trama de relaciones socioeconómicas y culturales compleja cuya situación actual debe ser explicada, por lo menos, desde la provincialización de dicho espacio. La situación histórica de los pueblos originarios sin dudas obedece a raíces históricas decimonónicas, en las cuales se da comienzo a procesos de desposesión, desarticulación de comunidades y núcleos familiares indígenas, y re-localización de comunidades. Los usos que del suelo y los bienes comunes se han pretendido desde la articulación de nuestro modelo económico agroexportador en el siglo XIX han demandado, en la visión de los sucesivos gobiernos nacionales, las operaciones anteriormente mencionadas.

En este sentido, resulta necesario tender puentes para lograr una perspectiva de mayor amplitud en torno a los conflictos específicos del espacio provincial de Neuquén. Las particularidades neuquinas en cuanto a sus gestiones políticas —que desde la década de 1960 han estado marcadas por la primacía en los espacios de poder del Movimiento Popular Neuquino (MPN), el partido en el gobierno provincial— se entrelazan con los rasgos del modelo económico provincial, fuertemente atravesado por la explotación hidrocarburífera. En cuanto a lo primero, el Movimiento Popular Neuquino (MPN), surgido durante la proscripción del peronismo, en base a redes comerciales, políticas y familiares (Iuorno, 2000) supo lanzarse como un partido provincial de núcleo peronista. Discursos ligados al federalismo y planificación de la gestión política en base a etapas necesarias para lograr posicionar a la provincia como un actor fuerte en la escena nacional (Perren, 2007) marcaron una hegemonía dentro de los ámbitos de poder político provincial que el Movimiento Popular Neuquino (MPN) mantiene hasta el presente.

En cuanto a lo segundo, la política económica del Movimiento Popular Neuquino (MPN) ha variado desde fines del siglo pasado al presente. Bajo gobierno de Felipe Sapag, en 1997 se planteaba el Plan “Neuquén 2020”, que entre sus objetivos contaba el reducir la importancia económica de los hidrocarburos, dada una previsión del agotamiento de las reservas petroleras y gasíferas —en ese momento, calculando una vida útil de las explotaciones por dos décadas más—, dando lugar primordial a otras explotaciones, como la

forestal. Sin embargo, la asunción de la gobernación por parte de Jorge Sobisch —quien en la interna del partido encarnaba la posición enfrentada a Sapag— en 1999 significó un nuevo planteo económico, en términos de “alianzas estratégicas”.

Estas “alianzas” implicaron pactos con multinacionales para la explotación petrolera, en el marco de un proceso que hasta el 2008 fue de suba del precio del barril. Los pactos hacia afuera se complementaron, hacia adentro, con un drástico recorte del sector público, entre otras medidas en las que aquí no ahondaremos. Aquel con mayor vigencia ha sido el firmado con Repsol-YPF —que renovaba la concesión de Loma La Lata (pensada en aquel momento hasta el 2017) — el agente actualmente de mayor presencia en las explotaciones hidrocarburíferas de la provincia (Bilder-Giuliani, 2009: 15). Saliendo de los dos ejemplos mencionados de política económica divergente entre la gestión Sapag y la sobischista, tras la crisis económica del 2008, y en sintonía con las decisiones tomadas desde el gobierno nacional kirchnerista, el gobierno provincial optó por trabajar en favor de las renovaciones de los contratos con las empresas petroleras: *“los ingresos adicionales que se obtendrían, sumados a los compromisos de inversiones eran dos cuestiones tentadoras para un gobierno provincial con una alta tasa de conflictividad laboral”* (BILDER-GIULIANI, 2009, p. 15).

En 2009, dos economistas regionales realizaban la siguiente valoración de la actividad petrolera en la provincia, que, exceptuando los cambios ligados a la nacionalización del 51% del capital accionario de YPF (2012), y a la liquidación de los activos en la región de empresas como Apache, sigue siendo suficientemente acertado:

El negocio petrolero en la actualidad presenta interesantes características, si bien las concesionarias de la explotación son las grandes multinacionales, tales como Repsol-YPF, Petrobrás, Total, Chevron, Apache, Pan American Energy y otras menores. Hay además una importante gama de empresas contratistas que están trabajando en los pozos, como las “perforadoras” y las que efectúan los llamados “servicios especiales”. La actividad de perforación no tiene muchos partícipes en el mundo; en Neuquén son dos: Pride y Key. Sus equipos permiten perforar a cualquier profundidad y entre ambas contratan aproximadamente 3.000 empleados. Siguen los trabajos complementarios, que hacen de la perforación inicial un pozo petrolero; las empresas representativas en esta etapa son Schlumberger y Dresser Atlas. Luego siguen otras tareas que son llevadas a cabo por la importante Halliburton, Dowell y otras, obviamente de capitales internacionales. A esto hay que sumarle el trabajo de numerosas empresas locales que realizan los transportes de personal, sistemas sanitarios, alimentos, seguridad, etc. De modo que el negocio petrolero tiene muchas facetas, donde lo habitual es la tercerización de la actividad (BILDER-GIULIANI, 2009, p. 16).

De modo que el desarrollo de la actividad hidrocarburífera marca el territorio de la provincia de Neuquén, y condiciona el pulso de ciertos conflictos sociales, como en este caso, el conflicto con el pueblo mapuche. Dentro de los procesos de desarraigo que mencionábamos más arriba, a numerosas comunidades les ha tocado en suerte ser trasladadas a tierras que en determinada coyuntura histórica no eran de valor reconocido, por ejemplo por su baja fertilidad. Las comunidades se han asentado y han utilizado, desde el siglo XIX, tierras en diversas locaciones que hoy resultan, ellas mismas o sus alrededores, de importancia estratégica para la matriz energética del país y de la provincia. Al calor de diversos conflictos, ligados a diferentes bienes comunes, excediendo el petróleo y el gas, el pueblo mapuche ha atravesado un proceso de auto-reconocimiento y organización.

La década de 1990 trajo novedades en los procesos de politización del pueblo mapuche de Neuquén.¹ Una de ellas fue la adopción de nuevos métodos de lucha, en el contexto de la conformación de organizaciones con novedosos planteos dentro del campo político provincial y nacional: por ejemplo, la Coordinadora de Organizaciones Mapuche y la Confederación Mapuche de Neuquén. En el marco de las relaciones entre el pueblo mapuche y el Estado provincial, la renovación más importante que plantean estos nuevos actores es la voluntad de conformación de una línea política que guarde autonomía respecto de la correspondiente al Movimiento Popular Neuquino (MPN), partido gobernante en la provincia desde la década de 1960.

Las relaciones políticas entre esas agrupaciones que plantean la autonomía del Movimiento Popular Neuquino y el Estado provincial pasan por dos líneas complementarias de acción: el diálogo y la confrontación. Este sector del pueblo mapuche se caracteriza por una abierta interpelación a la Provincia. En un nivel más general, esto indica un cierto cuestionamiento a las relaciones sociales de dominación.

Ambas “líneas de acción” (la confrontación y el diálogo) se han puesto en juego en un conflicto reciente —sin embargo inscripto dentro de un conjunto de reclamos territoriales—. Nos proponemos analizarlas, en el caso específico de la comunidad Campo Maripe, ubicada en el interior neuquino, en el Departamento de Añelo. Esta comunidad se encuentra en un

¹ Para una reconstrucción más amplia de la historia del movimiento mapuche tanto en Chile como en Argentina, es recomendable la lectura de Víctor Toledo Llancaqueo (2005, p. 67-102). Para reconstrucciones del proceso específico en Neuquén, una lectura sintética recomendable es la de VALVERDE, Sebastián, “La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche”, *Revista de Historia*, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 2005.

conflicto por el reconocimiento oficial de las tierras que ocupan y utilizan ancestralmente, ubicadas en el corazón de la formación Vaca Muerta. Por las particularidades que presenta este conflicto, en una locación (Añelo) en la que recientemente se han descubierto potencialidades para la extracción de hidrocarburos, sugerimos colocar este conflicto en particular dentro de una perspectiva más amplia. Ésta nos permitirá observar el caso analizado en el marco de algunos debates en torno a las economías extractivistas. Por el otro lado, resulta necesario repasar las principales características del proceso de politización del pueblo mapuche al que hacemos referencia, para comprender algunos rasgos de las acciones colectivas emprendidas por el lof² Campo Maripe.

Una mirada con perspectiva: el extractivismo y los pueblos americanos

En América Latina, el extractivismo encontró, entre fines del siglo pasado y comienzos del presente, momentos de expansión y auge. El continente asistió a procesos que entrelazaron y entrelazan el extractivismo con el neoliberalismo, a través de la reprimarización económica, los monocultivos, la megaminería y la explotación hidrocarburífera. El capital internacional, los oligopolios ligados a las explotaciones mencionadas, ha sabido obtener el respaldo de gobiernos latinoamericanos de un tiempo a esta parte. En la última década, un discurso nacional-popular ha sido en la práctica articulado con

una política que promueve y convalida la instalación de un modelo neocolonial, basado en la apropiación y destrucción de los recursos naturales. Esto es, más allá de las retóricas industrialistas y emancipatorias en boga, los gobiernos progresistas tienden a aceptar como “destino” el “nuevo consenso internacional”, en nombre de las “ventajas comparativas” o de la pura subordinación al orden geopolítico mundial” (SVAMPA, 2011, p. 103).

Con el avance de proyectos políticos de corte neoliberal en los años noventa del siglo pasado, y los ajustes estructurales por ellos perpetrados, se puede señalar que los Estados se desligaron, en ciertos aspectos, del control de los recursos naturales. La privatización de empresas destinadas a explorar y explotar los recursos hidrocarburíferos es sólo un ejemplo que se puede encontrar en Argentina. Andado el tiempo, con la instalación de gobiernos

² *Lof* es el término en mapuzugun (idioma mapuche) para designar a una comunidad.

progresistas en varios países de nuestra región, el extractivismo se afianzó aún más, como apuntábamos más arriba, citando a la socióloga Maristella Svampa.

El modelo económico extractivista implica una estrategia para la acumulación de capital, que se basa en *“la sobre-explotación de recursos naturales, en gran parte, no renovables, así como en la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como ‘improductivos’”* (SVAMPA, 2011, p. 105). Aunque, en cierto modo, excede a las actividades normalmente relacionadas a la “extracción” de recursos, como el caso del petróleo y el gas: se cuentan como extractivistas también a aquellas actividades que operan con lógicas de monoproducción y generación de enclaves económicos, como las ligadas al agronegocio, y por el otro lado aquellas vinculadas a los programas de generación de infraestructura orientada al facilitación en los procedimientos de extracción, comunicación y traslado de las producciones desde los países productores (como, por ejemplo, el transporte). También puede definirse como la extracción de bienes naturales para su exportación en grandes volúmenes o alta intensidad (GUDYNAS, 2013).

Los conflictos sociales que giran en torno a reivindicaciones ligadas a bienes comunes, frente al modelo extractivo exportador, se han extendido en todo el continente desde el avance neoliberal de los años noventa. Sin embargo, las actividades económicas extractivas no resultan una novedad para tierras como las latinoamericanas.³ La persistencia y la re-edición de formas depredatorias de los bienes comunes en las periferias del capitalismo mundial han llevado a replantear marcos teóricos al momento de describir la fase actual de dicho modo de producción. En esta línea, el conocido trabajo de David Harvey nos acerca a la perspectiva que considera que las formas de acumulación que Karl Marx llamaba *originarias* de hecho persisten en la actualidad, en paralelo a formas de *acumulación ampliada*. Por ende, nada tendrían aquellas de primitivas: la idea de una *acumulación por desposesión* apunta a un rol permanente de prácticas depredadoras, basadas en la violencia, para garantizar la acumulación de capital.

Con la llegada del neoliberalismo, esta forma de acumulación vuelve a tener un peso central, con ciertas especificidades:

[...] en este periodo la acumulación por desposesión abarca tanto procesos que se asemejan a aquellos descritos por Marx en *El Capital* como la

³ Estas actividades *“tienen una larga historia en nuestro continente iniciada con la sangrienta conquista española y portuguesa de Nuestra América y la apropiación del oro y la plata que nutrió la emergencia del capitalismo en Europa”* (SEOANE, 2013, p. 24)

destrucción y concentración de activos a través de la especulación financiera, la inflación y el crédito, el vaciamiento a través de fusiones, el endeudamiento que reduce a la servidumbre a poblaciones enteras o la apropiación privada de la tierra ahora a escala global. Pero también involucra nuevos mecanismos como la biopiratería y el pillaje de los recursos genéticos mundiales; la mercantilización y depredación de los bienes ambientales globales; la mercantilización de la cultura y la subjetividad; y la privatización de los activos públicos (SEOANE, 2013, p. 35)

Estas características económicas supieron mantenerse durante las décadas del nuevo siglo, incluso han acompañado a los llamados “gobiernos progresistas” de la región, como adelantábamos más arriba. Aunque el “neodesarrollismo”, como algunos autores le llaman, ha tenido como algunos de sus pilares económicos centrales, para salir del “subdesarrollo”, una mayor presencia estatal (o una matriz económica más Estado-céntrica), y la atención en procesos de industrialización y desarrollo de ciertas tecnologías, por el otro lado también mantiene una firme creencia en que el agronegocio y el extractivismo, con sus cuantiosas ganancias, pueden ser medios para lograr aquella tan mentada industrialización, así como confían en que la misma puede ser alcanzada gracias a los capitales trasnacionales, cuyas empresas radicadas en nuestros países lograrían reducir la brecha tecnológica existente entre centro y periferias (KATZ, 2016, p. 140-144). Este tipo de gobiernos, a pesar de un discurso cargado de elementos ligados a la soberanía y al desarrollo nacionales, no postula la necesidad de romper la dependencia de los diferentes imperialismos, sino que a menudo optan por alejarse de alguna potencia para cultivar relaciones de cercanía con otras.

Es decir, neodesarrollismo y extractivismo son, de hecho, un par no tan polar como se pensaría a simple vista. De hecho, sus profundos vínculos también han sido señalados por Gudynas (2011), quien los analiza a través de diez tesis acerca del extractivismo en tiempos progresistas. Gudynas plantea que los sectores extractivistas son uno de los pilares de las estrategias de desarrollo del progresismo, por lo cual este tipo de economía ha sido profundizada durante los gobiernos aludidos. Lo ha sido, en la medida en que el Estado también ha adquirido una mayor presencia, no sólo a través de reglamentaciones al extractivismo sino también con intervenciones ligadas a la propiedad estatal o mixta de las empresas dedicadas a la explotación de los bienes comunes.

Sin embargo, aun así el Estado no logra una presencia uniforme en todo su territorio, ni siquiera en los lugares donde el capital trasnacional sí llega con fines de explotación. Esto genera conflictos a nivel de las territorialidades, en lo que Gudynas llama una

“desterritorialización” en la cual el rol estatal de garantizar ciertos derechos ciudadanos deja de cumplirse. Esto agrava las tensiones territoriales, problemas que se ahondan al mantenerse los niveles de impacto ambiental de las actividades en cuestión, debido a que, después de todo, aunque las empresas puedan ser de propiedad estatal, actúan bajo la misma lógica capitalista de la competitividad y el deseo de aumento de la rentabilidad.

Así, *“en el neoextractivismo se mantienen, y en algunos casos, se han acentuado los impactos sociales y ambientales [y] las acciones [por parte de los Estados] para enfrentarlos y resolverlos todavía son inefectivas, y en ocasiones se han debilitado”* (GUDYNAS, 2011, p. 83). Sin embargo, la posibilidad de captar una porción algo mayor de las ganancias de estas actividades, por ejemplo por medios tributarios, confiere, en los discursos de los gobiernos progresistas, una cierta legitimidad, anclada en el uso que de esos ingresos se realizaba: un uso ligado a políticas focalizadas asistencialistas, que en donde lograban efectividad, permitían una reducción del descontento social (GUDYNAS, 2011, p. 77-89). Por ello, se elaboran discursos que colocan al extractivismo casi como un mal necesario, a través de una lógica que parece traslucir la idea de que “a los recursos hay que explotarlos”, para lograr sacar al país de la dependencia y el “subdesarrollo”. Sin embargo, el neodesarrollismo mantiene el papel subordinado de América Latina, al defender al extractivismo como una cuestión de competencia de nuestros países en el mercado mundial.

Entre el 2003 y el 2008, las actividades extractivas experimentan un crecimiento exponencial, acentuándose en años posteriores: esto ha sido caracterizado como “ofensiva extractivista” (SEOANE, 2013). Desde mediados de los años noventa, en respuesta al ajuste estructural que imponía el neoliberalismo que avanzó sobre nuestra región, se iniciaba un nuevo ciclo de movilización y protesta popular. Éste encontró en el extractivismo, una nueva razón de avivamiento, con lo cual ha sido notable el crecimiento en las últimas dos décadas de los conflictos que se han dado en llamar “socioambientales”.

Entre ellos se cuenta el movimiento mapuche que, en la provincia de Neuquén, se ha convertido en un símbolo de la lucha contra la contaminación y el saqueo de los bienes comunes, ligada a las industrias petrolera, forestal, turística, entre otras. Las resistencias del pueblo mapuche deben ser explicadas a partir de un repaso de lo que ha sido su proceso de politización, que en este espacio provincial ha llevado a la conformación de una organización supracomunal de gran visibilidad en los conflictos, la Confederación Mapuche de Neuquén. Esta organización, si bien nuclea solo una parte del pueblo mapuche, se ha convertido en un

actor central en los conflictos socioambientales de la provincia, y es un sujeto de peso dentro del caso que aquí estudiaremos (el del conflicto de la comunidad Campo Maripe, del departamento de Añelo).

El proceso de politización del pueblo mapuche en Neuquén

En el marco de la creciente movilización social surgida tras la década de 1960, válida para toda América Latina, en la provincia de Neuquén se producía el surgimiento de las primeras organizaciones políticas del pueblo mapuche. Tras un recorrido previo en el que organismos de la sociedad civil, como la Iglesia del padre Jaime de Nevares, apuntalaran la creación de dichas organizaciones, a principios de los años setenta, se fundaba la Confederación Indígena Neuquina (CIN). Una experiencia de cerca de una década, atravesada por el involucramiento de un grupo de jóvenes mapuche en el seno de la organización, culminó su derrotero con la sanción de un nuevo estatuto, que clausuraba en la letra la época de una CIN tutelada por los poderes eclesiásticos y políticos de la provincia.

De este modo, se fundaba oficialmente a principios de los ochenta la *Confederación Mapuche de Neuquén*. La nueva etapa en organización etnopolítica no sólo se valió de un cambio de nomenclatura, sino que con el correr del tiempo, aquel grupo de jóvenes formados políticamente al calor de la década de los ochenta se fue consolidando y propiciando un recambio generacional en materia de referentes comunitarios.

La década de 1990 fue, para toda América Latina, un momento de aumento de la visibilidad de luchas de sectores subalternizados que venían alzando su voz, ligados a las reivindicaciones por reconocimiento de identidades que habían quedado excluidas en los procesos de configuración de los estados nacionales decimonónicos (TOLEDO LLANCAQUEO, 2005). Numerosos casos de modificación de marcos legales, como el reconocimiento a la preexistencia al Estado de los pueblos originarios en el texto de la Constitución Argentina, se alinearon con nuevas propuestas por parte de organismos internacionales de gran influencia, caso de la Organización Internacional del Trabajo – y su Convenio 169, al cual los diferentes Estados debieron ir adhiriendo con el correr de las siguientes dos décadas (GARCÍA SERRANO, 2001).

Quedaba reconocido, en la letra de la ley, un conjunto de derechos para los pueblos indígenas, y se abría de este modo un periodo de expectativa y reglamentación de los

mismos. Este segundo proceso, por su parte, probaría ser limitado. En el caso argentino, los cambios constitucionales con mayor potencial de ampliación de derechos para los pueblos indígenas se incluyeron entre las “Atribuciones del Congreso”, con lo cual su reglamentación quedó pendiente. La falta real de reconocimiento de una serie de derechos que parecían haberse consensuado incluso a nivel internacional se unió en nuestros lares a problemáticas ligadas al reparto de tierras.

La historia oral transmitida de generación en generación por el pueblo mapuche fija un punto de inflexión en las vejaciones producidas en el marco de la “Conquista” del “desierto”.⁴ El desplazamiento decimonónico de poblaciones indígenas hacia zonas que en ese momento se consideraban marginales, para la producción dentro del modelo agroexportador, provocó un desarraigo y desarticulación cultural de estos pueblos. Sin embargo, dentro de una nueva matriz productiva nacional (PERREN, 2007; SVAMPA, 2008), en la cual la provincia del Neuquén tiene un peso importante –por encontrarse aquí acumulación de recursos hidrocarburíferos— se desata una nueva lucha entre agentes estatales y agentes económicos, por un lado, y las organizaciones del pueblo mapuche, por la ocupación de tierras otrora marginales, hoy indispensables desde la óptica del Estado y sus agentes.

El partido político provincial hegemónico desde la década de 1960, el Movimiento Popular Neuquino (MPN), ha descripto líneas de acción en torno a las “problemáticas” indígenas que ilustran y complejizan lo planteado hasta aquí. La década de 1960 fue testigo de un conjunto de políticas favorables a una “integración” a la sociedad hegemónica, y de asistencialismo, como la creación de “Reservas Indígenas” en zonas de tierras fiscales, acorde al Decreto 0737/64, el cual otorga el beneficio a dieciocho de las “agrupaciones” (término utilizado para referirse a las comunidades) mapuche de la provincia.

Este beneficio se encuentra acompañado de una serie de obligaciones y de garantías, como es la construcción de viviendas para los mapuches en un término de cuatro años, o del acceso a la educación de los hijos de las familias beneficiadas. Sin embargo, no se trata del otorgamiento de la propiedad de las tierras, sino solo de su posesión. A través de los años, el Movimiento Popular Neuquino (MPN) ha tratado de reducir la problemática indígena al acceso y tenencia de la tierra, como en el caso de la ley 1759 de 1988, que insta al Estado a

⁴ Entrevista a Luisa Huencho, octubre de 2014, Neuquén capital.

mejorar el proceso de transferencia de tierras fiscales a las comunidades indígenas que “se ajusten a las normas legales vigentes”.

En el 2002, a lo anterior la provincia sumó el intento de reglamentar la Ley Nacional 23.302 mediante el Decreto 1184/02, creando un registro de comunidades indígenas paralelo al establecido por consecuencia de la nombrada ley nacional, que funcionaba como requisito para el reconocimiento legal de las comunidades. A través de la inscripción en aquel Registro Nacional, las comunidades se transformaban en interlocutoras válidas ante el Estado para realizar reclamos territoriales y ser beneficiarias de la transferencia de tierras; caso contrario, al no reconocerse su existencia, no se daría curso a las reivindicaciones. De forma que el Movimiento Popular Neuquino (MPN) deseaba superponer, a los requisitos de dicho Registro, otros adicionales, sumando como instancia obligatoria la inscripción en un registro paralelo a nivel provincial.⁵

Los procesos de politización del pueblo mapuche (VALVERDE, 2005) los han colocado como un actor social de peso propio en el campo político neuquino, en numerosas ocasiones enfrentándose a la política provincial asistencialista, tendiente a una integración sin real interculturalidad. La disputa por la ocupación de territorios ha sido, en los últimos años, una razón de visibilización y controversias (AYLWIN, 2004). Al mismo tiempo, el campo político mapuche elabora diferentes vertientes de discursos. Sugerimos que las diferencias discursivas dentro del pueblo mapuche se deben a procesos de construcción de subjetividades políticas que divergen según una serie de factores que se relacionan de forma compleja, entre los cuales la generación y la inserción en diferentes tramas vinculares políticas y la adhesión a diferentes líneas políticas provinciales o nacionales pueden referenciarse como claves.

Estos procesos de conformación de subjetividades políticas deben ser estudiados dentro de un marco temporal más amplio que el que presenta este trabajo. Sin embargo, un

⁵ La sanción del artículo 53 en la reformada Constitución Provincial del 2006, tampoco puede considerarse acriticamente como un hito del avance de los derechos de los pueblos indígenas de la provincia, puesto que *“sostuvo en sus dos últimos periodos una dura política hacia los reclamos sobre la tierra, negándolos sistemáticamente, y no ha mostrado una política siquiera cercana a la interculturalidad”*.⁵ Dicho artículo reza: “La Provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas neuquinos como parte inescindible de la identidad e idiosincrasia provincial. Garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural. La Provincia reconocerá la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, y regulará la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, ni transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurará su participación en la gestión de sus recursos naturales y demás intereses que los afecten, y promoverá acciones positivas a su favor”

punto de inflexión puede ser ubicado en la década de 1990, como sugerimos en otro trabajo (Aguirre, 2015), con el proceso de formación de los referentes que hoy se encuentran a la cabeza de la Confederación Mapuche de Neuquén. En particular, el conflicto librado en el departamento de Aluminé, que involucró en 1995 y 1996 a una serie de comunidades mapuche, al Estado provincial y a empresas madereras, dentro del territorio enmarcado dentro de la “Corporación Interestadual Pulmarí”, implicó un cambio profundo en las prácticas políticas de parte del campo político mapuche.

Este conflicto llevó a la innovación en materia de tácticas y acciones colectivas, puesto que significó la implementación de acciones directas de un nuevo tipo: además de las ya utilizadas manifestaciones, bloqueos de caminos para la visibilización de los reclamos y mecanismos legales de interpelación al Estado, se llevan a cabo acciones que pueden entenderse como un ejercicio directo de los derechos por vías no institucionales. Estas acciones colectivas directas de nuevo cuño se ejemplifican en la ocupación por la fuerza de una serie de hectáreas reclamadas como propias en el departamento de Aluminé, que habían sido concesionadas a privados. Sin ahondar más en este caso, que no es el objeto de este trabajo, es necesario señalar que se produce a raíz del mismo una primera división entre comunidades que acuerdan con estas tácticas y otras que se manifiestan en desacuerdo.

Las primeras se alinean desde entonces con la Confederación Mapuche de Neuquén, y las segundas se encuentran en procesos de agrupamiento en paralelo a aquella organización. Entrada la primera década del siglo XXI, otras divergencias internas se harán patentes, frente a la adhesión de una parte de los líderes de las Confederación Mapuche de Neuquén a algunas líneas del proyecto político del kirchnerismo. La política petrolera del gobierno nacional, que redundó en el territorio neuquino en contaminación de los territorios, ha sido uno de los puntos en los que la Confederación Mapuche ha elevado críticas al gobierno provincial, e indirectamente al nacional. El rechazo a la experiencia política kirchnerista por parte de algunas comunidades del interior de la provincia que a raíz de ello deciden distanciarse de la Confederación, abre la puerta a la profundización de articulaciones políticas con otros sectores movilizadores y organizados dentro del espectro de la izquierda política argentina. Volviendo a nuestro estudio de caso, para la comunidad Campo Maripe, el apoyo de la Confederación es decisivo.

La comunidad Campo Maripe: entre el Relevamiento y el reconocimiento

Los conflictos por el reconocimiento del lof Campo Maripe pasan a primer plano en materia de cobertura mediática en el año 2013. La firma de un pacto entre Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF, empresa de capital mixto) y Chevron (petrolera estadounidense) para la producción de hidrocarburos por métodos no convencionales en la provincia de Neuquén, a mediados de aquel año, obró de antecedente inmediato para la salida a la luz pública de reclamos cruzados acerca de la ocupación y propiedad de territorios localizados en el Departamento de Añelo, en lo que se conoce como Loma Campana, en el corazón de la formación geológica denominada "Vaca Muerta".

Desde el mes de mayo, la comunidad emprendía reclamos formales hacia YPF por el avance de las obras petroleras en Añelo.⁶ En julio del 2013, un actor privado inicia acciones legales contra el *logko* (cabeza) de la comunidad, con una acusación de usurpación de territorio.⁷ Se inicia así un ciclo de intentos de desalojo por la fuerza, de resistencia y diversas acciones colectivas por parte de la Comunidad.

En un primer momento, los reclamos se enmarcaron dentro del pedido de que el Estado realice una consulta previa al establecimiento de las explotaciones petroleras. Para ello, la Confederación Mapuche de Neuquén se afirmó en el Convenio 169 de la OIT, y desarrolló un curso de acción con tácticas diversas en paralelo. Por un lado, presentaría una impugnación al acuerdo entre la petrolera YPF y la norteamericana Chevron. Por el otro, realizaría una movilización en la localidad de Añelo, y como medida de fuerza, la ocupación de cuatro pozos petroleros. Esta ocupación cesó al recibir una promesa de diálogo por parte de YPF.⁸ La brevedad de la medida de fuerza parece indicar que la táctica utilizada por la comunidad Campo Maripe se basa en la apertura de canales de diálogo en este caso con la empresa mixta pero también con el Estado, en obturación de los cuales se opta por acciones

⁶ Diario *Río Negro*, "Gobierno: 'no existen datos objetivos'", disponible en: http://www.rionegro.com.ar/region/gobierno-no-existen-datos-objetivos-BBRN_7875302 acceso en 04/08/2015

⁷ Esta denuncia sería posteriormente archivada en noviembre de 2015: Indymedia, "Una buena para el Lof Campo Maripe: ordenan archivar denuncia por usurpación", disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2015/11/883727.php> acceso en: 17/11/2015

⁸ Diario *Río Negro*, "Mapuches anuncian que cerrarán el paso a Chevron", disponible en: http://www.rionegro.com.ar/portada/mapuches-anuncian-que-cerraran-el-paso-a-chev-XORN_1205207; acceso "Protesta mapuche" y "Mapuches levantaron la protesta de Loma Campana", disponible en: http://www.rionegro.com.ar/argentina/protesta-mapuche-MORN_1208655 acceso en 11/07/13 y http://www.rionegro.com.ar/region/mapuches-levantaron-la-protesta-en-loma-campa-HORN_1209231 acceso en 16/07/13.

colectivas directas de protesta que impliquen un costo a pagar por la contraparte (aquí, el no acceso a los pozos petroleros, con el costo de suspensión de la producción).

La comunidad Campo Maripe se encuentra respaldada por la Confederación Mapuche de Neuquén en sus reclamos. Como adelantáramos más arriba, esta organización supracomunal nuclea referentes políticos formados al calor de la década de 1990, con subjetividades políticas que entreveran, a nivel de tácticas de lucha, varias vías de acción. Los métodos más institucionales, que ya se contaban entre el repertorio de acciones seguidas por organismos anteriores a la Confederación Mapuche de Neuquén, se complementan, en esta generación de referentes, con algunas medidas radicalizadas, como acciones directas. De esta forma, se multiplican, desde 1996, los ejemplos de ocupación de terrenos reclamados como propios, los bloqueos permanentes y prolongados en el tiempo, y otras acciones colectivas. Tanto la prensa como una de las facciones dentro del propio campo político mapuche han realizado una intensa campaña de deslegitimación de dichas acciones, por medio de su caracterización como “violentas” e “injustificadas” (AGUIRRE, 2016).

El diálogo pasa nuevamente a un segundo plano tras un evento de violencia contra la comunidad, en el cual se atacó y destruyó propiedad comunal, teniendo como respuesta la organización de un bloqueo a la entrada del yacimiento de Loma Campana. Esta acción colectiva permite observar otro aspecto central de las tácticas empleadas por la Confederación: la articulación con sectores no mapuche movilizados. De hecho, la medida en cuestión contó con el apoyo de varios gremios (de trabajadores, estudiantiles) y sectores de la sociedad, a lo cual se sumó la presencia efectiva de representantes de la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE), de la Pastoral Social del Obispado de Neuquén y del espacio de coordinación inter-fuerzas denominado “Multisectorial contra la Hidrofractura”. Una vez más, esta acción colectiva cesó ante la llegada de una respuesta por parte de los agentes estatales: la toma de una denuncia penal para la investigación de los hechos de violencia por los cuales se realizaba el reclamo.

A pesar de que el reclamo por el reconocimiento territorial de la comunidad se realizaba por una extensión de once mil hectáreas, finalizando el 2013, el Estado decide crear, a modo de reserva, una concesión de 63,8 hectáreas para explotación productiva familiar para la comunidad. Los reclamos no aminoran: se continúa exigiendo el retiro de las empresas petroleras hasta la realización de una “consulta previa” a la comunidad, a lo cual, para el segundo semestre de 2014 se suma el pedido del reconocimiento de la Personería Jurídica de

la comunidad, y múltiples denuncias por pérdidas de gas y derrames de petróleo. En este marco se dan las acciones quizás más difundidas emprendidas por la comunidad: el encadenamiento de militantes de organizaciones mapuche a las torres petroleras de YPF en el yacimiento de Loma Campana, impidiendo la producción.⁹

Tras episodios de acusaciones cruzadas y quiebre del diálogo por parte del gobierno provincial, esta acción colectiva logra el compromiso de reconocimiento de la Personería Jurídica de la comunidad. Sin embargo, el Estado incumple los plazos para dicha operación, gestándose así otro ciclo de protestas y acciones del pueblo mapuche, que resulta en el otorgamiento de lo acordado, aunque desligado del reconocimiento de la ocupación ancestral de las tierras. Sugeríamos anteriormente que las relaciones con el Estado y los agentes económicos tampoco pasa, en este conflicto, exclusivamente por el conflicto abierto. Ejemplo de ello es el involucramiento de YPF en proyectos de siembra de tierras destinadas a la comunidad para su producción familiar, o su venta. En el marco de un programa de "responsabilidad empresarial", la petrolera realiza obras, por ejemplo de irrigación para campos de siembra, de un conjunto amplio de hectáreas, entre las que se cuentan las apartadas como "reserva" para el lof Campo Maripe.¹⁰

Tras el otorgamiento de la personería jurídica, la comunidad se avocó a un reclamo enmarcado en la Ley Nacional 26.160, y en su Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ambas, medidas del gobierno nacional kirchnerista). Ésta ordenaba el cese de los desalojos de pueblos originarios hasta tanto se completaran los procesos de relevamiento territorial para comprobar las ocupaciones ancestrales que diferentes comunidades del país esgrimen para demandar su reconocimiento como legítimos habitantes de sus tierras. El Relevamiento se pactó para ser realizado en un periodo que posteriormente se dilató, provocando el descontento de la comunidad, que una vez más se colocó a la cabeza de acciones colectivas que visibilizaran este nuevo incumplimiento de los acuerdos con el Estado provincial.

"Antes de que se asentara YPF ya estaba el conflicto por las tierras [...] Acá la comunidad no está totalmente para parar y sacar a las petroleras, sino la comunidad esta para que el gobierno se siente a dialogar sobre el relevamiento con la comunidad"

⁹ Diario *Río Negro*, "Comunidad mapuche bloquea tres accesos al yacimiento Loma Campana", disponible en: http://www.rionegro.com.ar/region/comunidad-mapuche-bloquea-tres-accesos-al-yac-BORN_4723389, acceso en: 09/10/14

¹⁰ Diario *Río Negro*, "Entente cordiale por tres" disponible en: <http://www.rionegro.com.ar/energia/entente-cordiale-por-tres-JRRN_7756844>, acceso en: 04/07/15

Campo Maripe para llegar a algún acuerdo porque realmente están destrozando todo nuestro territorio donde estamos. Tenemos animales, por eso el relevamiento se hizo con el derecho, viendo todo, antropólogos, todo el equipamiento para poder ver qué es lo que nosotros estábamos reclamando” (Logko de Campo Maripe, Albino Campo, información verbal)¹¹

A mediados del 2015, finalmente se dio a conocer el resultado del Informe Histórico-Antropológico, parte del Relevamiento territorial, que señalaba una presencia probada de antecesores de la actual comunidad Campo Maripe en la zona reclamada (11.000 hectáreas, su mayoría sobre la meseta) desde la década de 1920. El Estado provincial adoptó la postura de no reconocer como datos “objetivos”¹² los presentados por el Informe, descartando la posibilidad de reconocer propiedad de las tierras al Lof. El gobernador declaró a la prensa: *“no hay derechos ancestrales, sino un señor que vino de Chile, pidió un pastoreo en el año 40, reconociendo que eran intrusos, que las tierras eran de Nación”*.¹³ De modo que, aunque con Relevamiento, la comunidad persiste en una condición carente de reconocimiento.

Campo Maripe en el Informe Histórico-Antropológico

El Informe publicado en 2015, a cargo de un grupo interdisciplinar entre quienes se cuentan especialistas de la Universidad Nacional del Comahue, integrado también por especialistas designados por el Estado, realiza un relato basado en fuentes oficiales y entrevistas orales para reconstruir precedentes ocupaciones del territorio en disputa. Se inicia un recorrido desde el punto de inflexión histórico que fue la “Campaña del Desierto”, con las medidas que el Estado Nacional en consolidación llevó a cabo para despoblar el territorio e iniciar los procesos de construcción de presencia estatal en el mismo.

En este contexto de fines del siglo XIX, se señala que familias del pueblo originario mapuche convivían dentro de un territorio ancestral que abarcaba ambos márgenes de la Cordillera de los Andes, iniciándose procesos de migración y huida de un lado al otro debido

¹¹ Fragmento de entrevista realizada y emitida por Radio Urbana, en el programa “A fondo”, acceso en: 06 de agosto de 2015.

¹² Diario *Río Negro*, “Sapag desacreditó el informe de los Campo Maripe” disponible en: http://www.rionegro.com.ar/region/sapag-desacredito-el-informe-de-los-campo-mar-XBRN_7880778, acceso en: 06/08/15.

¹³ Diario *Río Negro*, “Observatorio cuestiona al gobernador”, disponible en: http://www.rionegro.com.ar/region/observatorio-cuestiona-al-gobernador-MBRN_7882352, acceso en: 08/08/15

a las medidas violentas tanto del Estado argentino como del chileno para lograr el control del “desierto” y la Araucanía, respectivamente.

[Las familias] fueron expulsadas de sus territorios tradicionales, obligadas a dispersarse o instalarse en espacios reducidos. Además de ello, una política estatal de imposición cultural y económica llevó al menos a dos generaciones de mapuce a abandonar o invisibilizar su identidad y sus propios modos de vida (IHA, 2015, p. 21)¹⁴

Antes de la década de 1920, el Informe ubica a los antecesores de la comunidad residiendo en Chile, lugar del cual se ven forzados a migrar, en el marco de las políticas estatales de confinamiento en reducciones y persecución, situando su destino al otro lado de la Cordillera. El informe hace alusión a documentación que prueba su radicación en 1927 en “Fortín Vanguardia”, el nombre con que se designaba la zona hoy conocida como “Loma Campana”: a partir de 1941 se inicia el pago de derechos de pastaje, y el Estado cobra una deuda de pastaje calculada desde 1927 (IHA, 2015: p. 23).

A lo largo de las décadas siguientes, los antecesores de la comunidad no se conforman con ser declarados “ocupantes” del territorio sino que manifiestan al Estado el interés por comprar las tierras habitadas, pedidos sistemáticamente denegados por los agentes estatales. Aun reconociendo que las tierras se encontraban habitadas, son finalmente cedidas en concesión y vendidas a agentes privados. La ocupación real del espacio por parte de las familias mapuche se prolonga, y en el año 1964 son reconocidos como “arrendatarios” de cerca de seis mil hectáreas, aunque en la década de 1970 se le adjudica parte del territorio habitado por las familias a un agente privado, que inicia acciones que finalizan en intimaciones para el desalojo.

El informe relata que el privado en cuestión toma a la familia como trabajadores en su propiedad, previa demolición de la vivienda familiar. El desalojo forzó el traslado de los ganados hacia el Cerro Morado, espacio del cual la familia intenta adquirir por medios legales diez mil hectáreas en 1980, siendo su solicitud denegada. Parte de estas tierras serán finalmente adjudicadas, en 1983, a otro propietario privado. Luego de 1995, la familia aspira a volver a los territorios ocupados entre las décadas de 1920 y 1950. Es interesante notar que se trata de la misma época en la que se produce un reordenamiento del campo político mapuche a nivel provincial, con una renovación generacional de los líderes de la

¹⁴ Informe Histórico Antropológico (de aquí en más “IHA”), a cargo de Lic. Jorgelina Villarreal, Relevamiento Territorial Lof Campo Maripe, Provincia de Neuquén, 2015.

Confederación Mapuche, y la irrupción de nuevas acciones colectivas. Parte de la familia nunca abandona el territorio en cuestión, según relata el informe, dedicándose al pastoreo, hasta el año 2000, en que hubo un retiro a otra zona (Bardas Blancas), debido a la destrucción de la vivienda familiar.

En 2011, un núcleo de la familia decide volver a ocupar los territorios habitados originalmente, acción de la cual existe documentación policial (IHA, 2015: 36). Es en este año que se anuncia el descubrimiento de hidrocarburos no convencionales en la zona bautizada como “Loma Campana”, cuestión a la que más tarde se sumó el ya mencionado pacto entre YPF y Chevron para darle una explotación a dichos recursos por medio de la hidrofractura.

La comunidad frente a esta nueva realidad que amenazaba otra vez sus posibilidades de proyección, decide organizarse y contactarse con otros movimientos sociales que ya en ese momento estaban manifestando posturas contrarias a esta realidad. Es a partir de estas articulaciones, que el Lof toma conocimiento de los derechos que los asisten como pueblo originario, situación que es una condición necesaria para saberse “sujeto de derecho”. Es a partir de esto que se contactan con la Confederación Mapuce Neuquina –organización política del Pueblo Mapuce en Neuquén- e inician el proceso de conformación como comunidad (IHA, 2015, p. 38).

Como ya hemos reseñado, desde 2013 se realizan una serie de acciones colectivas directas, que culminan en el otorgamiento de la Personería Jurídica, con la firma por parte de la comunidad de un “Acta Acuerdo de Paz Social” (IHA, 2015: p. 38) que da origen al Informe Histórico Antropológico. Este otorgamiento, como ya hemos dicho, significó la finalización del Relevamiento Territorial, aunque no el reconocimiento del derecho sobre las tierras por parte del Estado provincial.

A modo de cierre: algunas reflexiones provisorias

El modelo extractivista que se ha desplegado en Argentina, y la particular configuración hidrocarburífera que ha adoptado en la Provincia de Neuquén, generan efectos sobre los entramados de poder socio-político. Las características de las relaciones de poder tejidas en la provincia demuestran estar profundamente atravesadas por las acciones de diferentes agentes, entre los cuales el papel del movimiento mapuche no puede ser desdeñado.

El análisis de este modelo económico en toda América Latina necesita de una perspectiva más amplia que lo local, que puede sintetizarse en la observancia de cuatro

procesos (SEOANE, 2013: p. 26-27). Por un lado, en la fase actual del capitalismo neoliberal existe una forma de *acumulación basada en el despojo* por medios violentos de los bienes naturales, carnalmente relacionado con el nuevo orden internacional que establece una división del trabajo internacional en la cual los países dependientes, dentro del entramado del imperialismo, se ven envueltos en procesos de desindustrialización y reprimarización económica. Esto configuró para América Latina un escenario de *nueva dependencia*, de un carácter neocolonial, fruto de la cual se reproduce una economía con enclaves productivos controlados por el capital internacional, a veces en sociedad con empresas estatales o de capital mixto.

El avance neoliberal se tiñe, en este siglo, de cierta especificidad, al ir acompañado de la llamada tercera revolución científico-tecnológica, que ha abierto, especialmente a través de la biotecnología, la posibilidad de un profundo proceso de *mercantilización de la naturaleza* y por ende los bienes comunes. Esto se da dentro del panorama de una crisis que ha llegado a ser entendida como una *crisis de la civilización dominante* por diversos estudiosos como Edgardo Lander (citado en SEOANE, 2013: p. 27). En particular, además de su costado económico, alimentario y climático, esta crisis tiene una faceta energética que, acompañada por la subida en los precios internacionales de los hidrocarburos, significó para nuestra región (y otras zonas de la periferia capitalista mundial) convertirse en el centro de disputas internacionales de carácter geo-estratégico. En el caso argentino, los gobiernos nacionales se han balanceado sucesivamente entre el tejido de relaciones con China y Rusia durante la década pasada, y más recientemente desde el cambio de gestión presidencial, con Estados Unidos en desmedro de las anteriores.

El caso de Venezuela, país cuya economía depende casi exclusivamente de la exportación de hidrocarburos, es llamativo dentro del panorama latinoamericano. La provincia de Neuquén es, a una escala diferente, otro caso atravesado por aquellos cuatro procesos. En ella, un movimiento político hegemónico dentro de la política desde la década de 1960 recurre a una serie de estrategias para conservar los resortes del poder político. Entre ellas, la de haberse colocado como un Estado empleador, por los numerosos puestos laborales en administración o dependencias públicas que la provincia ofrece, que actualmente encarnan la mayoría de las ofertas dentro del mercado laboral. Para el mantenimiento de dichas estrategias, el peso de las regalías hidrocarburíferas que obtiene la provincia es central.

La segunda gran especificidad del caso neuquino recae en la fuerte presencia en el campo político de las organizaciones mapuche, que logran con asiduidad cierta gravitación en el entramado de poder que tiene al Estado (provincial y nacional) y a los agentes económicos (nacionales e internacionales) como actores principales. Los reclamos territoriales propios de este pueblo se entrelazan con conflictos que atañen a espacios de la sociedad más amplios, como son la problemática de la depredación de los bienes naturales, teñida en territorios petroleros y gasíferos de la contaminación reiteradas veces denunciada por organizaciones mapuche y no mapuche.

El pueblo mapuche ha sido, desde mediados de la década de 1990, uno de los principales actores movilizados de la provincia. Toda esta década estuvo marcada en Argentina por la emergencia de nuevos métodos y formas de protesta social. El “piquete”, es decir, la interrupción del tránsito de rutas importantes o puentes de acceso a ciudades, fue quizás el método más novedoso de la época. El estado de permanente deliberación y organización de los sectores en procesos de reivindicación acompañó a los llamados piquetes. El pueblo mapuche no fue ajeno a esta redefinición de las tácticas de lucha. Tomó herramientas del campo político argentino y las adaptó a su realidad, conformando un repertorio de acciones colectivas variadas, que nunca se dejó de combinar con acciones formales (como las instancias de diálogo con autoridades, o las propias instancias legales en diferentes disputas).

El corte de rutas y la ocupación de lugares estratégicos han sido, junto con las tradicionales manifestaciones o movilizaciones en las calles, las herramientas más usadas. En algunos casos, las medidas se han extendido considerablemente en el tiempo. Como ejemplo para la zona de la que trata este artículo, podemos citar el ejemplo del grupo de mujeres de la comunidad Campo Maripe que ocuparon una planta del yacimiento y se encadenaron a las torres petroleras para impedir el trabajo de los operarios en el yacimiento Loma La Lata.¹⁵

Hemos realizado aquí una primera aproximación a aquel caso en particular, el de las disputas que la comunidad Campo Maripe ha mantenido en esta década con el Estado provincial y empresas petroleras, especialmente con Yacimientos Petrolíferos Fiscales. Nos preguntábamos por las tácticas en la acción política de la comunidad, y de la Confederación

¹⁵ Ver anexo n°2 para una imagen proveniente de los medios de comunicación que cubrieron el episodio.

Mapuche de Neuquén, organización supracomunal que ha acompañado al lof en sus reclamos y acciones colectivas.

Del análisis de la trayectoria histórica de las familias que componen la comunidad, proceso reseñado por el Informe Histórico Antropológico parte del Relevamiento Territorial, se desprenden algunos puntos relevantes. En primer lugar, que durante las primeras décadas de ocupación del territorio, no parecen evidenciarse métodos de acción organizada. Las tácticas ligadas a la ocupación de los espacios se asocian a iniciativas individuales, como los intentos por parte de diferentes miembros de la familia ya sea de comprar los terrenos, como de pagar el derecho al pastaje, o la búsqueda de tornarse “arrendatarios”, colocándose bajo algún parámetro legal de ocupación.

De hecho, la identidad mapuche tampoco aparece como un dato relevante para las familias en cuestión. El informe adjudica la invisibilización de la identidad étnica a las políticas estatales nacidas a fines del siglo XIX. La histórica violencia multidimensional de la que fue — y en cierta medida aún es— objeto el pueblo mapuche contribuye a explicar un proceso de desasimiento de la identidad étnica, que se rompe, según nuestra visión, con la generación de referentes formados políticamente en la década de 1990. La eclosión o el resurgimiento de movimientos sociales anti-neoliberales que marcó esta década en toda América Latina sin duda encontró una expresión en la provincia de Neuquén, en el auto-reconocimiento del pueblo mapuche como tal.

Dentro del proceso de estructuración de organizaciones políticas mapuche, que inicia con anterioridad a dicha década, nuevas organizaciones llenan de un contenido diferente los reclamos y acciones colectivas, especialmente desde los años 1995-1996 (conflicto con la Corporación Interestadual Pulmarí). Resulta llamativo que el Informe Histórico Antropológico ubique en esos mismos años el inicio del proceso de re-apropiación de las tierras ocupadas a principio de siglo, de las cuales los Campo habían sido despojados, y de la voluntad de organización, que se materializa cerca de dos décadas más tarde, cuando la familia que compone la comunidad tome contacto con la Confederación Mapuche, concretando su conformación como Lof, e iniciando el reclamo por el otorgamiento de Personería Jurídica.

Hecho el contacto con la organización supracomunal, se aceleran las acciones reivindicativas, y se diversifican las tácticas políticas. Se busca, en ausencia de negociaciones, el ejercicio de presión para destrabar el diálogo con el Estado y con los agentes económicos

involucrados. Es decir, existe una dualidad entre tácticas ligadas al intento de acuerdos, por un lado, y abocadas, por el otro, a acciones colectivas directas no institucionales, como el encadenamiento a las torres petroleras llevada a cabo por las militantes mapuche en 2014 durante días. Esta dualidad es característica de las acciones colectivas de la generación mapuche formada durante la década de 1990 (Aguirre, 2015).

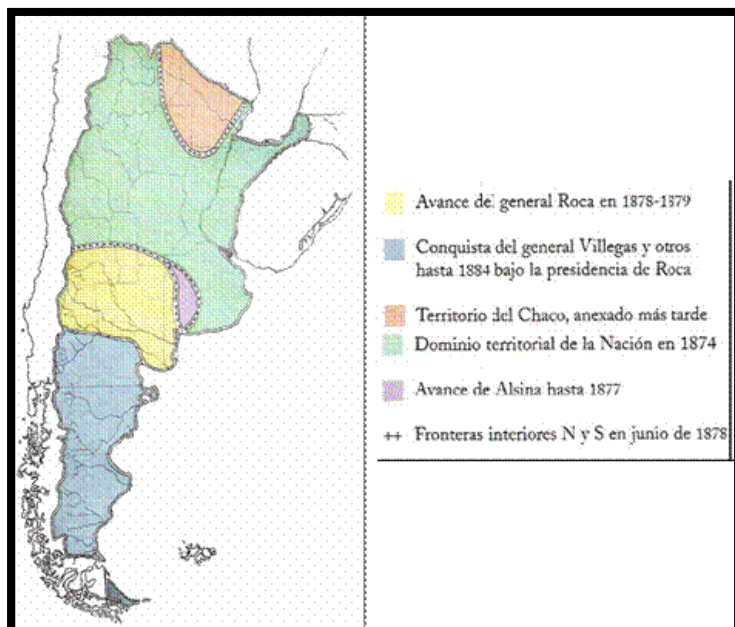
El caso de la comunidad Campo Maripe adquirió durante los últimos años una gran difusión mediática que cubrió el pulso de las acciones colectivas. El peso propio de las organizaciones mapuche dentro del campo político neuquino se ha vuelto un hecho innegable de un tiempo a esta parte. Este peso político se encuentra teñido de las tácticas políticas escogidas por la Confederación Mapuche de Neuquén, cuyos referentes han emprendido acciones colectivas directas de nuevo cuño en comparación con las aplicadas con anterioridad a la década de 1990, en combinación con el intento de diálogo con los agentes económicos y estatales. Los horizontes de la lucha del pueblo mapuche no se agotan en los reclamos territoriales, sino que la territorialidad es una base sobre la cual se articulan una serie de reclamos que en numerosas oportunidades llevan a las organizaciones mapuches a crear vínculos con otras, no mapuches. Esto le confiere no solo una mayor efectividad a la presión ejercida sobre agentes estatales y económicos, sino mayor legitimidad frente a los sectores politizados (desde el espectro kirchnerista hasta el de la izquierda política) de la sociedad "blanca". De la amplitud y las múltiples dimensiones de aquella lucha son expresión las palabras del *logko* Albino Campo, que utilizaremos a modo de cierre:

"Cualquier tipo que tiene un puestito de tortas fritas tiene que pagar un impuesto. Las multinacionales no pagan ni un impuesto y se llevan millones de dólares de la provincia, cuando nosotros acá en Añelo no tenemos ni un hospital. No tenemos nada, tenemos que viajar, llevar a Neuquén. Se llenan la boca "Vaca Muerta" y "petroleras" todo de acá, Añelo, cuando nosotros no tenemos nada, solamente ¿sabés lo que ha traído acá la petrolera? Pura prostitución y drogas. Eso es lo que estamos viviendo acá en Añelo" (Información verbal).¹⁶

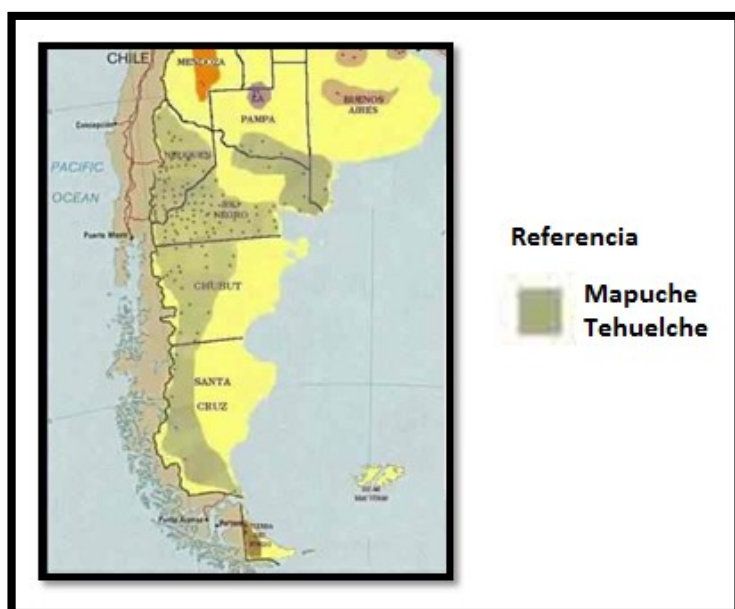
¹⁶ Fragmento de entrevista realizada y emitida por Radio Urbana, en el programa "A fondo", acceso en: 06 de agosto de 2015.

Anexo 1

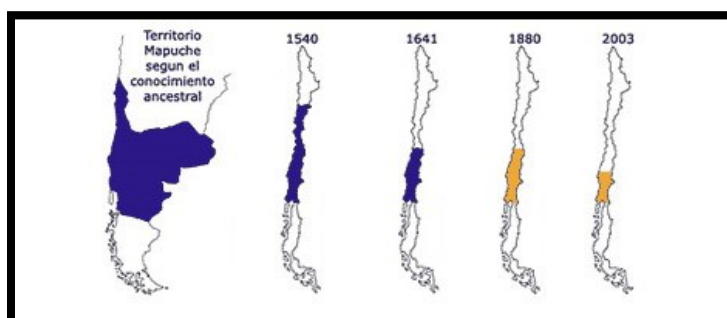
a), b), c) y d) Mapas del desarrollo histórico del corrimiento de la frontera de la sociedad blanca.



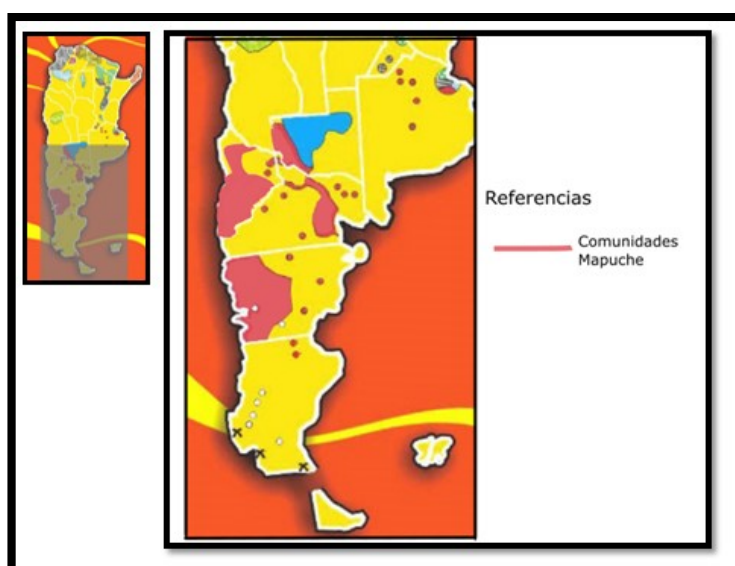
a) Mapa ilustrativo de las sucesivas campañas militares emprendidas por el Estado argentino a territorios indígenas. Fuente: Laura Oliva Gerstner, "La línea de frontera entre "bárbaros" y "civilizados" en la Argentina del siglo XIX: el caso de la Zanja de Alsina. Una visión desde Google Earth y el aporte de los museos virtuales", en *Aracne (Revista electrónica de recursos en Internet sobre geografía y ciencias sociales)*, Universidad de Barcelona. N° 138, octubre de 2010.



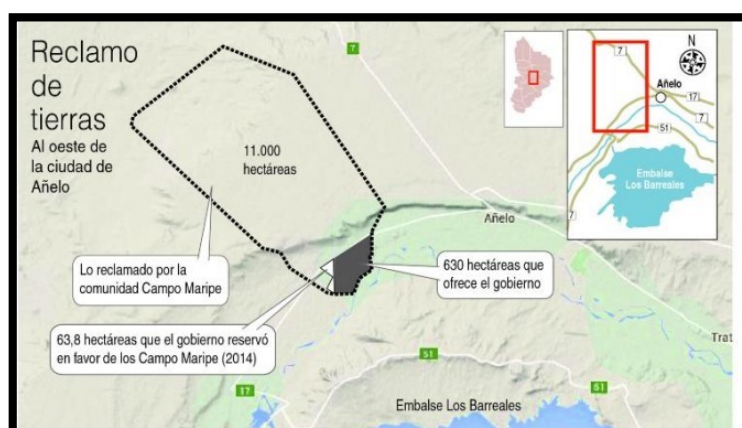
b) Mapa de ubicación aproximada de los pueblos originarios en Argentina, siglo XIX. Nótese "mapuches y tehuelches". En la actualidad, el pueblo mapuche señala que el "tehuelche" es en realidad una identidad territorial que forma parte del pueblo mapuche, y no un pueblo originario diferente. Fuente: Instituto Malvinas. Disponible en el sitio web: http://www.institutomalvinas.4t.com/patagonia/aborigenes/indigenas_siglo_xix.htm



c) Ubicación (Argentina y Chile) del territorio mapuche ancestralmente ocupado. Proceso de pérdida de la ocupación efectiva del territorio en Chile. Fuente: Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas y campesinos.



d) Ubicación aproximada del pueblo mapuche dentro de Argentina al presente. Fuente: elaboración propia a partir de información del Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas y campesinos.



e) Mapa de ubicación aproximada de la comunidad Campo Maripe, en la provincia de Neuquén. Fuente: Informe Histórico Antropológico, a cargo de Lic. Jorgelina Villarreal, Relevamiento Territorial Lof Campo Maripe, Provincia de Neuquén, 2015.

Anexo 2



a) Fotografía: mujeres de la comunidad Campo Maripe, encadenadas a la torre del yacimiento Loma La Lata (2014). Fuente: Diario Río Negro.

Referencias

Aguirre, S. (2015). **Cambios y permanencias en el campo político mapuche: el caso de los liderazgos en el 'Conflicto Pulmarí'**. Ponencia presentada en las Decimoquintas Jornadas Interescuelas de Departamentos de Historia. Comodoro Rivadavia: septiembre de 2015.

Aguirre, S. (2016). **La representación violenta de reivindicaciones territoriales y acciones colectivas: claves para el análisis de los discursos del pueblo mapuche y de la prensa nacional (1995-2015)**. *Conflicto social* N° 15, pp. 12-40. Buenos Aires.

Aylwin, J. (2004). **Políticas públicas y pueblos indígenas: el caso de las tierras mapuche en Neuquén (Argentina) y la Araucanía (Chile)**. Ponencia presentada a taller de la Red Indígena de CLASPO "Pueblos indígenas ante el estado neoliberal en América Latina". La Paz: julio de 2004.

Bilder, E. y Giuliani, A. (2009). **La Economía Política de la Provincia de Neuquén (1983-2008)**. Ponencia presentada en las XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. San Carlos de Bariloche.

García Serrano, F. (2001). **Política, Estado y diversidad cultural. La cuestión indígena en la región andina**. *Nueva Sociedad* (173), pp. 94-103.

Gudynas, E. (2011). **El Nuevo Extractivismo Progresista En América Del Sur. Tesis Sobre Un Viejo Problema Bajo Nuevas Expresiones**. En AA.VV. *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*. Barcelona: Icaria.

Gudynas, E. (2013). "Extracciones, extractivismos y extrahecciones", en *Observatorio del desarrollo* N°18. Montevideo: CLAES.

Luorno, G. (2000). **La historia política en Neuquén. Poder y familias libanesas. Neuquén: CLACSO-CEHEPYC**. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/cehepyc-uncoma/20110426124434/luorno.pdf>

Katz, C. (2016) **Neoliberalismo, neodesarrollismo, socialismo**. Buenos Aires: Batalla de Ideas.

Perren, J. (2007). **Érase una vez en la Patagonia - Luces y sombras de la economía neuquina (1958-1991)** en: Observatorio de la Economía de la Patagonia, disponible versión digital on-line en: <http://www.eumed.net/oe-pat/>

Seoane, J. (2013). **Modelo extractivo y acumulación por despojo**. En Seoane, J., Taddei, E. y Algranati, C. *Extractivismo, despojo y crisis climática*. Buenos Aires: Herramienta, El Colectivo.

Svampa, M. (2008). **Cambio de época. Movimientos sociales y poder político**. Buenos Aires: Siglo XXI.

Svampa, M. (2011). **Extractivismo neodesarrollista, gobiernos y movimientos sociales en América Latina**. *Revista: Problèmes de l'Amérique Latine* 81, p. 103-128.

Toledo Llancaqueo, V. (2005). **Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?** En Dávalos, P. (Comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, p. 67-102.

Valverde, S. (2005). **La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche**. *Revista de Historia* (10), pp. 167-184. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.

Fuentes

- Informe Histórico Antropológico, a cargo de Lic. Jorgelina Villarreal, Relevamiento Territorial Lof Campo Maripe, Provincia de Neuquén, 2015.
- Diario *Río Negro*, ediciones del 2013 al 2015.
- Entrevista a Albino Campo, emitida por Radio Urbana (programa "A fondo"), 6 de agosto de 2015.
- Entrevista a Luisa Huencho, octubre de 2014, Neuquén capital.

Resumo

As relações entre agrupamentos mapuche e o Estado podem passar por três pontos: a colaboração, o diálogo ou a confrontação. O tipo de possível relação na marca de um reclame é afetado por fatores, entre os quais: as políticas econômicas são levadas a cabo em um território junto com a forma em que estas afetem a territorialidade indígena e os processos de politização característicos das comunidades. No município de Neuquén, o desenvolvimento da atividade hidrocarburífera marca o pulso de certos conflitos sociais, como neste caso com o povo mapuche. Foram transferidas numerosas comunidades desde o século XIX através da agência do Estado para terras que não eram de valor grato em certa junta histórica, mas que no século XXI são de importância estratégica pela política de energia do país e do município. Nos conflitos diversos, por diferentes bens comuns, excedendo o petróleo e o gás, o povo mapuche cruzou processos de auto-reconhecimento, organização e reagrupamento que insinuam alinhamentos com os governos provincianos ou nacionais em alguns casos, divisões internas, e em outros momentos, a rejeição para a colaboração com os agentes estatais. Nosso objetivo é analisar as variáveis diferentes que cruzaram o conflito específico da comunidade Campo Maripe com o Estado provinciano, situado no interior do Neuquén, na formação de Vaca Muerta (vaca morta), por testemunhos orais e fontes escritas (documentos elaborados pelas partes envolvidas e material da imprensa escrita).

Palavras-chave: Povo mapuche. Economía do petróleo. Territorialidade. Ações coletivas.

Mapuche people, state, economy and land. A conflict in Vaca muerta: Neuquen (Argentina), 2010-2015

Abstract

Interactions between mapuche organizations and the State of Neuquen Province can be based either on collaboration, dialogue, or confrontation. The possible kind of interaction in the midst of a conflict is affected by different factors, such as the economic decisions a government can make, the way in which those decisions can distress the territory and the people living in it, and the given process of political organization of, in this case, the indigenous people. In Neuquen Province, the development of oil and oil related activities has caused social conflict, involving specially the mapuche people. Numerous indigenous communities have been forced to move around, by the national State, since the nineteenth century, from lands required for agriculture and farming. In the twenty-first century, lands the mapuche people were moved to, are found to be strategical when it comes to oil industry, thus crucial both for National and Provincial States. The Mapuche people have formed political organizations, some of which have had some agreements either to Provincial or National states, generating internal divisions related to those agreements. In this paper, we will analyze different variables related to the conflict between Campo Maripe community and the State of Neuquen Province. The mentioned community is located in the heart of geological formation Vaca Muerta.

Key words: Mapuche People. Oil economy. Indigenous land. Collective actions.

RELIGIÓN E IDENTIDAD ÉTNICA EN LA LUCHA POR EL TERRITORIO

Religião e identidade étnica na luta pelo território

Eloy Mosqueda Tapia

Departamento de Gestión Pública y Desarrollo,
División de Ciencias Sociales y Humanidades,
Campus León.

Universidad de Guanajuato,
México.

Correo electrónico: e.mosquedat@ugto.mx

Informações do artigo

Recebido em 29/12/2016

Aceito em 19/04/2017

Resumen

El artículo aborda un ejemplo de la lucha por el territorio por parte de los pueblos indígenas de América Latina. Bajo el modelo neoextractivista capitalista, la lucha por los recursos naturales cobró importancia en la década de 1990. Se analizan los orígenes de la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México. La hipótesis de este trabajo es que el fundamento de la lucha neozapatista fue la reconstrucción de la identidad étnica. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas tuvo un papel fundamental en este proceso. La diócesis se caracterizó por trabajar desde la Teología de la Liberación, formando una iglesia autóctona. Por otra parte, se trasciende las explicaciones que buscan el origen de las luchas por el territorio en la idea del "buen vivir". A esta explicación se opone un modelo explicativo diferente. Donde la ruptura y construcción de la identidad étnica es fundamental para superar los mecanismos de dominación.

Palabras clave: Buen vivir. EZLN. Lucha agraria.

Tsotsiles. Tseltales. Iglesia Católica.

Introducción

El presente artículo tiene como finalidad analizar la movilización armada protagonizada por una parte de los pueblos tseltal, tsotsil y tojolabal, principalmente, a través de su articulación en un movimiento denominado como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), emergiendo a la luz pública el 1 de enero de 1994. Movilización que por su trascendencia política, social, cultural y también mediática, constituye un caso significativo de la lucha por el territorio que desplegaron los pueblos indígenas en América Latina durante la última década del siglo XX y principios del XXI.

La Comandancia General del EZLN señaló, en su primer comunicado y declaración de guerra al gobierno mexicano, que su lucha es la continuidad de una librada desde hace 500 años contra la esclavitud y la explotación. Además la Comandancia General ordena al EZLN, en el avance hacia la capital del país venciendo al Ejército mexicano, "suspender el saqueo de nuestras riquezas naturales" (COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN, 1993). Este es un elemento significativo de la lucha del EZLN. Su lucha trascendía con mucho los intereses particulares de algunos pueblos originarios de México. En cambio, se inscribe como parte de

una lucha global y de largo aliento que los pueblos del planeta estaban librando ante la agudización del modelo capitalista extractivista, basado en la apropiación y saqueo de los bienes naturales de los pueblos, por parte de las empresas estatales y privadas transnacionales (COMPOSTO Y NAVARRO, 2014, p. 39).

En este tenor se analiza el proceso del surgimiento del EZLN entendiéndolo como un ejemplo destacado y aleccionador de las luchas étnicas en América Latina, por el derecho al territorio en la disputa contra los agentes del capitalismo neoextractivista. Composto y Navarro (2014) argumentan que este modelo económico neoextractivista es producto de la crisis del capitalismo. En esta lógica económica se recurre a la apropiación de los bienes naturales, como es el caso de la tierra, el agua, las materias primas, etc., para mantener el proceso de acumulación. Se implementa lo que Marx denominó como acumulación originaria, pero como un proceso permanente, que saca a flote al capitalismo durante sus recurrentes crisis (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 39). La más reciente y aguda se presentó con fuerza desde la década de los años setenta dando como resultado un nuevo ciclo de luchas étnicas por el territorio en América Latina durante los noventa.

La hipótesis a contrastar es que la oposición de los pueblos indígenas a la expropiación que sufren por parte de este nuevo modelo extractivista del capitalismo neoliberal, no se dio a partir de un supuesto rescate de la identidad étnica, que algunos autores señalan como una alternativa a la lógica de control y explotación capitalista, bajo el nombre de “el buen vivir” (COMPOSTO Y NAVARRO, 2014, p. 65). Sino que la lucha y su posibilidad pasa por la construcción de las identidades étnicas, en tanto posibilitan la constitución de actor colectivo, teniendo como supuesto no el retorno a un origen perdido, sino la ruptura. No es la continuidad, sino la diferencia expresada a través de la fractura con los estereotipos interiorizados por estos pueblos que se consigue avanzar. Son los estereotipos como representaciones sociales los que constituyen el fundamento de la dominación en todos los terrenos, representaciones raciales que inferiorizan a los miembros de los pueblos indígenas y en los cuales se les encasilla. Esta estrategia de inferiorización y racialización logró desmontarse a partir de la construcción de identidades étnicas nuevas, a través de la reinterpretación de las culturas indígenas en Chiapas, en su diálogo de los pueblos mencionados, en una relación asimétrica y no exenta de conflictos, con agentes pastorales de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Se rastrea el origen de esta

transformación cultural que desembocó en una de las luchas armadas étnicas más llamativas de fines del siglo XX en torno al territorio.

El documento se ordena en tres secciones, en la primera se discute el marco general de interpretación propuesto por Composto y Navarro (2014) sobre el origen de las luchas étnicas por el territorio en América Latina. Posteriormente se hace un breve recuento del origen del EZLN, destacando las explicaciones de su emergencia, fundamentando con ello la hipótesis que se sostiene en este escrito. En un tercer momento se aborda el papel que jugó la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la formación del EZLN, específicamente sobre la formación del capital organizativo y simbólico entre los pueblos indígenas. Finalmente se presenta una serie de reflexiones sobre el caso chiapaneco.

El buen vivir

En el trabajo titulado *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina* (2014), Claudia Composto y Mina Lorena Navarro realizan una excelente síntesis de la teoría que busca entender la emergencia de las luchas de comunidades y pueblos (en general) por el territorio en América Latina a partir de la década de los noventa. Allí sintetizan un conjunto de trabajos de autores denominados como exponentes del autonomismo¹.

Para las autoras la emergencia del ciclo de luchas por el territorio tiene que ver con la crisis del modelo de acumulación capitalista. Este modelo ya no puede resolver la realización de la plusvalía a partir de la reproducción ampliada a través de las relaciones puramente económicas (producción en la fábrica, en la agroindustria, etc.) entre el trabajador libre asalariado y el capitalista. El proceso de generación de la riqueza llega a su límite en los márgenes del intercambio de mercancías, es decir, del mercado y la producción. Por tanto se tiene que recurrir a otra forma de acumulación para mantener a flote el sistema capitalista, que recuerda a lo que Marx denominó como acumulación originaria. Es decir, la acumulación de capital basada no en la producción pacífica, en el intercambio asimétrico de mercancías

¹ Las autoras mencionan a Massimo De Angelis, Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, Michael Perelman, George Caffentzis y Werner Bonefeld, todos ellos caracterizados por proceder de un marxismo heterodoxo (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 45).

en el mercado, sino en base a la violencia, la opresión y la rapiña. Siguiendo en esto a Rosa Luxemburgo (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 39).

Sin embargo, al contrario de considerar a la acumulación originaria como un aspecto del pasado, las autoras destacan este proceso de obtención de recursos a partir del despojo de los recursos de territorios periféricos. Proceso que se realiza a través de la política neocolonial, a favor de los intereses privados, de los préstamos y financiamientos internacionales onerosos, y en última instancia de la guerra. Este conjunto de prácticas no es más que parte de una estrategia recurrente dentro del capitalismo a lo largo de su historia. Para el marxista irlandés John Holloway la acumulación originaria es recurrente en el capitalismo. Esto debido a la necesidad que tiene este sistema no sólo de generar grandes ganancias a costa de las riquezas de los territorios de los pueblos y comunidades. Sino más bien, Holloway señala que el aspecto fundamental de la acumulación originaria es la separación de los pueblos y comunidades de su tierra (medios de producción), es decir, el proceso de generación de trabajadores con su mano de obra como su único patrimonio. Las autoras señalan que esta separación de los medios de producción y los trabajadores, más que una forma de acumulación de capital originaria es una estrategia permanente para la superación de las crisis del capitalismo (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 45).

Dentro de este esquema teórico, el Estado en sus múltiples versiones: colonial, nacional o neoliberal, tanto en América Latina como en otras latitudes, ha sido instrumentado por los intereses capitalistas. Sirve para implementar la paz de los mercados, es decir, como garantía de la seguridad jurídica sobre la propiedad en el momento de la reproducción ampliada del capital. Pero también, cuando la crisis del capitalismo lo impone, el Estado cumple la función contener o eliminar todas aquellas “formas de resistencias a la acumulación del capital” (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 50). El Estado desde hace algunas décadas, se ha constituido en un factor clave para “desmantelar las conquistas sociales históricas a fin de convertirlas en oportunidades de inversión” (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 52). Es pues un actor clave en este proceso, aunque no sólo porque impone una configuración de leyes favorable a las grandes inversiones transnacionales en América Latina. Sino también porque detenta en términos de Weber el monopolio de la violencia legítima, piedra de toque para el impulso en última instancia de múltiples proyectos productivos en la región.

Junto a la violencia estatal se desarrolla toda una serie de estrategias de inferiorización de los pobladores de los estados y regiones periféricos. Donde el cuerpo, la cultura, las cosmovisiones de los indígenas son interpretadas y despreciadas por la imposición de una visión estatal. Ya sea en la colonia, en los estados liberales o neoliberales, se ha promovido esa violencia simbólica a través de los aparatos del Estado. Especialmente por medio de la educación, y de la multiplicidad de instituciones que les hacen saber a los de abajo cuál es su lugar en la larga cadena de explotación capitalista. Un lugar destinado a resaltar por contraste las virtudes de la civilización, del progreso, de la modernidad y del desarrollo. Son pues los cuerpos subdesarrollados, son los ignorantes, los salvajes que carecen de toda importancia para la historia del desarrollo. Estas estrategias de inferiorización, no son cosa de la colonia, más bien el racismo, el clasismo, el sexismo, el centralismo, entre otras, son parte de estas estrategias que cierran la pinza de un sistema de dominación material y político.

En algunos casos el Estado se convierte en un “agente dinamizador del sector extractivo-exportador”, realizando grandes inversiones en sectores clave para el modelo de desarrollo capitalista neoextractivista, asociándose con los capitales nacionales y extranjeros. Este fenómeno se da lo mismo en gobiernos de izquierda, como el caso de Bolivia con la explotación de los recursos petrolíferos, como en el derechista gobierno de México, en el mismo sector.

Ante la política económica sustentada en la división internacional del trabajo, donde a la periferia le toca aportar la mano de obra barata para las manufacturas, recursos no renovables para la instalación de las maquiladoras y la exportación de materias primas. Este modelo neoextractivista como lo nombran las autoras, choca plenamente con los intereses de pueblos y comunidades, que ven afectados directa e indirectamente (por la contaminación generada y la destrucción de los ecosistemas) su calidad de vida, a partir de la apropiación privada (o estatal-privada) de sus medios de reproducción material y simbólica, especialmente de la tierra.

En este escenario, las luchas por el territorio se convierten en una respuesta de los pueblos y comunidades ya no por mejorar sus precarias condiciones de vida, sino más bien por sobrevivir. Es una lucha por la diversidad de formas de vida, aunque paralelas al capitalismo, siempre se han mantenido en una constante relación subordinada, pero con la capacidad para adaptarse y sobrevivir. Es pues una confrontación en múltiples escenarios,

dependiendo de las correlaciones de fuerzas locales, regionales, nacionales e internacionales, dando diversos resultados. En su mayoría adversos para los grupos indígenas en la región latinoamericana. El EZLN, con la capacidad de instaurar una resistencia armada altamente organizada y permanente, es una muestra clara que permite vislumbrar las escasas oportunidades de resistencia que pueden ofrecer en otros casos los pueblos y comunidades indígenas, frente a la maquinaria estatal y el poder económico de las transnacionales.

La propuesta teórica presentada por Composto y Navarro se desarrolla con el supuesto de que más allá de una lucha por los recursos y la rearticulación de las relaciones de producción, de lo que se trata es de una crisis civilizatoria. La cual amenaza la diversidad en todas sus expresiones. Hacen efectiva la lectura de Herbert Marcuse (1993) sobre la instauración de un mundo unidimensional, que amenaza, en su locura cosificadora, la supervivencia de la especie y de la naturaleza tal como la conocemos.

En esta lectura la amenaza civilizatoria puede ser contestada por los pueblos y comunidades indígenas enarbolando propuestas de desarrollo multidimensionales y de respeto a la naturaleza. Propias de las cosmovisiones indígenas del “buen vivir”, como algunos autores lo han nombrado (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 56). El “buen vivir” consiste en una cultura no predatoria (en palabras de Ana Esther Ceceña) la cual establece vínculos armónicos con la naturaleza, otorgando al ser humano un papel modesto en la compleja urdimbre de las relaciones entre éstos y la naturaleza, complementándose y resolviendo sus necesidades bajo la regla de la reciprocidad. En contraste con las culturas predatorias que instrumentalizan a la naturaleza en función de las necesidades del ser humano, único ser activo frente a una naturaleza pasiva y cosificada (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 65).

A pesar de lo esperanzadora y atractiva que puede ser esta lectura sobre las culturas indígenas del continente, las culturas indígenas por sí solas no pueden romper con la hegemonía cultural de occidente. Las estrategias de inferiorización poseen una gran fortaleza. La cultura no predatoria por sí misma no se impondrá a la lógica instrumental del capitalismo. Hace falta revertir esta posición subalterna de las culturas indígenas a través de la reconstrucción de la identidad étnica.

Contra la esencialización de las culturas y pueblos indígenas, este trabajo sostiene que la activa participación de los indígenas con otros actores colectivos puede revertir esta situación de inferiorización. Dan como resultado la emergencia de una lucha efectiva por el

derecho al territorio de los pueblos. Por tanto, el análisis de casos como el neozapatismo en México puede mostrar la insuficiencia del maniqueísmo implícito en el modelo teórico expuesto por los autores que sintetizan Composto y Navarro. Lo que puede constituirse en un obstáculo para dar cuenta de las verdaderas condiciones de posibilidad que tienen los pueblos y comunidades indígenas de América Latina para responder ante la acumulación capitalista neoextractivista.

Se necesita poner en duda estas virtudes esenciales de la cultura, pues se corre el riesgo de dar por hecho algo que se debe construir. El ejemplo de los indígenas chiapanecos neozapatistas es un caso que enseña que el camino de la liberación pasa por un diálogo y confrontación con una diversidad de actores y perspectivas. No se trata de esperar a que la verdad ancestral benefactora de la cultura indígena aflore cuando más se le necesita. Permite reconocer que los esencialismos mesiánicos encubren el verdadero rostro del desafío, y avanzar en la construcción de caminos alternos al mundo unidimensional previsto por la teoría crítica marcusiana. Por tal motivo es importante realizar un serio análisis de dichas condiciones de posibilidad a partir de un caso como el del EZLN en México.

El origen del EZLN

En su momento las explicaciones sobre las causas del surgimiento del EZLN se centraron en un determinismo mecánico, estableciendo una relación entre la pobreza de los pueblos indígenas con la rebelión armada. La hipótesis que se impuso en los medios fue retomada del discurso elaborado tanto por el EZLN como por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas sobre el fenómeno: los indígenas desesperados por las condiciones de vida miserables no tenían otra vía más que tomar las armas en una acción por transformar su situación (VIQUEIRA, 2002, p. 36). Fueron varios los intelectuales que rechazaron este mecanicismo simplista, como Pazos (1994), Warman (1994), Tello (1995), Leyva (2002), Harvey (2000), Legorreta (1998, 2007) y Estrada (2007).

Los primeros tres autores destacaron como principal elemento la intervención de agentes políticos externos a los pueblos indígenas, como el Frente de Liberación Nacional (FLN), una agrupación guerrillera surgida en los años sesenta en el norte del país. Otro actor relevante para estos intelectuales fue la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, dado que impulsó a los indígenas para conformar el movimiento neozapatista a partir de los intereses

personales del obispo y de los sacerdotes (PAZOS, 1994, 37-45). Sin embargo, Carlos Tello da un pequeño giro a esta línea argumentativa sosteniendo que el neozapatismo representaba en realidad la continuidad con las luchas políticas que libraron los campesinos indígenas y mestizos en el estado de Chiapas desde 1970, en torno a la tierra. La escasez de la tierra se había convertido en un problema importante, debido a la explosión demográfica de las comunidades indígenas. Por tanto, el gobierno federal impulsó un programa de colonización de la Selva Lacandona desde mediados del siglo XX para bajar la presión de la demanda de tierras (HARVEY, 2000, p. 81; LEYVA, 2002, p.376-377). Sin embargo el proceso de legalización de las mismas no se cumplió, lo que movilizó a los campesinos indígenas y mestizos en la zona de la Selva Lacandona. El gobierno estatal respondió en los años setenta con la represión sistemática a las organizaciones campesinas, éstas fueron orilladas a hacerse de las armas como un medio de defensa (TELLO, 1995, p.115-120). Este escenario de una larga lucha agraria fue capitalizado por el FLN en la década de los años ochenta, para reclutar a los campesinos indígenas en su lucha armada. A pesar de los matices de la lectura de Tello, de fondo sigue presente la figura de un indígena pasivo, reactivo ante la situación aguda de represión estatal, que busca mejorar su situación a través de la subordinación a un agente externo.

Una segunda vertiente explicativa retoma en gran medida varios de los supuestos brindados por el primer grupo de intelectuales: condiciones económicas adversas que presentó el campo chiapaneco en los años setenta y ochenta; el debilitamiento del movimiento campesino, agrupado en organizaciones como la Unión de Uniones; el cierre del sistema político local a las demandas de estas organizaciones campesinas por la legalización de los ejidos; el acuerdo de un sector de la Diócesis sobre la viabilidad de la lucha armada; además de contar con recursos y la presencia de oportunidades políticas para la rebelión. Sin embargo, este segundo grupo de intelectuales: Leyva (2002), Harvey (2000), Legorreta (1998, 2007) y Estrada (2007), concuerdan en señalar en términos generales que todo ello no permite entender de manera integral el surgimiento de la lucha armada en Chiapas. Estos autores sustentan en el fondo de su explicación un elemento que es de importancia central para entender no sólo la lucha del neozapatismo sino gran parte de las luchas étnicas en otra partes de América Latina. Dirigen su mirada hacia las bases indígenas del movimiento armado, trascendiendo la pasividad con la cual se les suele caracterizar y destacando su papel como agentes con capacidad de acción propia. Sin embargo, esta autonomía no se consiguió

aludiendo a una esencia cultural. La capacidad de agencia no descansa sobre la innata tendencia de los pueblos indígenas hacia la armonía con la naturaleza y con los otros, sino a partir de una transformación de las relaciones de poder y de las representaciones sociales asociadas a éstas.

Por ejemplo, en la línea argumentativa señalada, Estrada (2007) considera, a partir del caso concreto del neozapatismo entre los tojolabales, algo que podría extenderse sin problema al resto del movimiento. Los tojolabales han reconstruido su identidad social a partir de la memoria y las experiencias colectivas de luchas pasadas. De esta manera se promovió la reactivación de la solidaridad social y de las redes sociales de pertenencia, contribuyendo con ello a la construcción de un actor colectivo. A partir de estas reconstrucciones identitarias pudieron articular procesos organizativos en torno a la definición de necesidades sociales (destacando la tierra), definir estrategias de acción colectiva e identificar al oponente del conflicto en la búsqueda de su satisfacción (2007, p.577-578). En pocas palabras, se redefinieron las relaciones de poder al interior y al exterior de las comunidades indígenas, de la mano con la reconfiguración de la identidad étnica.

Cabe destacar que las relaciones de los pueblos indígenas con el exterior habían estado marcadas por la servidumbre, herencia de las relaciones señoriales provenientes de las haciendas chiapanecas, donde gran parte de los campesinos colonizadores de la Selva Lacandona provenían. En lo interno, las relaciones de poder habían estado basadas por el clientelismo, en aquellas localidades donde se sentaron mayoritariamente algunos grupos indígenas (piénsese en San Juan Chamula, San Andrés Larraizar o Bachajón). El clientelismo se caracteriza por establecer relaciones de dependencia paternalista ante un cacique (indígena o mestizo), quien funge como mediador en los intercambios comunitarios con el exterior (gobiernos, empresas, actores políticos), decidiendo sobre la distribución de bienes y servicios en las comunidades indígenas. Ambas relaciones de poder contribuyeron al mantenimiento de una relación profundamente asimétrica que sostiene y reproduce la desigualdad social, económica y política, por la que gran parte de los pueblos originarios mexicanos continúan experimentado situaciones de pobreza y extrema pobreza.

En este contexto, Estrada (2007), Leyva (2002), Harvey (2000) y Legorreta (1998, 2007), subrayan el papel central desempeñado por una parte del equipo de pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la transformación de estos mecanismos de dominación. Es decir, guiados por la Teología de la liberación y a través de la resignificación

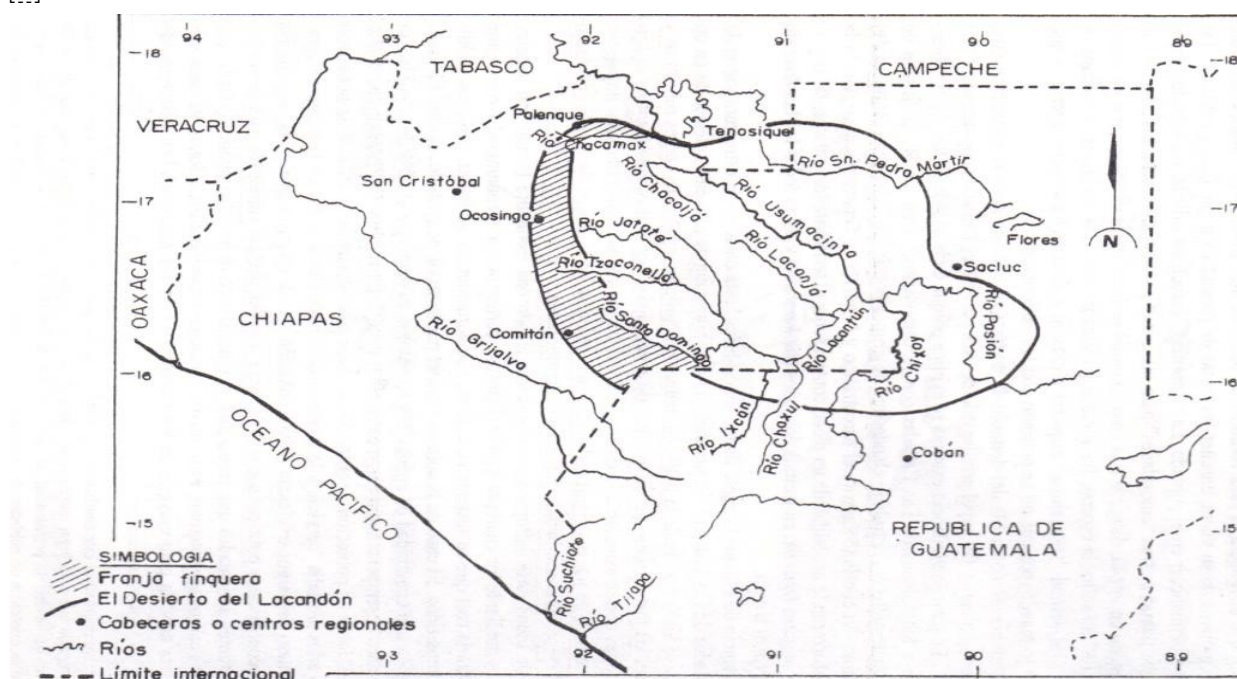
de las representaciones sociales que las sustentan, la Iglesia católica diocesana, intervino en la reconfiguración de las relaciones de poder.

El trabajo pastoral diocesano y la emergencia de la identidad étnica

Si bien es cierto que el trabajo de la Diócesis encabezada por el obispo Samuel Ruiz García, quien la dirigió durante el periodo 1959-2000, no produjo directamente el levantamiento armado. En cambio sentó las bases organizacionales, los canales de información y la revalorización de los cuerpos y la cultura indígena. Elementos necesarios para romper con la hegemonía cultural, base del sistema de dominación impuesta en la región por las élites coletas o mestizas, habitantes de ciudades como San Cristóbal. En otras palabras, la búsqueda de la liberación de los pobres desde el mundo de los pobres, perspectiva pastoral apegada a la Teología de la liberación que se fue distinguiendo de las demás diócesis mexicanas, a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX; el trabajo con los indígenas chiapanecos y la formación de diáconos indígenas, en un contexto social marcado por el particular proceso que implicó de la Reforma agraria implementada tardíamente en la región chapaneque y la incursión de grupos guerrilleros en la región, tuvo como consecuencia no esperada el surgimiento de la insurrección indígena en el sureste mexicano a finales del siglo XX.

Para comprender esta relación es necesario revisar los antecedentes históricos del movimiento agrario. Como una forma de resolver la demanda de tierras, desde mediados del siglo pasado, el gobierno federal promovió la colonización de la Selva Lacandona por parte de campesinos indígenas y mestizos. A través de la figura del ejido buscó resolver la creciente presión social, dando continuidad a la Reforma agraria surgida de la Revolución mexicana. La presión por la tierra creció por la explosión demográfica de las comunidades indígenas de los Altos en los años sesenta y setenta. Sin embargo, la tierra era demandada en mayor medida por los peones expulsados de las ex haciendas de la zona finquera del estado. Ésta estaba conformada por la media luna que abarca las localidades de Palenque, Ocosingo y Comitán, de norte a sur, colindante con la Selva Lacandona (HARVEY, 2000, p. 81).

[OBJ]



Cabe recordar que desde los años treinta y cuarenta del siglo XX las haciendas del estado de Chiapas comenzaron a ser afectadas por la Reforma agraria. Sin embargo, las élites terratenientes chiapanecas desafiaron exitosamente en el terreno militar a las fuerzas revolucionarias del centro. Con ello lograron conservar el gobierno del estado por mucho tiempo. En el poder, retrasaron por todos los medios la aplicación de la Reforma agraria en Chiapas. Optaron por reconvertir y fragmentar sus extensas propiedades. Se dedicaron a la ganadería ampliando con ello el territorio al que tenían derecho a poseer, o decidieron fragmentar sus propiedades entre sus parientes (LEGORRETA, 2007, p. 122). Esta estrategia expulsó a una gran cantidad de peones indígenas acasillados² que vivían en sus haciendas desde mediados del siglo XX. Esta medida prevenía que éstos pidieran la afectación de la propiedad para la formación ejidos. Para tener una idea de la magnitud de la población que vivía como peones acasillados en las haciendas Legorreta estimó el 75% de la población total del municipio de Ocosingo para 1930 vivía bajo estas condiciones (2007, p. 115).

² Los peones acasillados son los trabajadores permanentes alojados en las haciendas, quienes reciben jornal, ración de alimentos y otras prestaciones. La situación de estos trabajadores varió enormemente dependiendo de la región, de la época y de la hacienda, en algunos casos del norte y centro del país, éste evolucionó hacia el trabajador asalariado. En otras, como es el caso de Chiapas, casi lleva a la esclavitud (MEYER, 1986, 484-485).

Durante el periodo de 1971 a 1994 prácticamente no se repartieron tierras de las haciendas por el gobierno federal³ (LEGORRETA, 2007, p. 127). En la región de la Selva no se llevó a cabo el reconocimiento de varios ejidos, a pesar de que llevaban años los trámites de peticiones de reconocimiento. Esto desataría la decidida lucha de los asentamientos indígenas y mestizos por el reconocimiento de la tierra durante ese periodo, en un estado como Chiapas cuya economía era profundamente agrícola⁴.

Impulsados por la escasez de la tierra ante un gran crecimiento demográfico⁵ y el avance de la frontera agrícola hacia la Selva, miles de indígenas migrantes de las zonas de Los Altos y de las antiguas zonas latifundistas en los lindes de la Selva, conformaron nuevos asentamientos en la Selva Lacandona.

En este contexto, la Iglesia católica a través de los dominicos en la región de Ocosingo-Altamirano y en los Altos, las religiosas a lo largo y ancho de toda la diócesis, los jesuitas asentados principalmente en Bachajón, y los maristas en Comitán y San Cristóbal, inician una gran labor pastoral, que paulatinamente pasó a ser de concientización política. Este trabajo pastoral dio como resultado que la Iglesia católica contara, por primera vez en la historia de la región, con presencia significativa en las comunidades más apartadas de la geografía de los Altos y de la Selva Lacandona.

Por ejemplo, el trabajo pastoral de los jesuitas de la misión de Bachajón⁶ jugó un papel importante en la promoción de la organización agraria de las comunidades indígenas, recién asentadas en la zona de influencia de la misión en la Selva Lacandona. Esto como estrategia

³ Esto a pesar de que en el periodo de 1954 a 1970 se habían entregado más de 96 mil hectáreas a 3 mil campesinos, agrupados a través de 72 solicitudes (LEGORRETA, 2007, p. 121).

⁴ Para el año 1950 el 78.5% de la población económicamente activa (PEA) del estado se desempeñaba en el sector primario. Para el año 1970 esto apenas bajó a un 72.8% de la PEA, para el año 1990 se registra todavía un 58.3% de la PEA en el sector primario en Chiapas (VILLAFUERTE, 2002, p. 123).

⁵ Esta situación se presentó en la zona de los Altos de Chiapas, principalmente poblada por tsotsiles, donde se habían entregado ejidos a las comunidades indígenas desde la década de los cuarenta. Las dotaciones de tierra fueron insuficientes dada la explosión demográfica que se presentó una generación después, incrementándose la población dos veces y media para los años sesenta. Dos casos son significativos, los municipios de Zinacantán y San Juan Chamula. En Zinacantán durante la década del cuarenta el 50% de las familias tenían más de 2 hectáreas de tierra, en contraste en la década del setenta donde tan sólo 10% de las familias tenían esa cantidad de tierra. Chamula presentó un panorama más difícil, casi no habían recibido tierras ejidales durante el cardenismo lo que provocó que poca gente tuviera acceso a ésta. En 1980 tan sólo el 10% de las familias poseían más de 2 hectáreas de tierra, y poco más de la mitad de las familias chamulas tenían menos de una hectárea. En esa misma fecha el 40% de los hombres chamulas no tenían ninguna oportunidad de heredar tierra (COLLIER Y RUS, 2000, p.165-166).

⁶ Pueblo ubicado en el municipio de Chilón en territorio de la Selva Lacandona, habitado principalmente por indígenas tseltales.

de acción para presionar a los gobiernos federales en turno a hacer efectivas sus promesas de titular las tierras bajo la forma de ejidal, a favor de los indígenas tseltales y ch'oles.

A través de talleres sobre la legislación agraria, en español y en lengua indígena, la misión de Bachajón⁷ potenció a las de organizaciones indígenas y campesinas. Esto contribuyó con elementos de información y organización a las comunidades indígenas en su lucha por la tierra contra las élites mestizas. Quienes pretendían monopolizar, una vez más, la tierra con todos sus recursos naturales, como los recursos forestales de valor comercial significativo, existentes en la nueva zona de colonización⁸.

La misión de Bachajón inició los procesos de alfabetización de la población indígena en las que se formaron los primeros maestros de la región; además elaboró, en conjunto con catequistas y diáconos, la gramática del tseltal otorgándole la importancia que le corresponde al idioma. También realizó una de las primeras traducciones de la Biblia a este idioma e introdujo oficialmente el tseltal en los rituales católicos. Por otra parte, construyó un sistema de atención médica y realizaron campañas de vacunación en la región en colaboración con las religiosas. Promovió la formación de cooperativas de consumo para el abasto de los bienes básicos a las comunidades más remotas, entre otras acciones (Entrevista a sacerdote de la misión jesuita de Bachajón, 19 de julio de 2009).

Sin embargo, lo más importante que realizó la misión fue la formación de un capital humano invaluable para la Iglesia católica. Ante el crecimiento de otras ofertas religiosas pentecostales y protestantes en la región de la diócesis la Iglesia católica reconoció en los indígenas el potencial para conformar el contingente necesario para el proceso que denominaron como una segunda evangelización de la diócesis. Así, parte del equipo pastoral

⁷ La misión de Bachajón tiene sus antecedentes en la fundación de la parroquia el 3 de diciembre de 1958, cuando llegan los jesuitas a la región (Entrevista realizada por Demetrio Fera Arroyo a jesuita de la misión de Bachajón, el 20 de febrero de 2009). La zona pastoral CHAB, cuyo epicentro es la misión de Bachajón se funda en 1985 cuando ésta se separa de la zona pastoral Tseltal, tras un diferendo sobre el diaconado indígena entre los jesuitas y la orden de los dominicos asentados en Ocosingo. La zona pastoral se funda oficialmente un año después por el obispo Samuel Ruiz, tras un año de prueba (ZATYRKA, 2003, p. 188).

⁸ La lucha campesina se intensificó ante el intento de expropiación de las tierras ejidales de cuatro mil familias con el Decreto de la Comunidad Lacandona que emitió el gobierno federal en 1972, a través del cual se otorgó 614 mil hectáreas de la selva Lacandona a 66 familias lacandonas considerándolos los dueños legítimos. Con este acto se desconoció el derecho a la tierra de las familias ch'oles y tseltales que ya vivían en la zona. En realidad este decreto buscó beneficiar a empresas madereras, las cuales celebraron contratos con los lacandones para la extracción desmedida de las maderas preciosas de la selva. Este decreto provocó una gran incertidumbre de los colonos, hecho que los impulsó a mantenerse o afiliarse a alguna organización campesina como medida de protección de sus hogares. Esto explica la fortaleza que alcanzaron las uniones de ejidos en la selva (TELLO, 1995, p.59-60; HARVEY, 2000, p. 98).

de la diócesis comenzó la formación de catequistas, ministros de la comunión y diáconos entre los pueblos indígenas. Esto con la finalidad de que atendieran en su propio idioma a las comunidades donde habitaban y a las comunidades vecinas, generalmente apartadas geográficamente de las parroquias ubicadas en las poblaciones de mayor tamaño. Esto sin que significara un costo elevado para la Iglesia católica, involucrando a la población local con un seguimiento cercano de los sacerdotes y religiosas de las zonas pastorales.

La formación de catequistas inició en la diócesis a mediados del siglo XX con el obispo Torreblanca. Sin embargo, desde los años setenta la diócesis se da cuenta de lo insuficiente que resultaban los catequistas ante las necesidades religiosas de sus feligreses en las regiones más apartadas de la accidentada geografía chiapaneca. La escasez de sacerdotes para cubrir una diócesis tan grande y la pérdida de feligreses llevó a la decisión de la necesidad de la formación de diáconos.

Para dimensionar los alcances del trabajo, se estima que para el año 2000 la diócesis contaba con 8 mil catequistas atendiendo directamente a las comunidades indígenas (Entrevista con el obispo Felipe Arizmendi, 22 de octubre de 2008). Se habló entonces de la emergencia de una Iglesia autóctona por la dimensión y la calidad del proceso de formación de nuevos agentes de pastoral.

Los diáconos formados a partir de los catequistas masculinos más preparados y comprometidos, tuvieron la potestad de ofrecer servicios religiosos amplios, casi a la par de un sacerdote. A partir de ello, se incorporó a indígenas a la jerarquía religiosa diocesana, principalmente de origen campesino. Compartieron con ellos no sólo el conocimiento y las habilidades de organización, sino el poder religioso. En la diócesis se ordenaron 339 diáconos durante el periodo de 1981 a 2000. De los cuales 336 eran indígenas y el resto mestizos (ARIZMENDI, 2006).

En términos cualitativos, la emergencia de esta élite indígena también representó la emergencia de una transformación profunda en cuanto a la valoración de sus culturas y de sus cuerpos. La diócesis bajo la guía del Concilio Vaticano Segundo, se lanzó a la búsqueda de las "semillas de la palabra de Dios" en las distintas culturas. Proceso conocido como inculturación del evangelio. El papel de los misioneros era revelar esta verdad a las comunidades, en un diálogo intenso con los pueblos, guiarlos para descubrir que en el corazón de sus culturas yacía el mensaje cristiano. La liberación del pobre pasaba por el reconocimiento de su cultura, como una forma de la palabra de Dios. Este fenómeno tuvo un

papel central en el cambio de las representaciones sobre el ser indígena en Chiapas. Se era tan digno como cualquiera, porque en sus creencias y prácticas se encontraba el Dios cristiano⁹. Proceso que no estuvo exento de conflictos al interior de la diócesis entre las órdenes religiosas y en las comunidades entre el catolicismo tradicionalista y el catolicismo liberacionista promovido por ésta (RUIZ, 2009). Sin duda, este proceso religioso contribuyó a la reconstrucción de una identidad étnica que posibilitó el cuestionamiento de las miserables condiciones de vida de gran parte de los pueblos indígenas en la diócesis, cuestionando la naturalización de su inferioridad, a partir de la idea de que todos eran hijos de Dios.

En suma, este proceso religioso tuvo especial influencia en posibilitar la emergencia del EZLN. Gracias a la formación de esta élite indígena, de las redes de comunicación y de solidaridad en el ámbito religioso los indígenas tojolabales, tsotsiles y tzeltales, empezaron a articular un cuestionamiento a la desigualdad estructural y comprender lo injustificado del desprecio por lo indígena expresado por una parte importante de los coletos chiapanecos. A través de la construcción de nuevas representaciones simbólicas religiosas que reivindican la figura del indígena como actor de su propia historia, se estableció la ruptura de la dominación patrimonialista y paternalista que legitimaba la desigualdad social, económica, política y racial. Hubo entonces la conformación de un actor colectivo que a nivel político pudo confluir sus intereses y proyectos de acción colectiva con los de los guerrilleros provenientes del norte

De aquí viene la formación de un capital organizativo y simbólico indígena en Chiapas, que fue la base de la emergencia del EZLN. Este movimiento tuvo su origen con la llegada del Frente de Liberación Nacional (FLN) a principios de los años ochenta. Quienes reclutaron precisamente entre catequistas, diáconos y líderes agrarios, a sus nuevos miembros del movimiento armado. Tarea generalmente realizada en la clandestinidad, contactando de

⁹ Al respecto Samuel Ruiz señaló lo siguiente: "...se decía que el objetivo principal de la misión era que surgieran iglesias autóctonas, es decir iglesias en donde el evangelio la palabra de Dios se encarnara en los valores de la cultura. Y entonces esta iluminación propensa, ilumino, guió el camino y así fue como tratamos de que a través de la orden catequista surgieran posteriormente el diaconado permanente siendo uno de los caminos marcados en el Concilio..." Y más adelante señala: "Y lo que esto pues oportunamente fue iluminado por el Concilio Vaticano Segundo y el seguido por la reflexión diocesana que se hizo de los documentos del Concilio de verdad que pronto se encontró un equipo donde había la convicción de que esa era la orientación de que debería de tener nuestro trabajo. Así que hubo una unidad de manera que en una Asamblea Diocesana escuchando los informes que dieron los distintos equipos, dije una cosa: 'estando escuchando a todos ustedes, veo que donde quiera hay una opción por el pobre, de manera que podemos decir no con un decreto sino con una lectura de lo que está pasando aquí nuestra diócesis tiene que caminar por una opción por el pobre. Aquí no se va a obligar a nadie, pero aquí el que esté sentado y no trabaje tiene la puerta libre para salir'" (RUIZ, 2009).

manera individual a miembros importantes de las comunidades. Entonces se les explicaba la naturaleza del movimiento armado, los objetivos y los justificantes para tomar las armas. Si el líder indígena estaba interesado se le pedía que planteara el tema a la comunidad completa. Si ésta estaba de acuerdo en aceptar la llegada de los miembros del FLN para que hablaran directamente con ellos, entonces se acordaba una reunión colectiva. En el caso de cualquier negativa, simplemente no se volvía a molestar a los miembros de la comunidad (Entrevista con agente de pastoral del equipo Tsotsil, San Andrés Larráinzar, 25 de octubre de 2008).

Esto sólo fue posible gracias al visto bueno de algunos sectores de la diócesis. Quienes consideraron necesaria la avanzar en la organización política de los indígenas entre los campesinos de diferentes etnias del estado. Sin embargo, este apoyo rápidamente se desgastó. La diócesis inició una fuerte campaña en contra de la intervención mestiza (FLN) en los asuntos de las comunidades indígenas, deslegitimando con ello la opción armada (LEGORRETA, 1998, p.183-185; TELLO, 1995, p. 83).

Consideraciones finales

Más allá del desacuerdo con la lucha de los neozapatistas por parte de la diócesis, ésta tuvo eco en las comunidades indígenas porque respondía al derecho al territorio, colocando en el centro de la lucha uno de los recursos más importantes: la tierra. Pero complementando este esquema explicativo, esta lucha sólo fue posible porque se dio una transformación cultural profunda, donde la emergencia de diferentes organizaciones (civiles, religiosas y bélicas, el mismo EZLN) fueron producto de un trabajo colectivo previo de más de tres décadas, en las cuales la Iglesia Católica y su interpretación de su credo religioso jugó un papel fundamental para romper con la hegemonía cultural, principal dique de contención para la movilización étnica. En otras palabras, la lucha por la tierra no es algo que los indígenas traigan en la sangre, sino más bien es producto de una serie de condiciones económicas (escasez de tierra ante el crecimiento demográfico en los antiguos asentamientos) y políticas (decisión del gobierno federal de colonizar la Selva Lacandona, sin otorgar títulos de propiedad ejidal a los colonos, ni recursos crediticios o técnicos), pero particularmente culturales.

En esto último hay que enfatizar. La lucha por el territorio supuso una transformación de los referentes culturales, de la representación del indígena para sí mismo, de su relación con su cuerpo, de la estética. Supuso entonces que éste se viera como un agente de su propia historia y no como un sujeto pasivo, que se deja llevar por un destino al que lo condena el sistema capitalista.

Este modelo de interpretación, se puede esquematizar enumerando sus componentes: transformación cultural - organización - movimiento indígena armado. Cabe destacar el supuesto de que es la cultura indígena la base y sustento fundamental de la lucha armada. Sin embargo, la cultura indígena por sí sola no representó un insumo suficiente para la movilización altamente organizada y disciplinada que supone un ejército. Es pues, la reinterpretación hecha en conjunto con los agentes de pastoral diocesanos, la que provocó la ruptura de la dominación cultural. Esta reinterpretación es la que posibilitó la emergencia de una nueva identidad étnica, que legitimó la acción colectiva en la búsqueda de la construcción de nuevas condiciones materiales. La lucha armada sólo fue uno de los caminos seguidos por este actor colectivo, pero fue significativo que miles de indígenas empeñaran su vida a cambio de la promesa de conquistar, por la vía de las armas, el respeto de los derechos de las comunidades indígenas a una vida digna.

Referencias

ARIZMENDI, Felipe. **El caminar de una Iglesia. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas**. México: San Pablo, 2006.

COLLIER, George y RUS, Jan. Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000. En MATTIEACE, Shannan L., HERNÁNDEZ, Rosalva Aida y RUS, Jan (eds.). **Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas, México**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous Affairs, 2002.

COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN. **Declaración de la Selva Lacandona**. 1993. Disponible en <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>, último acceso: 28.12.2016.

COMPOSTO, Claudia y NAVARRO, Mina Lorena. **Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina**. México, D. F.: Bajo Tierra Ediciones, 2014.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco. **La comunidad armada rebelde y el EZLN**. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005). México, D. F.: El Colegio de México, 2007.

HARVEY, Neil. **La rebelión de Chiapas**. La lucha por la tierra y la democracia. México, D. F.: Ediciones Era, 2000.

LEGORRETA DÍAZ, María del Carmen. **Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona**. México, D. F.: Cal y Arena, 1998.

_____. "Organización y cambio en las haciendas y comunidades agrarias de los valles y cañadas de Ocosingo, Chiapas, de 1930 a 1994". **Sociológica**. México, D. F., n. 63, año 22, enero-abril, p. 111-145, 2007.

LEYVA SOLANO, Xóchitl. Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas. En VIQUEIRA, Juan Pedro y RUZ, Mario Humberto (eds.). **Chiapas, los rumbos de otra historia**. México D. F.: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002.

MARCUSE, Herbert. **El hombre unidimensional**. Barcelona: Editorial Planeta Mexicana, 1993.

MEYER, Jean. "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato. Algunas estadísticas". **Historia de México**. México, D. F., vol. XXXV, n. 3, p. 477-509, 1986.

MOSQUEDA TAPIA, Eloy. La iglesia autóctona y las desigualdades sociales en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1975-2007. En JUDD, Elizabeth y MALLIMACI, Fortunato (coords.). **Cristianismos en América Latina, tiempo presente, historias y memorias**. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

PAZOS, Luis. **¿Por qué Chiapas?** México, D. F.: Editorial Diana, 1994.

RUIZ, Samuel. **Cómo me convirtieron los indígenas**. Santander, España: Sal Terrae, 2003.

TELLO DÍAZ, Carlos. **La rebelión de las Cañadas**. México, D. F.: Cal y Arena, 1995.

VILLAFUERTE, Daniel, et. al. **La tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos**. México, FCE, 2002.

VIQUEIRA, Juan Pedro. **Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades**. México, D. F.: El Colegio de México, Tusquets, 2002.

WARMAN, Arturo. "Chiapas hoy". En TREJO, Raúl (comp.). **La guerra de las ideas**. México, D. F.: Editorial Diana, p. 151-163, 1994.

ZATYRKA, Alexander. **The formation of the autochthonous church and the inculturation of christian ministries in the indian cultures of America**. A case study: the Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de Las Casas, México. Innsbruck, Austria: Leopold Franzens Universität Innsbruck, tesis de doctorado, 2003.

Religião e identidade étnica na luta pelo território

Resumo

O artigo discute um exemplo da luta para o território em que os povos indígenas da América Latina. Sob o modelo neoextractivista capitalista, a luta por recursos naturais ganhou importância na década de noventa. Analisadas as origens da luta do Ejército Zapatista de Liberación Nacional no México. A hipótese deste trabalho é que a fundação do neo-Zapatista de luta era a reconstrução da identidade

étnica. A Diocese de San Cristóbal de Las Casas desempenhou um papel fundamental neste processo. A diocese foi caracterizada por trabalhar a partir da teologia da libertação, formando uma igreja indígena. Por outro lado, ele transcende as explicações que estão procurando a origem das lutas para o território na ideia de "boa vida". Para esta explicação é contra um modelo explicativo diferente. Quando a ruptura e a construção da identidade étnica é vital para superar os mecanismos de dominação.

Palavras-chave: Bom viver. EZLN. Luta agrária. Tsotsiles. Tseltales. A Igreja católica.

Religion and ethnic identity in the fight for territory

Abstract

The article discusses an example of the struggle for the territory by the indigenous peoples of Latin America. Under the capitalist neoextractivista model, the struggle for natural resources gained importance in the 1990s. Analyzed the origins of the struggle of the Zapatista Army of National Liberation in Mexico. The hypothesis of this work is that the foundation of the neo-Zapatista struggle was the reconstruction of the ethnic identity. The Diocese of San Cristobal de Las Casas played a fundamental role in this process. The diocese was characterized by work from the theology of liberation, forming an indigenous church. On the other hand, it transcends the explanations that are looking for the origin of the struggles for the territory in the idea of "good living". To this explanation is opposed an explanatory model different. Where the rupture and construction of ethnic identity is vital to overcome the mechanisms of domination.

Keyword: Good living. EZLN. Agrarian struggle. Tsotsiles. Tseltales. Catholic Church.

ÍNDIOS NO NORDESTE: POR UMA HISTÓRIA SOCIOAMBIENTAL REGIONAL¹

Indigeneous peoples in brazilian Northeast: towards a regional social enviromental history

Edson Hely Silva

Doutor em História pela UNICAMP; Pós-doutorado em História pela UFRJ. Professor de História no Centro de Educação/Col. de Aplicação/UFPE.
E-mail: edson.edsilva@hotmail.com

Informações do artigo

Submetido em: 8/2/2017

Aceito em: 6/4/2017

Resumo

Os estudos atuais sobre os povos indígenas no Brasil, a partir de novas abordagens, evidenciam o protagonismo histórico dos índios. Muito diferentemente da maioria das pesquisas anteriores à década de 1980, que enfatizavam uma história de vitimização, perdas culturais quando comparados com indígenas na Amazônia e baseados na ideia da mestiçagem, anunciavam o desaparecimento dos povos indígenas, principalmente os habitantes nas regiões mais antigas da colonização portuguesa, a exemplo do Nordeste. Os povos indígenas no Semiárido do Nordeste, a exemplo dos Pankará na Serra do Arapuá, em Carnaubeira da Penha no Sertão e os Xukuru do Ororubá na Serra do Ororubá, no Agreste pernambucano, afirmam suas identidades a partir da reelaboração cultural no processo da colonização, em contextos de disputas pelas terras e mobilizações sociopolíticas para conquista e garantia de direitos sociais. Pensar os povos indígenas no Semiárido nordestino na perspectiva de uma História Socioambiental é realizar o exercício de reflexões sobre as relações entre esses grupos humanos e as condições de vida onde habitam. Contribuindo para discussões na perspectiva histórica que evidenciem as relações de poder, o acesso e a utilização de recursos naturais pelos povos indígenas nas suas interações com o Ambiente no Semiárido no Nordeste do Brasil.

Palavras-chave: Índios. Nordeste. História. Ambiente. Semiárido

Índios no Nordeste X índios na Amazônia: entre imagens e discursos

Em geral, imagens e discursos sobre os índios no Brasil evidenciam os indígenas² na Amazônia ou no Xingu como “puros”, autênticos e “verdadeiros” em oposição aos habitantes em outras regiões do país, principalmente nas mais antigas da colonização portuguesa, a exemplo do Nordeste, baseiam-se em uma ideia equivocada de culturas supostamente melhores, superiores ou inferiores. O que muitas das vezes aprendemos sobre os índios na

¹ As reflexões para a elaboração desse texto foram inicialmente apresentadas na mesa-redonda *Povos tradicionais e meio ambiente*, durante a “1ª Semana de Estudos Amazônicos na Unicap”, realizada de 25 a 28/10/2016 na Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP, em Recife/PE. Agradeço a gentileza pela indicação e o convite da Profa. Dra. Valdenice Raimundo, do Curso de Serviço Social/UNICAP, para participar no referido evento.

² Utilizamos as grafias “índios” ou “indígenas” como explicitadas pelos próprios (BANIWA, 2006).

nossa formação escolar, está associado basicamente às imagens do que é também na maioria dos casos veiculado pela mídia: o índio genérico, ou seja, um indivíduo sem nenhum vínculo com um povo indígena concreto.

Ou também com um biótipo de indivíduos de cabelos lisos, muitas pinturas corporais e adereços de penas, nus, moradores das florestas e de culturas exóticas, etc. Os diversos grupos étnicos são chamados de “tribos” e assim pensados como primitivos, atrasados. Ou ainda imortalizados pela literatura romântica do Século XIX, como nos livros de José de Alencar, onde são apresentados índios belos e ingênuos, ou valentes guerreiros e ameaçadores canibais, ou seja, bárbaros, bons selvagens ou heróis.

Quando as pesquisas antropológicas afirmam que as culturas são dinâmicas e apenas diferentes e mais do que isso: são resultados das relações históricas entre os diferentes grupos humanos. Ou seja, para melhor se compreender os atuais povos indígenas no Nordeste, é necessário compreender a história das relações socioculturais decorridas dos mais de 500 anos de colonização na Região.

Se por um lado, em razão da ignorância e do desconhecimento, tais discursos e imagens equivocadas fundamentam-se sobre uma suposta “pureza” dos grupos indígenas na Amazônia, por outro, até mesmo naquela Região, são utilizados “pré-conceitos” e discursos perversos para negar as identidades indígenas. A exemplo dos grandes latifundiários, madeireiras, empresas de mineração privadas e até públicas, grandes projetos governamentais para construções de barragens e hidrelétricas e demais interessados nas terras dos povos indígenas. Portanto, negam as identidades indígenas para omitir seus direitos, principalmente aos territórios onde habitam.

Darcy Ribeiro sobre os índios no Nordeste: a retórica do desaparecimento

Durante muito tempo, nos estudos sobre a História do Brasil, além das referências ao “índio” apenas nos primeiros anos da colonização, predominou a visão sobre os povos nativos como vitimados pelos inúmeros massacres, extermínios e genocídios provocados pela invasão dos portugueses a partir de 1500, e que os poucos sobreviventes estavam condenados ao desaparecimento engolidos pelo progresso, através da “aculturação”, integrando-se à nossa sociedade, como preconizou Darcy Ribeiro no conhecido livro *Os índios e a civilização*. Em geral, essas ideias que permanecem sendo ensinadas na maioria das escolas e mesmo nas universidades, ainda aparecem em muitos manuais didáticos,

principalmente nos livros de História do Brasil, são também veiculadas pela mídia e expressas pelo senso comum.

Escrevendo sobre os índios no Nordeste, o antropólogo Darcy Ribeiro publicou, em 1970, a primeira edição do citado livro *Os índios e a civilização*, com o subtítulo “a integração das populações indígenas no Brasil moderno”. No livro o autor fez uma retomada histórica sobre o processo de esbulho das terras dos “índios do Nordeste”. Em nota na “Introdução”, Ribeiro afirmou que a publicação era resultado do relatório de pesquisas que realizara desde 1952, parcialmente publicadas em 1958 e com versões de alguns dos capítulos divulgadas em revistas nacionais e internacionais, nos anos seguintes. Darcy Ribeiro foi funcionário do Serviço de Proteção aos Índios/SPI, órgão cuja concepção e atuação fundamentava-se nos cânones positivistas, sendo o antropólogo um grande admirador das ideias e da pessoa do Marechal Rondon, o grande arauto do SPI.

Observemos que o referido livro com seu o título binário expressa oposições explícitas: “os índios” e a “civilização”. Ou mais sutis: os índios atrasados que se integraram no “Brasil moderno”. Foi então a partir dessa perspectiva que o antropólogo pensou e escreveu sobre os índios na história do país. Baseado em um relatório do funcionário do SPI Alípio Bandeira, sobre os Potiguara na Paraíba em 1913, que Darcy Ribeiro afirmou:

Já então, nenhum potiguara falava o idioma tribal e, vistos em conjunto, não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados que qualquer população sertaneja do Nordeste, muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negroide ou caucasoide. (1982, p.53).

O antropólogo enfatizava as poucas diferenças entre aquele povo indígena e seus vizinhos, e que os índios, em seus cultos, estavam em um “processo de aculturação”, por terem adotado, além de instrumentos musicais, cantos e danças de origem africana. Para Darcy Ribeiro, outros povos indígenas na Região Nordeste viviam em condições semelhantes aos potiguaras. Em alguns deles encontrava-se um pouco mais da cultura original, inclusive o uso da língua nativa em cerimônias religiosas.

Tomando por base as informações de William Hohenthal, um antropólogo norte-americano que visitou vários grupos indígenas no Nordeste entre 1951 e 1952, Ribeiro escreveu: “Na Serra do Ararobá, em Pernambuco, sobrevivem cerca de mil e quinhentos índios Xukurú, em condições ainda mais precárias que a dos Potiguara”. Com suas terras esbulhadas desde os tempos coloniais, os índios estavam

Altamente mestiçados com brancos e negros, já não se diferenciavam, pelo tipo físico, da população sertaneja local. Havia esquecido também o idioma e abandonado todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles. (1982, p.54).

O pensamento antropológico dos anos 1950, expresso pelos antropólogos William Hohenthal e o alagoano Estevão Pinto, era que: a ausência de uma pureza étnica dos índios, em razão das misturas, resultava das relações de convivência, dos casamentos entre indivíduos de supostos grupos originários (africanos, lusos, índios) que formaram a população nordestina. Essa mistura, se por um lado provocava a perda de uma suposta essência cultural indígena, por outro lado, por meio do amálgama, gerava uma população brasileira. Na perspectiva desse pensamento, os índios viviam um processo de desintegração social e, portanto, desprovidos de sua pureza física e cultural originária, desapareciam rapidamente com o surgimento do caboclo.

Darcy Ribeiro, assim como outros pesquisadores naquele período e, posteriormente, classificou os índios utilizando os mesmos critérios da permanência ou não de aspectos de uma suposta cultura originária, em função da maior ou menor convivência e relações com as populações não indígenas locais, e também pela continuidade no falar uma língua nativa e a prática de rituais indígenas próprios. A concepção do antropólogo tornou-se mais evidente quando analisou o processo histórico de esbulhos das terras indígenas no Sertão do Nordeste. Darcy afirmou que, em razão da expulsão dos seus territórios, os índios se dispersaram, vivendo, no início do século XX, “aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de comida” e de forma pejorativa e talvez sarcástica, completou: “vários magotes desses índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco” (1982, p.56).

Na continuidade do texto, quando tratou das relações dos grupos indígenas com os núcleos urbanos próximos aos seus lugares de moradia, citando, dentre outros exemplos, os Fulni-ô em Águas Belas e os Xukuru em Cimbres (Pernambuco), o antropólogo escreveu:

Assim viviam os seus últimos dias os *remanescentes* dos índios não litorâneos do Nordeste que alcançaram o século XX. Estavam quase todos assimilados linguisticamente, mas conservavam alguns costumes tribais. Viviam ao lado de cidades que crescera em seus aldeamentos, sem fundir-se com eles. (RIBEIRO, 1982, p.56, destaque nosso).

Discutindo as chamadas “etapas da integração”, Darcy Ribeiro inseriu os povos indígenas no Nordeste, na categoria “integrados” no quadro “Situação dos grupos indígenas brasileiros em 1957. Quanto ao grau de integração na sociedade nacional” (1982, p.236).

Definindo o que seriam os grupos “integrados”, Ribeiro explicou tratar-se de grupos que se encontravam no século XX “ilhados em meio à população nacional”, vivendo como reserva de mão-de-obra, habitando pequenas parcelas de terras ou perambulando, dispersos na dependência e miséria. Acrescentou ainda o antropólogo:

Pela simples observação direta, ou com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente a antiga cultura. Muitos grupos nessa etapa haviam perdido a língua original, nesses casos, aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam. Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como ‘índios’. Aparentemente, haviam percorrido todo o caminho da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável – um passo apenas que não podiam dar. (RIBEIRO, 1982, p.235).

Em suas análises, o antropólogo por vezes expressou certa ambiguidade sobre os povos que classificou como “integrados”. Discorrendo sobre A “destribalização e marginalidade”, Ribeiro retomou o caso Xukuru em suas manifestações religiosas, embora enfatizando o caráter secreto dos rituais indígenas, apesar de para o Darcy se tratarem,

Nos dois casos, de tribos profundamente aculturadas, cujos membros *são quase indistinguíveis, por seu modo de vida, dos sertanejos da região*, principalmente os Xukuru que perderam completamente o domínio da língua tribal. Seus cultos têm de revelador, primeiro, a importância que os índios lhes atribuem e sua função explícita de mecanismo de intensificação da solidariedade grupal e de afirmação da identidade étnica. Segundo, o fato de que não guardam, provavelmente, quase nada da antiga tradição, tendo sido “elaborados” no processo de aculturação, apesar dos índios concebê-los como expressões de suas tradições ancestrais (RIBEIRO, 1982, p.407, destaque nosso).

O antropólogo não pesquisou e problematizou como os Xukuru “aculturados” afirmavam-se enquanto grupo étnico, em suas cerimônias religiosas, a exemplo da participação nas festas religiosas e com a dança do Toré, em Cimbres. E ainda como os indígenas (re)elaboravam suas expressões culturais a partir e no universo do ambiente socio-histórico onde estavam inseridos. A ambiguidade a que nos referimos pode ser constatada em outro trecho escrito pelo antropólogo, quando afirmou conclusivamente:

Conforme demonstramos exaustivamente, mesmo os grupos mais aculturados não parecem predispostos para essa dissolução e fusão; ao contrário, pendem para uma conciliação da identidade étnica tribal com certos modos de integração na vida nacional, ou ao menos na sociedade regional em que se encontram inseridos (RIBEIRO, 1982, p.423).

Em seguida, o autor questionou as interpretações sobre a assimilação dos índios enquanto entidades étnicas, pois o que poderia ocorrer era a “absorção de indivíduos

desgarrados, ao passo que aquelas entidades étnicas desapareceriam, ou se transfiguravam para sobreviver” (RIBEIRO, 1982, p.424). O antropólogo escreveu ainda que, com a aculturação e integração, ocorria uma progressiva diminuição do contingente populacional indígena, mas reafirmou os casamentos interétnicos das mulheres indígenas para “formar uma população nova com fenótipo indígena. O núcleo tribal, cada vez mais reduzido, subsiste, porém, como tal ou desaparece por extinção, sem se fundir jamais no neobrasileiro” (RIBEIRO, 1982, p.425).

A perspectiva de Darcy Ribeiro, apesar das novas discussões na Antropologia, não mudou, como se pode observar no texto “Os índios e nós”, republicado uma década e meia depois na coletânea *Sobre o óbvio* organizada pelo autor em 1986. No referido texto, o antropólogo afirmou realizar uma avaliação baseada em dados de 1956. Sobre a “integração” dos grupos indígenas escreveu:

Em lugar de assimilação o que ocorre é o é o seu desaparecimento por desgaste etnocida ou por extermínio genocida, ou sua sobrevivência como grupos “integrados” a vida regional, na qualidade de contingentes cada vez menos diferenciados da gente do seu contexto mas que continuam, apesar disso, se identificando e sendo identificados como indígenas (RIBEIRO, 1986, p.248).

Para Darcy Ribeiro (1986), a integração era uma condição de sobrevivência das populações indígenas que, como “microetnias”, integrava-se enquanto “contingentes residuais”, após o decréscimo populacional, a exemplo dos casos de grupos com séculos de contato, vivendo em condições sociais precárias:

Alguns deles conseguem conservar um pouco de sua cultura indígena original nos seus modos de prover a sua experiência do mundo. Mas, os mais aculturados raramente conservam traços distintivos que não sejam os que lhes dão um mínimo de sustentação moral para suportarem ser diferentes num mundo majoritariamente formado por brancos, negros e mestiços, todos esquecidos de suas raízes e metidos na pele étnica e na cultura da sociedade nacional (RIBEIRO, 1986, p. 254).

A ideia de um Brasil moderno formado por uma macroetnia, foi retomada e defendida pelo antropólogo em estudos posteriores, a exemplo do livro *O povo brasileiro*, segundo o próprio autor, a síntese de sua “teoria de Brasil”. O livro foi publicado em 1995, quando Darcy Ribeiro encontrava-se gravemente enfermo, de uma doença terminal. Na sua perspectiva, os grupos indígenas, mesmo aqueles considerados “isolados”, enquanto microetnias em nada influenciariam a configuração do país, muito menos os “integrados”!

O antropólogo Darcy Ribeiro ao pesquisar e escrever a partir da Década de 1950 foi bastante influenciado pelas ideias do período pós-Segunda Guerra Mundial. Portanto, foi

nesse contexto de superação da “barbárie” pela modernidade da “civilização”, que o antropólogo denunciou as violências da colonização portuguesa, do Estado brasileiro e pensou sobre os índios na História do nosso país. Sendo bastante conhecidas as concepções de genocídio e etnocídio dos povos indígenas no Brasil, ou seja, as ideias do desaparecimento e o extermínio de povos e culturas indígenas, enfatizadas por Darcy Ribeiro.

Os méritos de Darcy Ribeiro decorrem de ter sido o primeiro autor que discutiu o “problema indígena” de uma forma ampla, e por sua explícita posição política em denunciar as opressões sobre o índios na História do Brasil, o que tornou o pensamento do antropólogo bastante conhecido. O livro *Os índios e a civilização*, com várias edições, por sua quantidade de informações e sistematização de dados “continua a ser uma peça insubstituível, referência obrigatória para qualquer apreciação global da população indígena brasileira” (OLIVEIRA, 2001, p.421). Além de ter sido traduzido para outras línguas, adotado nos cursos de Ciências Sociais no Brasil, formando uma geração de estudantes, foi também lido por profissionais de outras áreas e pelo público em geral. As ideias contidas nesse livro sobre os índios no Nordeste, em muito influenciaram a visão de outros estudiosos e o senso comum a respeito dos índios e suas expressões socioculturais.

Índios no Nordeste: sujeitos no processo socio-histórico

Na Amazônia e também no Nordeste é comum ainda o uso da expressão “caboclo” para se referir às populações de origens indígenas. Na Região Nordeste, sobretudo após a Lei de Terras de 1850 que determinou os registros cartoriais das propriedades e definiu as terras públicas a serem vendidas em leilões, os senhores de engenho no litoral, os fazendeiros no interior, os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas bem como as autoridades que possuíam interesses comuns, sistematicamente afirmaram que os índios estavam “confundidos com a massa da população” e, por esse motivo, não existiam razões para continuidade dos aldeamentos (SILVA, 1996).

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram então a ser chamados de “caboclos”, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção. Como também aparecerem nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais que exaltam de

forma idílica a contribuição indígena nas origens e formação social de cidades do interior do Nordeste.

A imagem do “caboclo” aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações, “estórias” contadas nas regiões do interior nordestino. Como personagens típicos e curiosos que buscavam se adaptar às novas situações de sem-terra, vagando em busca de trabalho para sobrevivência. Escritores renomados, intelectuais e pesquisadores como Gilberto Freyre, Raquel de Queiroz, Câmara Cascudo, José Lins Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado, só para citar alguns dentre os mais conhecidos, que em seus livros afirmaram o desaparecimento dos índios com a mestiçagem. E quando se referiram em seus escritos aos indígenas os aurores remeteram-se a um passado idílico e omitiram a presença indígena contemporânea no Nordeste. Outra ideia equivocada é pensar e afirmar que os índios apenas participaram da formação do Brasil, como se estiveram presentes somente no momento inicial da colonização portuguesa na fundação do nosso país, e assim negando que os povos indígenas estão presentes ao longo da/na História do Brasil. (SILVA, 2008).

As reflexões sobre os povos indígenas no Brasil na atualidade a partir de novas abordagens evidenciam o protagonismo histórico dos índios. Muito diferentemente da maioria dos estudos anteriores à década de 1980, que enfatizavam uma história de vitimização, perdas culturais e baseados na ideia da mestiçagem, anunciavam o desaparecimento dos povos indígenas, principalmente os habitantes nas regiões mais antigas da colonização portuguesa, a exemplo do Nordeste. Atualmente o discurso sobre o fim dos índios foi superado, pelos estudos que discutem as diferentes formas de resistências e mobilizações dos povos indígenas como sujeitos atuantes na sociedade brasileira, em publicações com novos olhares sobre os índios no Nordeste (OLIVEIRA, 2011; OLIVEIRA, 2004).

As pesquisas recentes sobre os povos indígenas no Nordeste demonstram que a cultura dos chamados “índios misturados” não pode ser mais vista a partir das perdas. Mas, sobretudo, como expressão das relações socio-históricas de diferentes atores do mundo colonial (índios, missionários, soldados, governantes, fazendeiros, entre outros) interagindo, local e globalmente, desde as disputas pelas terras às várias influências políticas, no espaço público ou mais próximo, nas articulações, nas alianças e nas organizações socioculturais indígenas.

As mobilizações sociopolíticas dos povos indígenas no conjunto dos movimentos sociais, juntamente com as novas abordagens acadêmicas, provocaram a elaboração de políticas públicas que beneficiaram os índios, resultando na conquista e garantia de direitos sociais específicos aprovados na Constituição Federal de 1988 e atualmente em vigor. Com reconhecimento dos direitos às terras onde habitam os indígenas, a Carta Magna apontou também para a necessidade de um atendimento à saúde e uma educação escolar diferenciadas, a valorização sociocultural e respeito às diferenças étnicas.

Superando as atribuições que lhe foram impostas de extermínio ou desaparecimento, os povos indígenas no Nordeste afirmam uma herança sociocultural, a partir da reelaboração de símbolos, de tradições, muitas das quais apropriadas no processo da colonização e relidas pelos horizontes indígenas, em contextos de disputas pela terra, pela conquista e garantia de seus direitos sociais como a educação e saúde diferenciadas.

Por uma história socioambiental indígena no Semiárido nordestino

As violências da ocupação colonial portuguesa foram tamanhas que são registrados, na atualidade, poucos povos indígenas habitantes no litoral. Embora as invasões com as fazendas de gado no Sertão (Semiárido) nordestino também tenham ocorrido por meio de guerras e conflitos contra os nativos, possivelmente a dimensão espacial favoreceu a dispersão e resistência de um considerável número de grupos indígenas, como é expresso pelos diversos povos conhecidos no interior do atual Nordeste brasileiro.

Nas regiões Agreste e Sertão, atualmente denominadas de Semiárido nordestino, as disputas pelos espaços úmidos e pelas fontes de água sempre foram intensas. Cenário de muitos conflitos entre os índios, seus primeiros moradores, e os fazendeiros invasores, tratando-se de uma região que recebe pequena quantidade de chuvas, caracterizado pelas “formas ásperas, os solos rasos e não raro pedregosos, a flora dominante da caatinga e a hidrografia intermitente”, onde ocorrem longas estiagens ou secas periódicas, muitas vezes calamitosas, agravando a qualidade dos solos e o aproveitamento dos recursos naturais disponíveis (MELO, 1980, p. 173-175).

No Semiárido, os brejos, que são pequenas áreas isoladas semelhante ao Litoral úmido, possuem solos profundos, matas de serras e cursos d’água permanentes, favorecendo a policultura tradicional, como a lavoura do feijão, mandioca, café, cana-de-açúcar, a horticultura e a fruticultura, com o cultivo de banana, pinha, goiaba, caju, laranja, dentre

outras espécies. Essa produção de frutas e hortaliças dos brejos abastece não somente as feiras das cidades próximas, como também as situadas nas capitais nordestinas (MELO, 1980, p. 176).

Notemos, além disso, que, nesses interflúvios e em outros de menor amplitude aparecem manchas numerosas, que, não chegando a constituir verdadeiros brejos, representam áreas onde se atenuam às condições de semiaridez, com seus efeitos benéficos nas atividades pastoris. Atenuação dos efeitos da semiaridez é também a existente nas áreas dos chamados pés de serra, preferidas pela lavoura nos espaços de baixa pluviosidade. (MELO, 1980, p. 181).

Em um ambiente da Caatinga de clima predominante seco e com falta de chuvas, historicamente ocorrem muitos conflitos entre os pequenos agricultores indígenas e os grandes pecuaristas,

Todos esses extensos espaços variavelmente semiáridos condicionam, como forma de uso da terra, a existência de uma pecuária dominante leiteira e, ao lado da mesma, a existência de atividades de lavoura predominantemente de curto ciclo vegetativo, bem adaptado, portanto, a um regime pluviométrico de chuvas concentradas e longo período seco (MELO, 1980, p. 182).

Os brejos das serras vem sendo usados como refrigério para o gado, em períodos de longas estiagens. A expansão pastoril cada vez mais acentuada, foi restringindo, assim, as lavouras indígenas de subsistência. A apropriação das terras pelos fazendeiros criadores de gado e o cultivo de pastagens representaram um novo ciclo de relações socioambientais no Semiárido. Ao índio pequeno agricultor cabia utilizar as terras agora consideradas alheias, porque em mãos dos fazendeiros, que cediam glebas para cultivo e moradia. Em troca, o morador indígena plantava o capim para o gado, alimentado com restolhos da lavoura do morador (ANDRADE, 1998).

No semiárido pernambucano,

As serras, muito úmidas no inverno, não se prestam à pecuária e são aproveitadas por agricultores que cultivam cereais, plantas do ciclo vegetativo curto. Na estação seca, após a colheita do feijão, do milho e do algodão, o gado é levado para a serra, para o brejo, onde se mantém com este alimento suplementar à espera de que, com as primeiras chuvas, a caatinga reverdeça. São famosas por servirem de refrigério ao gado certas serras, como as de Jacarará, da Moça e de Ororobá, em Pernambuco. (ANDRADE, 1998, p. 157).

Com a lucrativa expansão da pecuária, mesmo as fazendas de algodão e os cafezais erradicaram seus plantios:

Para o proprietário, a partir de quando se tornou desinteressante ceder terras em parceria ou em arrendamento para pequenas lavouras, o que passou a interessar foi,

sobretudo, o retorno das glebas cedidas cobertas com restos de culturas, para seus animais, ou com pastos plantados. (ANDRADE, 1998, p. 214).

Restava ao indígena pequeno agricultor na Serra do Ororubá em terras do antigo aldeamento de Cimbres, (atualmente Pesqueira e Poção, onde localiza-se a Terra Indígena Xukuru do Ororubá), pequenas parcelas de terras, os chamados “sítios”, insuficientes para a sua subsistência e da sua família.

Um “Abaixo-assinado dos Índios da extinta Aldeia de Cimbres”³, contendo 192 assinaturas, foi enviado, em 1885, ao Presidente da Província de Pernambuco. Em um longo texto que antecede os nomes dos signatários, os índios apelaram para o senso de justiça da autoridade provincial, pedindo providências para “fazer cessar as perseguições de que são vítimas”. Informavam que as terras públicas onde se encontravam, estavam sendo invadidas por “verdadeiros intrusos”. Os índios ocupavam-se “exclusivamente do trabalho da agricultura” para se manter e denunciavam as invasões das terras, por fazendeiros. A exemplo de um fazendeiro que fugindo da seca na Paraíba, ocupara uma das áreas mais férteis na Serra do Ororubá, com seu gado destruindo as roças dos indígenas que, por serem pobres, estavam sendo explorados e não eram ouvidos em suas queixas, pelas autoridades policiais,

Indivíduos sem título algum, entre eles, José Alexandre Correa de Mello, que vindo dos lados do cariri pela seca, apossou-se de um dos melhores sítios do extinto aldeamento, e ali tem fundado, por assim dizer, uma fazenda de gado, que cotidianamente destrói as lavouras dos suplicantes, que recorrendo à proteção legal, recorrendo às autoridade policiais não são atendidos, porque são desvalidos, são índios miseráveis, e como tais sujeitos a trabalharem como escravos para os ricos e poderosos!

Além da “linguagem” da exploração do trabalho indígena, os fazendeiros perseguiram os queixosos, que eram presos e processados. Como acontecera com Manoel Felix Santiago, o índio que encabeçava o abaixo-assinado: “por não ter cedido do seu direito” fora preso, mas absolvido:

Essa é a linguagem dos tais criadores da serra, que entendem levar os suplicantes a ferro e fogo, sendo que o primeiro dos abaixo assinados, por não ter cedido do seu direito, reclamando-o constantemente, foi preso, processado, e pronunciado como estelionatário, mas, felizmente absolvido pelo Juiz, que dá prova mais significativa da indignação da opinião pública, manifestada em seu favor.

³Abaixo-assinado de índios da extinta Aldeia de Cimbres, em Pesqueira 25/02/1885, para o Presidente da Província. Arquivo Público Estadual de Pernambuco, Códice Petições, fls.18-23v.

Os índios afirmavam que, com a extinção do aldeamento, o Governo Imperial determinara "a demarcação dos terrenos que lhe eram pertencentes". Mas, embora tendo sido publicados os editais, pela Tesouraria da Fazenda, para propostas de agrimensores executores da medição, até aquela data ela não fora reconhecida, sendo as terras invadidas por "intrusos", fazendeiros criadores de gado, destruidores das lavouras dos índios, "para que assim os suplicantes perseguidos abandonem as suas antigas e legítimas posses!"

No citado documento, lembravam ainda os índios que Manoel Felix Santiago, superando "sérias dificuldades", fora "pessoalmente" procurar o Imperador, tendo sido orientado para se dirigir ao Ministro da Fazenda e este recomendara ao Presidente da Província tomar as providências necessárias para retirar os "intrusos" que invadiram as terras do antigo aldeamento. Afirmavam os signatários que cabia à autoridade provincial determinar ao Juiz Comissário da Comarca cumprir a "bem clara e terminante a disposição do Artigo 2º da Lei número 601 de 18 de setembro de 50, que manda retirar os intrusos perdendo as benfeitorias etc.". A referência relacionava-se ao que previa o citado artigo da Lei de Terras de 1850, para ocupações posteriores em terras demarcadas oficialmente. Embora esse não fosse, como afirmaram os índios no seu documento, o caso das terras do ex-aldeamento de Cimbres. Os índios encerravam o abaixo-assinado afirmando sua condição de "sempre prudentes, e respeitadores da lei"; demonstravam, assim, além do conhecimento da legislação em vigor, uma interpretação a favor deles, que garantisse a reivindicação de seus direitos.

A pesquisa documental demonstrou que a extinção oficial, em 1879, do antigo Aldeamento de Cimbres, consolidou o domínio dos fazendeiros, de longa data invasores nas terras férteis na Serra do Ororubá. Uma ou outra família indígena ficou com a propriedade de pequenos pedaços de terras, insuficientes para a sobrevivência. Os conflitos que se acentuaram após meados do Século XIX mesmo depois da extinção do aldeamento prolongaram-se por todo o século XX, com fazendeiros invasores e a agroindústria de beneficiamento do tomate, de doces e leiteira instaladas em Pesqueira e ocupando terras habitadas pelos indígenas e localidades próximas.

Na região do Sertão do São Francisco, o bioma predominante é a Caatinga com uma vegetação baixa, arbustiva, espinhosa e resistente, adaptada à longos períodos de estiagem. Os brejos, os rios e as serras, são os "oásis" no Sertão e para acessá-los nos primeiros tempos da colonização forma abertos caminhos pela Caatinga em um trabalho difícil. Quando o gado

era solto próximos nesses locais, ocorriam os conflitos com os moradores portugueses. Na perspectiva dos moradores, tais espaços serviam de "esconderijos" para os índios "errantes", "bravos" e "criminosos" que atacavam os povoados e as fazendas. Os colonizadores portugueses não compreendiam esses espaços como ambientes de uma tradição migratória própria dos índios.

No século XIX, intensificaram-se os embates índios e criadores de gado nas disputas pelo uso e o controle dos recursos naturais nas serras, brejos e ribeiras, locais com água para saciar a sede humana e dos animais. Esses conflitos expressaram as diferenças nas compreensões sobre a noção de território. Para os colonizadores, o território significava o espaço ocupado por homens capazes de desenvolvê-lo, legitimado pelo Estado por meio das leis e das instituições jurídico-administrativas impostas pelo sistema colonial. Para os índios no Sertão, as noções de território e de fronteiras eram fluídas em razão de suas mobilidades espaciais (SALDANHA, 2002).

No mesmo período existiam grupos não aldeados que resistiram a sedentarização, não se sujeitavam às ordens das autoridades locais e viviam em situações de conflitos permanentes com os criadores de gado. Foram chamados pelas autoridades e moradores brancos de índios "brabos", "bárbaros" ou "errantes". Alguns deles vivenciaram a experiência do aldeamento, o que não os impediu de continuarem a utilizar os seus espaços tradicionais de ocupação.

Na documentação da Diretoria dos Índios, disponível no Arquivo Público Estadual de Pernambuco, os Umã, os Pipipã, os Chocó e os Oê foram citados como os índios "brabos" responsáveis pelos ataques, roubos e mortes. Apesar de muitos deles serem índios aldeados e batizados. Juntamente com o adjetivo de "bárbaros" esses índios também eram chamados de "rebeldes", pois não se sujeitavam às autoridades e eram acusados de promoverem a "desordem" pública com os ataques as fazendas. Os registros apontaram informações muito importantes sobre as disputas pelo acesso aos locais onde existia água potável. As longas estiagens e as secas que afligia o Semiárido forçava os seres humanos e os animais buscarem fontes de água fresca (SANTOS JR. 2015).

O atual Sertão pernambucano faz parte das Caatingas semiáridas nordestinas, local de habitação da maioria dos povos indígenas no Nordeste. Dos atuais conhecidos 13 povos indígenas em Pernambuco, somente os Fulni-ô, os Xukuru do Ororubá e os Xukuru de Cimbres habitam o chamado Agreste. No Sertão estão os Atikum, Kambiwá, Kapinawá, Pipipã, Truká, Tuxá, Pankararu, Pankararu Entre Serras, Pankawiká, os Pankará na Serra do

Arapuá e em Itacuruba. Esses povos indígenas habitam áreas de serras ou de influências serranas, como é o caso dos Atikum, em que a maior parte do seu território está localizado na Serra Umã; os Kambiwá e Pipipã habitam a região da Serra Negra e a Serra do Periquito. E ainda parte do território Kapinawá, localizado no interior da área de influência do Parque Nacional da Serra do Catimbau. Os Pankararu possuem parte de seu território em vales entre serras; os Pankará, na Serra do Arapuá.

O povo indígena Pankará habita a Serra do Arapuá, um Brejo de Altitude, no município de Carnaubeira da Penha, no Sertão pernambucano, dentro do Bioma Caatinga, na Bacia do São Francisco. Este povo vem se mobilizando pelo direito à terra e por assistência governamental há mais 50 anos, todavia, somente em 2003 se autodenominou como um dos “povos resistentes”, reafirmando as mobilizações pela terra e a garantia de direitos social, como Saúde e Educação diferenciadas (SILVA, 2004). Atualmente, o Território Pankará encontra-se em fase de finalização da demarcação de suas terras. Os Pankará afirmam também sua identidade através da ritualística do Toré⁴ com elementos da Natureza.

A Serra do Arapuá que em seus pontos mais altos, apresenta altitudes acima de 900 metros. Desde o início da colonização portuguesa na região foi registrada a ocupação dessa área por indígenas e negros africanos escravizados, um espaço servindo como refúgio e moradia desses grupos (SILVA, 1999). O lugar vem sendo habitado pelos Pankará, por pequenos agricultores e alguns fazendeiros de médio porte. O Território Pankará, enquanto um brejo de altitude possui grande biodiversidade e é considerado um oásis no meio do Sertão circundante (BULCÃO, 2010).

O antropólogo norte-americano William Hohenthal, em 1952, visitou a Serra Cacaria/Serra do Arapuá (atual Território Indígena Pankará), descrevendo-as como locais favoráveis pela disponibilidade de recursos hídricos mesmo na estação seca, com evidências abundantes da presença permanente de indígenas, devido à quantidade de cacos e de outros artefatos arqueológicos existentes naquele local (MENDONÇA, 2003, p. 84).

A presença indígena na Serra do Arapuá vem sendo reafirmada pelos indígenas, a partir de intrínsecas relações com o Ambiente, com o território e a noção de pertencimento por meio da expressão “Nasci no torrão da Serra”. O “torrão”, como também por ter nascido

⁴O Toré é uma dança coletiva, ritual praticado pelos Pankará. É dançado ainda como diversão, uma “brincadeira” de índio. Mas, principalmente como forma de afirmação étnica dos povos indígenas no Nordeste em espaços públicos e mobilizações sociopolíticas. A esse respeito ver GRUNEWALD, Rodrigo de. Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj/Massangana, 2005.

pelas mãos de uma parteira, “mãe e índia”, dotada de conhecimentos religiosos, são evidências da união entre os ambientes físico e simbólico, na composição de sua identidade étnica diferenciada, quando expressa “tenho orgulho de ser Índio Pankará” (OLIVEIRA, 2004).

Os Pankará usam diversos recursos naturais para sua sobrevivência, como por exemplo o Catolé, uma planta que não perde as folhas no período da estação seca. Trata-se de uma palmácea típica de regiões de encostas e de áreas drenadas da floresta semidecídua, mas também bem adaptável em outras áreas, como na Caatinga e no Cerrado brasileiro. Essa planta é encontrada em diversas áreas na Serra do Arapuá e utilizada pelos Pankará para produção de artesanato, fabricação de diversos utensílios e para o consumo dos seus frutos (BULCÃO, 2010).

Nas relações entre os Pankará e o Ambiente, a Serra do Arapuá é o “espaço físico e simbólico de ocupação tradicional e de representação identitária do grupo” (MENDONÇA, 2012, p. 19). Portanto, essa Serra compõe o espaço histórico e socioambiental para esses indígenas, pois suas atividades agrícolas de subsistência envolvem também práticas de sociabilidades e temporalidade por meio de um calendário próprio. Demarcando o tempo de preparo da terra, plantio, colheita, data de festejos religiosos e de “retomadas” - conflitos vivenciados pelos Pankará com a sociedade envolvente.

Os índios Pankará mantêm relações de “simbiose com os recursos naturais existentes na região” (BULCÃO, 2010, p. 31). Isto é, utilizam e dependem dos recursos naturais do seu território e, ao mesmo tempo, usam formas tradicionais de manejo da produção agrícola e da pecuária, que mantém a estabilidade e a preservação dos ecossistemas, colaborando com a conservação ambiental da Serra do Arapuá. Em relação às práticas agrícolas, predomina a técnica manual e o uso da enxada; plantam em áreas de potencial agricultável como o alto da Serra, em terras de potencial restrito ou ainda em áreas não indicadas para atividade agrícola, como é o caso das áreas de serrotes. Em relação às práticas de caça de animais silvestre: “A caça é presente na região e tem grande importância para o grupo [...]. Os caçadores nas aldeias têm grande importância social e são reconhecidos como homens ‘corajosos’” (BULCÃO, 2010, p. 32).

Os Pankará possuem diversos conhecimentos sobre o ambiente natural na Serra do Arapuá:

É importante destacar que o clima, o relevo e a hidrografia determinam e influenciam a produção agrícola e no tipo de vegetação natural das regiões naturais Pankará, como também na relação existente entre agricultura e pecuária. Pois nas regiões do agreste e chapadas os animais como caprinos, ovinos são criados amarrados e as galinhas no cercado, e geralmente estão sempre fortes. Nessas regiões não costumamos cercar as plantações. Já na região do sertão os animais são criados soltos e as roças cercadas. Além de caprinos, ovinos e suínos, existe também a criação de gado, embora em pequena quantidade, quem mais tem, possuem umas dez cabeças [...] (MENDONÇA, 2012, p. 75-76).

Nessa perspectiva, a vida social deve ser analisada envolvendo questões socioculturais e ambientais, para entender como a Natureza foi/é apropriada pelos humanos, as formas dos processos de construção e reconstrução do ambiente natural e como o ser humano interfere nesse Ambiente e o Ambiente afeta a vida sociocultural. As relações estabelecidas entre os Pankará e a Serra do Arapuá, ocorrem a partir das (des)continuidades desse grupo social em seu Ambiente, suas práticas de produtividade nas relações e representações da/sobre a Natureza, em suas expressões socioculturais e cosmologia (OLIVEIRA, 2014).

Considerações finais

Os povos indígenas no Semiárido nordestino retomaram suas mobilizações por seus territórios a partir das primeiras décadas do século XX, conquistando o reconhecimento do Estado brasileiro com a instalação de postos indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ainda que a atuação desse órgão governamental tenha sido muito assistencialista, sem garantir, de fato, as terras aos indígenas (SILVA, 2012). As experiências vivenciadas pelos povos indígenas, portanto, constituem-se em um desafio nas reflexões para a compreensão dos processos históricos que resultam nas mobilizações sociopolíticas atuais pelas reivindicações, conquistas e garantias de seus direitos.

O exercício de reflexões sobre a construção sociocultural do ambiente natural, buscando evidenciar os percursos da história socioambiental seja entre os Pankará na Serra do Arapuá em Carnaubeira da Penha no Sertão, seja entre os Xukuru do Ororubá na Serra do Ororubá no Agreste em Pesqueira e Poção, ambas regiões no semiárido pernambucano, possibilitará compreendermos as afirmações identitárias dos povos indígenas em suas mobilizações sociopolíticas na História, nas semelhanças em diferentes processos e situações vivenciadas pelos índios no Semiárido do Nordeste do Brasil.

Pensando os povos indígenas no Semiárido nordestino na perspectiva de uma História Socioambiental é realizar o exercício de pesquisas, estudos e reflexões buscando estabelecer as relações entre esses grupos humanos e as condições de vida no Ambiente onde habitam. Contribuindo para discussões na perspectiva histórica que evidenciem as relações de poder, o acesso e a utilização de recursos naturais pelos povos indígenas com a “redefinição do controle social sobre os recursos ambientais” (OLIVEIRA, 2004, p.22) nas suas interações com o Ambiente no Semiárido nordestino.

Referências

- ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Belo Horizonte; Itatiaia, São Paulo, Edusp, 1988.
- ANDRADE, Manoel C. de. **A terra e o homem no Nordeste**. 6. ed. Recife: Edufpe, 1998.
- ARRUTI, José M. A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no Sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004, p. 231-279.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília, MEC/Secad: Museu Nacional/UFRJ, 2006.
- BULCÃO, Luís Lyra da Silva. **Relatório Ambiental: Grupo de Trabalho de Identificação/Delimitação da Terra Indígena da Serra do Arapuá**. FUNAI – Salvaguarda de Comunidades Indígenas, Contrato no. CLTO 1748/2009 e IRPF: AS-4043/2009, Florianópolis, 2010.
- BURLAMAQUI, Maria Ferreira. Conexões e fronteiras de uma rede de sociabilidade: Sertão de Pernambuco (1840-1880). In: **Clio. Série História do Nordeste (UFPE)**, v. 30, n. 1, p. 1-22. 2012. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio>. Acesso em: 13 mai. 2014.
- CIRILO, José Almir. Caracterização do Semiárido Brasileiro. In: CIRILO, José Almir. **O uso sustentável dos recursos hídricos em regiões semiáridas**. Recife, Edufpe, 2007.
- DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria do Rosário. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 431-456.
- FILHO, Ricardo Moreira Figueiredo e FERREIRA, William Cesar. Sociedades, mundos naturais e historiografia: perspectivas holísticas. **Cadernos de História**. Belo Horizonte, v.13, n. 19, 2º sem. 2012. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/4096>. Acesso em: 10 jul. 2014.
- GONÇALVES, Edilene Maria da Silva. **A arte do Caróá: ensinando e aprendendo os saberes Pankará**. Caruaru, CAA/UFPE, 2012. (Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura Intercultural Indígena).
- GRUNEWALD, Rodrigo de. **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj/Massangana, 2005.

HOHENTHAL Jr., W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. In: **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, nova série, volume XII, p. 37-71, 1960.

MACIEL, Basílio Soares Barbosa. **Brejos de altitude do Nordeste brasileiro**: valiosos "oásis" em extinção. Recife, UFPE, 2009. (Monografia Curso Ciências Biológicas).

MAUPEOU, Emanuele Carvalheira de. **Cativeiro e cotidiano num ambiente rural**: o Sertão do Médio São Francisco - Pernambuco (1840-1888). Recife, UFPE, 2008. (Dissertação Mestrado em História).

MELO, M. L. **Os agrestes**. Recife: SUDENE, 1980.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Da Inquisição ao Império**. Recife, Edufpe, 2004.

MENDONÇA, Caroline Leal. (Org.). **Nossa Serra, nossa terra**: identidade e território tradicional Atikum e Pankará. Serra Umã e Arapuá. Conselho de Professores Indígenas Atikum e Organização da Educação Escolar Pankará - COPIPE, 2012. Disponível em: http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/Nossa%2oSerra%2oNossa%2oTerra/nossa_serra_comclu.pdf. Acesso em: 20 dez. 2013.

_____. **Índios da Serra do Arapuá**: identidade, território e conflito no Sertão de Pernambuco. UFPE, Recife, 2003. (Dissertação Mestrado em Antropologia).

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. **Os índios Pankará na Serra do Arapuá**: relações socioambientais no Sertão pernambucano. Campina Grande, UFCG, 2014 (Dissertação Mestrado História).

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados": situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). In: **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 13-38.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Darcy Ribeiro: os índios e a civilização. In: MOTA, D. Leonardo. (Org.). **Introdução ao Brasil**: um banquete no trópico. São Paulo, SENAC, 2001, v. 2, p.405-422.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

PÁDUA, José Augusto. Um país e seis biomas: ferramenta conceitual para o desenvolvimento sustentável e a educação ambiental. In: PÁDUA, José Augusto (Org.). In: **Desenvolvimento, Justiça e Meio Ambiente**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo, Peirópolis: 2009, p. 118-150.

PEREIRA, Diana Avelina. **Economia Pankará, currículo e práticas pedagógicas**. Caruaru, CAA/UFPE, 2012. (Trabalho Conclusão Curso Licenciatura Intercultural Indígena).

PROENÇA, André Luiz. **Ocupações pré-coloniais no Parque Nacional do Catimbau**: proposta interpretativa às paisagens arqueológicas. Recife: UFPE, 2013. (Tese Doutorado em Geografia).

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo, Ática, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1982 (a primeira edição brasileira foi publicada em 1970).

_____. **Sobre o óbvio**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

_____. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

ROSA, Hildo Leal da. **A Serra Negra**: refúgio dos últimos “bárbaros” do Sertão de Pernambuco. Recife, UFPE, 1988. (Monografia Graduação em História).

SALDANHA, Suely Maris. **Fronteiras dos sertões**: conflitos e resistência indígena em Pernambuco na Época de Pombal. Recife, UFPE, 2002. (Dissertação Mestrado em História).

SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. **Os índios nos Vales do Pajeú e São Francisco**: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no sertão de Pernambuco, 1801-1845. Recife, UFPE, 2015 (Dissertação Mestrado História).

SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. **Novos súditos do Rei**: os povos indígenas e a ocupação portuguesa no Sertão de Pernambuco (Século XVIII). Recife, UFPE, 2010. (Monografia Graduação em História).

VASCONCELOS SOBRINHO, José. **As regiões naturais do Nordeste, o meio e a civilização**. Recife: Condepe, 2005.

SILVA, Luís Severino da. Brejos de altitude, refúgios para os grupos humanos do sertão: o caso da Serra do Arapuá, Floresta, PE. In: **Clio Série Arqueológica**, v.1, n. 14 - Anais da X Reunião Científica da SAB. Recife: UFPE, p. 237-244, 1999.

SILVA, Edson; OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva; SANTOS JR. Carlos Fernando dos. Os povos indígenas no “sertão verde”: mobilizações, conflitos e afirmações identitárias no semiárido pernambucano. In: **O encolhimento das águas**: o que se vê e o que se diz sobre a crise hídrica e a convivência com o Semiárido. Campina Grande, PB, INSA, 2017 (no prelo).

SILVA, Edson. Xukuru: a conquista do Posto. O início da atuação do SPI entre os Xukuru do Ororubá (Pesqueira-PE). In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. (Org.). **Memória do SPI**: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2012, p. 274-283.

_____. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá, Pesqueira, PE, 1950-1988. Campinas, SP, UNICAMP, 2008 (Tese Doutorado em História Social).

_____. “Os caboclos” que são índios: História e resistência indígena no Nordeste. In: **Portal do São Francisco - Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF**. Belém de São Francisco, ano III, no. 3, p. 127-137, 2004.

_____. Índios Xukuru x fazendeiros: história socioambiental no Agreste pernambucano. In: RODRIGUES, André Figueiredo; SILVA, Edson; AGUIAR, José Otávio (Orgs.). **Natureza e Cultura**

nos Domínios de Clio: História, Meio Ambiente e questões étnicas. Campina Grande: EDUEFG, 2012, p. 65-93.

_____. História indígena em Pernambuco: para uma compreensão das mobilizações indígenas recentes a partir de leituras de fontes documentais do Século XIX. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, v. 64, p. 73-114, 2011.

_____. "Confundidos com a massa da população": o esbulho das terras indígenas no Nordeste do século XIX. In: **Revista do Arquivo Público Estadual de Pernambuco**. Recife, vol. 42, nº 46, p.17-29, dez. 1996.

WORSTER, D. Transformações da Terra: para uma perspectiva agroecológica na História. **Ambiente & Sociedade**. Vol. V, n. 2, ago./dez. 2002, vol. VI, nº 1 – jan./jul. 2003.

Abstract

The present studies about indigenous peoples in Brazil, from new approaches, pinpoint the historical protagonism of such subjects. Differences apart from 80's initial researches, which reinforced a history of victimization, cultural loss when compared to the indigenous of the Amazon and based on the idea of mestization, announced the vanishing of indigenous peoples, mainly the inhabitants of older Portuguese colonization region, as in Brazilian northeast. The indigenous peoples of Northeast "semi-árido", as Pankará in Arapuá hills, in the countryside region of Carnaubeira da Penha and the Xucuru from Ororubá in Ororubá hill, meridional region of Pernambuco, affirm their identities from cultural reestablishment in the process of colonization, in context disputes for land and socialpolitical movements towards social rights acquisition. To think of indigenous peoples in northeast "semiárido" in the social and historical perspective is an exercise of reflecting upon relation among these human groups and the life conditions they inhabit. Thus, assuring a broad discussion on the historical perspective which enhances power relations, access to and natural resources use through the indigenous peoples in their interaction with the environment in the supracited area.

Keywords: indigenous peoples. History. Environment. Semiárido.

NO RASTRO DA COBRA-CANOVA: RELIGIÃO, CULTURA E EDUCAÇÃO NO ALTO RIO NEGRO - AM

In the trail of the Cobra-Canoa: religion, culture and education in Upper Rio Negro – AM

Roberta Enir Faria Neves de Lima

Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM. Atualmente é docente do IFAM - Campus SGC onde presidiu a Comissão de Estruturação do Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos do IFAM.

Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6311-6308>

E-mail: enir@ifam.edu.br

Renilda Aparecida Costa

Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos/ Unisinos (2011). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do Amazonas atuando no Instituto de Natureza e Cultura Benjamin Constant na área da Sociologia da Educação e no Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. É coordenadora do Núcleo de Estudos Afro Indígena - NEAINC.

E-mail: renildaaparecidacosta@gmail.com

Informações do artigo

Recebido em: 10/02/2017

Aceito em: 04/05/2017

Resumo

As reflexões são fruto da observação de atividades de pesquisa realizadas pelo Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos, NUGLAN, do Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Amazonas – Campus São Gabriel da Cachoeira, IFAM CGSC, entre os anos de 2011 e 2013. Através dos relatos obtidos durante a experiência em campo procuramos compreender a concepção de educação oferecida pelos padres Salesianos no Alto Rio Negro às inúmeras etnias da região e assinalar, além do o impacto sofrido por elas com a chegada de missionários da igreja pentecostal na vida das comunidades por conta da demonização de suas tradições. Precisamos perceber as implicações da educação oferecida pelos padres da ordem e o efeito da presença evangélica nas comunidades indígenas.

Palavras chave: Religião. Cultura e educação no Alto Rio Negro.

Educação e identidade nacional: a Língua Portuguesa entre os povos Indígenas

Considerando-se que o foco principal da Ordem Salesiana no Alto Rio Negro é a educação, cabem, aqui, algumas reflexões: Educação Liberta? Qualquer tipo de educação pode libertar? Quem tem acesso a essa educação que proporciona condições de sermos seres reflexivos capazes de decidir por nós mesmos nossos destinos? Fomos “treinados” a acreditar que a resposta à primeira pergunta seria um sonoro sim. Sim a educação liberta, entretanto a segunda pergunta nos traz à mente imagens de modelos de educação que foram adotados no passado e que certamente não contribuíam para o crescimento do indivíduo como membro consciente da sociedade.

Nem todos os membros que fazem parte da sociedade envolvente ou colonizadora têm acesso a uma educação libertadora e isso se dá por fatores históricos e culturais que procuram justificar a ausência desses indivíduos no processo educacional. Nas palavras de

Darcy Ribeiro (2010): “[...] surgimos da confluência, do entrechoque e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos...” (RIBEIRO, 2010)

A grande massa resultante dessa confluência durante muito tempo ficou marcada como a causa do nosso atraso e a “distância evolutiva” existente entre nós e os europeus. Os primeiros teóricos estudiosos da formação da sociedade brasileira como Oliveira Vianna e Nina Rodrigues defendiam que a mestiçagem causou nosso atraso e que o branqueamento da sociedade brasileira seria a solução para nossa chegada ao patamar de civilizados. Uma onda migratória de europeus foi estimulada pelos governos do início da República. Alemães, Poloneses, Italianos chegam ao Brasil a fim de trazer o progresso tão esperado que os mulatos não foram capazes de tornar viável.

Nesse cenário, Gilberto Freyre influenciado por sua experiência nos Estados Unidos com o antropólogo Franz Boas, inova a teoria de formação do povo brasileiro afirmando que exatamente aquilo que os teóricos que o antecederam pregavam como ponto fraco em nossa formação, nossa mestiçagem, seria na verdade o que nos torna tão singulares. Sua obra mais editada foi *Casa Grande & Senzala* sendo criticada por muitos e igualmente admirada por outros tantos. Segundo COSTA (2011)

A identidade nacional brasileira, também foi influenciada pelo conceito de democracia racial, difundida no cenário mundial a partir da obra *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933), cujo tema girava em torno da vida social no Brasil, em meados do século XIX. Seu livro pregava a ideologia da harmonia nas relações entre brancos, negros e índios.

Em todo território brasileiro os efeitos dessa visão de patriotismo e nacionalismo pregada pelo governo teve seus efeitos. A tão esperada imigração europeia que, teoricamente, impulsionaria nosso crescimento torna-se um inconveniente e um possível perigo a nossa soberania.

Na Amazônia o indivíduo a ser abrasileirado era o indígena, pois mesmo sendo natural dessa terra não era visto como brasileiro em virtude da grande diversidade étnica e linguística existente entre eles. Fomos educados para acreditar que a Amazônia possui um grande vazio demográfico com áreas imensas desabitadas. Contudo, através de uma visão mais reflexiva é possível observarmos que, na verdade o que ocorria era que as autoridades ao dizerem que havia um vazio demográfico a ser preenchido com colonos de outras regiões (brancos) sinalizavam que para elas os índios que ali residiam há gerações não contabilizavam como

gente e sim como seres incapazes de zelar por nossas fronteiras e nossas riquezas. Em outras palavras: não havia gente morando lá, havia índios. No Norte do país o Estado Brasileiro não se fazia presente e através das ações da Ordem Salesiana foi possível levar o conceito de brasilidade, cidadania, e assegurar, dessa forma, nossas fronteiras territoriais. Ao se tornar bom cristão e bom cidadão, o indígena garantia ao Estado a soberania sobre o território.

Parte integrante da identidade de um povo, a língua é um marcador importante que auxilia na delimitação das fronteiras étnicas, como afirma Weber no livro *Economia e Sociedade*, no capítulo intitulado *As relações comunitárias étnicas*, pois essas pessoas guardam lembranças ancestrais que articulam o passado com o presente a fim de manter a unicidade do grupo. Manter essa conexão não foi fácil para os estrangeiros que imigraram para o Brasil a partir da década de 30, contudo, para os indígenas que em virtude da visão colonial sofreram com discriminação e abusos, a mão do Estado Colonial e depois do Estado Brasileiro apertou mais e mais forte suas gargantas tentando descaracterizá-los e torná-los apenas brasileiros. Os povos indígenas, não obstante as formulações arqueológicas sobre a ocupação do território, podem ser considerados autóctones.

A imposição de um Português padrão idealizado por uma elite branca que padronizou a variante falada por ela como sendo a certa, tornando marginal um sem número de indivíduos que não dominam o idioma, independentemente de serem germânicos, índios e negros ou apenas pessoas pobres da periferia das grandes cidades. Se você não domina a forma escrita ou falada do chamado Português padrão. Todos esses agentes sofriam e ainda sofrem devido ao o que Marcos Bagno chama de preconceito linguístico. O preconceito linguístico a que se refere o autor é alimentado por mitos acerca da língua portuguesa que perenizam o mesmo (BAGNO, 2007). Nas palavras de Marcus Maia esse preconceito é responsável pelo desprestígio dessas línguas e por seu desaparecimento.

O preconceito de que os indígenas brasileiros são alvos por parte de muitos brasileiros não indígenas é, sem dúvida, um dos fatores responsáveis pelo desprestígio, enfraquecimento e desaparecimento de muitas línguas indígenas no Brasil. (MAIA, 2008)

Guiados pela ideia da superioridade linguística da língua portuguesa e com o objetivo de civilizar os índios, os salesianos procuraram trazer os povos do Alto Rio Negro para junto da sociedade nacional através de uma educação cristã que renegou os valores tradicionais e procurou formar profissionalmente esses jovens como carpinteiros, pedreiros, pintores, com

relação as jovens eram ensinadas a cozinhar e a costurar. Não era previsto o surgimento de um sujeito agente, capaz de determinar seu próprio destino. Essa empreitada de civilizar o índio que na região do Alto Rio Negro teve início nos idos de 1914 e dura até hoje, provocou mudanças profundas nas estruturas sociais, políticas e étnicas da Região do Alto Rio Negro.

Alto Rio Negro: Região descoberta e redescoberta

Considerada a região mais indígena do Brasil, o Alto Rio Negro compreende Terras Indígenas Demarcadas de forma contínua que somam 11 milhões de hectares, quase 90% da área do município de São Gabriel. Fronteira com a Colômbia e Venezuela, possui 23 povos indígenas, que somam mais de 76% dos habitantes da região do alto Rio Negro (IBGE 2010) distribuídos entre a sede e 732 comunidades que estão à beira dos rios que formam a maior bacia de águas pretas do mundo.

Famílias Linguísticas Do Alto Rio Negro

Família Linguística Tukano Oriental

Os grupos étnico-linguísticos da Família linguística Tukano Oriental ocupam o rio Uaupés, Tiquié, Papuri, Querari, curso alto do Rio Negro (principalmente entre Santa Isabel e a foz do rio Uaupés, inclusive na cidade de São Gabriel da Cachoeira). Curicuriari, Apapóris (e seu afluente Traíra) e Departamentos do Valpés e Guaviari, estas últimas na Colômbia. São as seguintes etnias: Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-tapuya, Miriti-tapua, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yurutí, Barasana, Taiwano. (mapa-livro, 1988, p. 31).

Família Linguística Aruak

Os grupos étnico-linguísticos da Família linguística Aruak ocupam o rio Içana, Ayari, Cuyari, Xié, curso alto do rio Negro (a montante da cidade de Santa Isabel, sobretudo acima da foz do Uaupés), médio e alto curso do rio Uaupés (entre Ipanoré e Periquito), departamento de Guainia (Colômbia) e no Estado Amazonas (Venezuela) São as etnias seguintes: Baré, Baniwa, Werekena, Tariano, Kuripaco (mapa-livro, 1988, p. 31).

Família Linguística Maku (Nadahup)

Os grupos étnico-linguístico da Família Maku (Nadahup) ocupam a região entre Tiquié, Uaupés e Papuri, afluentes da margem direita do rio Tiquié (principalmente os grandes igarapés Castanha, Cunuri e Ira), Apapóris e Traíra, nas proximidades da cidade de São Gabriel da Cahoeira (do outro lado do rio) até a foz do rio Curicuriari e Marié, Uneiuxi e no Paraná Boá-Boá (médio Japurá), Teá e Departamento do Valpés e Guaviari sendo parte formadas pelas etnias dâw, hupda, yhupdeh, nadöb, kakwa, nukak (Colômbia) (mapa-livro, 1988, p. 31).

Família Linguística Yanomami

Os falantes da família Yanomami ocupam a região das bacias dos rios Padauri, Marauíá, Inambu e Cauaburi. O grupo yanomami assim se divide: Yanomami, Yanam, Yanomam, Sanuma (MAPA-LIVRO, 1988, p. 31.).

Mitologia e Religião no Alto Rio Negro

Assim contavam os ancestrais, em torno do fogo, a história de como se deu a criação do homem.

Antigamente não existiam os seres humanos, nem a terra, mas já existia um ser que os indígenas consideravam como um Ser Supremo. O nome dele era *Umukohó Yêhku*. Ele foi o responsável pela criação da Ye'pá Mahsô, que, por sua vez, tem a missão de criar o mundo e os seres humanos. Entretanto, ela criou apenas o mundo. Quando criou a Terra, ele viu que seria bom criar alguém que a habitasse; sendo assim, criou dois seres que auxiliariam na criação da humanidade, i.e., são eles *Umukohó Mashu* (ancestral dos Desana) e *Ye'pa Mahsu* (ancestral dos Tukano). Eles auxiliaram na criação dos demais seres e da terra. Para isso tiveram a ajuda de *Pa'muri-Yuhkusu* (Canoa da transformação), que na verdade era uma cobra grande. Após criados, os homens ficaram em um lugar místico. O nome desses humanos recém criados é *Pa'muri-mahsã*, que quer dizer "gente da transformação".

Após todos os humanos terem embarcado, a viagem começou. A embarcação seguiu do Leste para o Oeste. No caminho iam descendo seres encantados que executavam tarefas e iam ficavam pelo caminho. Quem conduziu a viagem foi *Umukohó Mashu* e *Ye'pa Mahsu*. Todas as tarefas executadas por eles foram muito importantes, pois ajudaram no desenvolvimento físico e espiritual do homem que estava por nascer. Os homens ainda não tinham nascido fisicamente, pois estavam dentro da Cobra-Canoa esperando o momento de saírem.

Depois de muito tempo de viagem eles chegam até um lugar chamado Pam̃ri pe'e, no rio Uaupés, onde os humanos tiveram sua transformação final, tornando-se humanos de fato, como os conhecemos hoje. A partir daí os humanos passaram a desembarcar em um único lugar: esses eram os ancestrais das tribos. Cada ancestral recebeu um lugar onde poderia aperfeiçoar tudo o que aprenderam durante a viagem e assim deixar uma herança para as gerações que viriam. A viagem continua pelos afluentes do Uaupés e rio Tiquié, cruzando todo o continente sul americano e entregando todos os povos indígenas da região nas suas moradas tradicionais. Chega ao fim a viagem do Barco da transformação e dos Pa'miri-mahsã, gente da transformação. Após cumprida a missão, os seres sagrados e a Canoa da Transformação sobem para o céu.

(Prof. Joscival Vasconcelos Reis - Etnia Tukano – autodenominada Ye'pa-mahsã)¹

(Yanomami Peripö Yei - "Os Yanomami são filhos do sangue da lua")

No começo Periporiwë era o criador de tudo. Mas ele sofre transformação e vira um monstro. O povo que vivia com Periporiwë começa a ser assassinado e ninguém sabe quem é o assassino. Um menino é morto e quando seu pai o encontra sem vida, o crema. O povo, triste, deixa o lugar. Suhirina quer descobrir quem é o assassino e se esconde para surpreendê-lo e descobrir quem está matando o povo. Com o nascer do dia aparece Periporiwë no lugar onde o menino foi cremado. Periporiwë assume que está matando seu próprio povo.

Suhirina ouve e admirado com aquilo vai chamar o povo para matar Periporiwë. O povo de tristeza não quis voltar. Uhutimãrîwë foi o único a responder ao chamado de Suhirina para caçar Periporiwë. Uhutimãrîwë não teve coragem de enfrentar Periporiwë. Suhirina ordena que Uhutimãrîwë ataque, mas esse falha (Panema). Periporiwë estava fugindo devagar para sua casa no céu. Suhirina (Marupiara) com uma única flecha atinge o coração do monstro. Periporiwë grita: PERIPORI! Quando ele grita seu sangue cai no chão e dele surgem pessoas que gritavam e lutavam. Nessa confusão, Suhirina e Uhutimãrîwë morrem. Do sangue derramado nasce o povo Yanomami. O Povo Yanomami é filho do sangue de Periporiwë (a Lua).

(Sarney Barbosa Góes – Estudante da Licenciatura Intercultural em Física da etnia Yanomami; Etnia Yanomami clã Kapuriweteri)²

A literatura ocidental tem suas origens nos mitos gregos de Ilíada e Odisseia, entretanto, esses mitos refletem um paradigma ocidental, um paradigma eurocêntrico¹ e são vistos pela ciência de forma diferente dos mitos criacionais indígenas. O debate a respeito das questões étnicas obrigatoriamente passa pela observância das particularidades culturais

¹ Docente de língua Portuguesa do IFAM – Campus São Gabriel da Cachoeira. Membro do Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos IFAM/CSGC. Indígena da etnia Tukano.

² Acadêmico do Curso de Licenciatura Intercultural em Física – IFAM/CSGC. Membro da etnia Yanomami.

das etnias abordadas. Para tanto iniciamos com as observações e leituras realizadas sobre o passado histórico da Amazônia para podermos compreender quem são os povos dos quais estamos falando.

Os arqueólogos quando retomam as hipóteses que analisam a origem do homem americano, dão prioridades àquela de que o ameríndio, não sendo autóctone, teria vindo para a América, através do estreito de Behring, migração essa feita por grupos asiáticos, a partir da Sibéria, quando o nível do mar baixou e criou uma ponte terrestre. O resultado de tais migrações deu origem a uma enorme diversidade de culturas e diferentes formas de organização, desde as mais complexas, como as civilizações dos Maias, Incas e Astecas [...] até aquelas culturas sem Estado organizado, como as que habitavam o território brasileiro. (FREIRE *et al.*, 2008, p. p. 13).

Com o início do processo colonizador na região Amazônica o contato entre o colono europeu e o nativo fez com que as instituições milenares existentes nas sociedades tribais locais ruíssem. Introduziram-se longas jornadas de trabalho e diferentes papéis na sociedade que antes não existiam. Servos e senhores; donos de terra e desterrados; empregados explorados. Há também aqueles que abraçaram a fé cristã tornando-se membros ativos da igreja, animadores de atividades, catequistas, padres e freiras. Subverteram-se e demonizaram-se crenças locais, rotas de comércio foram extintas e as relações étnicas existentes foram redefinidas. Economicamente, povos que eram tradicionalmente agricultores passaram a ser coletores. (FREIRE *et al.*, 2008)

Do ponto de vista do colonizador houve o povoamento da região, para as populações nativas, entretanto, o ocorrido foi um verdadeiro desastre. Segundo FREIRE *et al.* (2008), o cônego Manoel Teixeira, vigário de Belém, no leito de morte, deixou uma declaração a esse respeito, datada e juramentada de 5 de janeiro de 1654 e com o seguinte teor:

No espaço de 32 annos que á, que se começou conquistar este Estado (do Maranhão e Grão-Pará) são extintos a trabalho e a ferro, secundo a conta dos que o ouvirão, mais de 2.000.000 (dous milhões) de índios de mais de quatrocentas aldeãs, ou para melhor dizer, cidades muito populosas. (Cônego Manoel 5 de janeiro de 1654. In: FREIRE *et al.*, 2008, p. 20).

Nas palavras de Joseph Campbell “o material do mito é o material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente[...]” (CAMPBELL, 2015, p.7), sendo assim parte integrante da existência humana e das sociedades que dela se valem. Por vários séculos os indígenas da

Região o Alto Rio Negro criaram e mantiveram seus mitos nas vivências cotidianas. Isso tudo muda com a chegada de novos atores, sejam eles os conquistadores ou ordens religiosas que impuseram seus costumes, língua e religião.

Os Salesianos: quem são e de onde vieram?

Nós, salesianos, cumprindo a ordem do santo fundador, S. João Bosco, procuramos atrair a nós a juventude, colocando-a nos internatos, com escolas, oficinas e trabalhos agrícolas. Verificamos, pela experiência, que esse é, ainda, o melhor sistema para conduzir também os adultos à civilização e à luz do evangelho. (GIACONNE, 1949, p. 3 apud CAMARGO; ALBUQUERQUE, 2002)

No início do século XX homens e mulheres impregnados de fervor religiosos e intencionando fazer a obra de Deus, se dirigiram ao Alto Rio Negro a fim de levar o Evangelho, a “civilização” e tornar os índios da região bons cidadãos e bons cristãos. Nosso artigo procura refletir sobre os efeitos que a presença salesiana teve na população da região bem como sobre o impacto posterior gerado pela presença de nova leva missionária na região, advinda da vertente evangélica pentecostal dentro do sistema educacional formal e da educação tradicional indígena.

Fundada por D. João Bosco no ano de 1869 em Turim na Itália, a Pia Sociedade de São Francisco de Sales ou Congregação Salesiana teve o objetivo original de resgatar das ruas os jovens e crianças que vieram do interior do país com suas famílias por força do êxodo rural e foram compelidos a passar fome. Vítimas da industrialização e do capitalismo no final do século XIX esses jovens encontram, entre os salesianos, a oportunidade de abrigo, educação e formação profissional, sendo dessa forma integrados à sociedade. O foco principal da Ordem era a educação (SMILJANIC, 2002).

No Brasil, a ação salesiana junto às etnias indígenas tem início no final do século XIX, no Mato Grosso, onde a ordem funda uma missão para se instalar junto aos Bororo. Em 1915 D. Balzola, que dirigia a missão, é mandado para São Gabriel da Cachoeira – AM a fim de estabelecer as primeiras missões na região do Alto Rio Negro. O intercâmbio missionário era intenso e uma vasta literatura foi produzida por eles (SMILJANIC, 2002).

A vila de Mariuá, hoje Barcelos, foi a capital da província do Rio Negro e sediou um posto de triagem onde o Padre Jesuíta Avogardi “inventariava” os indígenas e os encaminhava para seus destinos (WRIGHT, 2008).

Em busca de escravos para a exploração de drogas do sertão, colonizadores intensificaram suas incursões pelo Médio Rio Negro no século XVII, quando, então, as populações do Alto Rio Negro começaram a conhecer objetos da cultura européia (facas, machados, etc.), principalmente por meio de comércio interétnico. Após a dizimação de etnias do Médio Rio Negro e, posteriormente, com a derrota da resistência dos índios Manáo nessa região, as agências de contato chegam ao Alto Rio Negro conduzindo processos de escravatura, violentas incursões militares e catequese realizada por distintas congregações católicas. Registra-se um hiato da presença missionária na região entre 1887 e 1914, quando chegaram os missionários salesianos que permanecem até a atualidade. Especificamente em Iauaretê, estes se instalaram no ano de 1929 (RAMIREZ, 1997 apud TOLEDO; GIATTI; PELICIONI, 2008).

A presença religiosa foi uma constante na região a partir do século XX, quando chegam os primeiros salesianos. Após a sua vinda muito mudou na vida e na rotina das pessoas da região. Suas línguas e identidades étnicas que já nos tempos dos colonizadores portugueses eram vistas como coisas bárbaras e inferiores, nesse momento sofrem um processo de demonização. Lideranças tradicionais, como os pajés, bayá, perdem seu prestígio e o respeito das aldeias que são chamadas, agora, de comunidades. Há o recrutamento dos jovens indiozinhos para serem educados pelos padres dentro da missão. Essa educação era vista pelos pais como a chance de seus filhos tornarem-se “iguais aos salesianos”. Os resultados dessa educação são sentidos até os dias de hoje.

A Amazônia por ocasião da chegada dos salesianos é um quadro caótico de decadência econômica. O ciclo da borracha perdia seu brilho. Nos rios, regatões exploravam as populações indígenas com preços absurdos e forçando os homens a irem trabalhar nos piaçabais (REZENDE, 2011). Nesse contexto de redefinição social, cultural e econômica da Amazônia os salesianos se instalam na região e durante quase um século as missões do Alto Rio Negro levaram evangelização, educação e saúde às/aos povos indígenas. A chegada da “civilização”, contudo, tinha um preço.

Olhar, ouvir e escrever: desafios na compreensão da Educação Salesiana na Região do Alto Rio Negro

Retomamos a relevância do uso da etnografia e da observação como instrumentos de auxílio para a compreensão e documentação desse universo. Roberto Cardoso de Oliveira em “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever” enfatiza a relevância das três ações no trabalho de campo a fim de que informações coletadas/produzidas pelo pesquisador possam trazer uma maior compressão para a realidade estudada (OLIVEIRA, 2000).

[...]O olhar: Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo - ou no campo - esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo.[...]O ouvir: Se, aparentemente, a entrevista tende a ser encarada como algo sem maiores dificuldades, salvo, naturalmente, a limitação linguística - isto é, o fraco domínio do idioma nativo pelo etnólogo -, ela torna-se muito mais complexa quando consideramos que a maior dificuldade está na diferença entre "idiomas culturais", a saber, entre o mundo do pesquisador e o do nativo, esse mundo estranho no qual desejamos penetrar[...] O escrever: e, seguramente, no ato de escrever, portanto na configuração final do produto desse trabalho, que a questão do conhecimento torna-se tanto ou mais crítica [...] (OLIVEIRA, 2000, p. 19-24).

Neste sentido, no final do ano de 2012 e graças à divulgação do Projeto de Plantas Medicinais, a equipe do NUGLAN (Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos do IFAM/CSGC) fez uma visita de campo à Região do Waupés para apresentar o projeto às comunidades reunidas em Assembleia, na comunidade Loiro, próximo a Iauaretê. Na ocasião foi possível colher diversos relatos a respeito de como se deu a implantação das missões salesianas na região em questão.

No trajeto, passamos por diversos sítios arqueológicos e foi possível acompanhar a evolução da viagem da Cobra-canoa (mito criacional dos povos tukano) até a chegada no Alto Waupés. Serra da panela é um dos lugares míticos onde os deuses Tukano travaram lutas históricas contra seres encantados que pretendiam exterminar a humanidade, e foi visitado no caminho pelo rio Waupés até Loiro. Vale aqui lembrar rapidamente o mito de criação dos povos Tukano para que fique clara a relevância do mesmo na cultura local.

Os membros da família linguística Tukano oriental afirmam ter um passado em comum. Sua origem mítica está ligada ao Mito da Cobra-Canoa ou Canoa da Transformação. Segundo essas etnias, seus avós míticos foram trazidos do mundo espiritual para esse mundo que hoje habitamos no ventre de uma grande cobra que começou sua jornada no Lago do Leite (onde hoje está localizada a Baía da Guanabara, na região Sudeste) e foi subindo pelo litoral. Toda vez que ela saía do rio subterrâneo, por onde estava transitando, para respirar, deixava um pedaço da humanidade. Assim foi até a sua chegada à região do Waupés, na Cachoeira de Ipanoré, onde o restante da humanidade "desembarcou", dando origem aos povos que lá vivem. A hierarquia e a aplicação de critérios de aliança e arranjos sociais originaram-se da relação que essas etnias desenvolveram em virtude de sua origem mitológica.

De certa forma a Cobra-Canoa que as “gestou” foi responsável pela configuração das relações étnicas da região. As demais famílias linguísticas e as respectivas etnias que compõem o sistema interétnico embora tenham também uma origem mítica não são considerados “parentes” pelos povos Tukano por não terem sido abrigadas pela Cobra. De forma extremamente resumida esse é o mito de criação desta etnia. Quando as estruturas étnicas talhadas no decorrer de várias gerações são colocadas à prova pela presença salesiana, nós vemos a mudança, sob diversas formas, das relações que antes eram regidas por regras deixadas pelos “legisladores”, pelos avós da humanidade, como as regras de casamento interétnico e a reverência aos valores ancestrais. A herança da Cobra-Canoa vai sendo, pouco a pouco, deixada de lado.

Retomemos o relato etnográfico sobre a visita à Região do Rio Waupés por volta das 6 da tarde do primeiro dia, quando a luz natural já começava a ficar esmaecida e percebemos uma claridade, ao longe. “Não há cidades nessa região. Que claridade é essa?”. Depois de uma curva no rio se delineou, do meu lado esquerdo, o que parecia ser uma pequena cidade.

Taracua foi a primeira missão salesiana instalada no rio Waupés. Com uma grande igreja do mesmo porte que a da Matriz em São Gabriel da Cachoeira, um hospital e uma escola, grandes construções erguidas no meio da floresta Amazônica que nos impressionaram e intrigaram “Como trouxeram os tijolos pra cá? Quem levantou essas construções tão grandiosas? Havia a necessidade de trazer muitos trabalhadores para construir essas estruturas”.

Passada a surpresa inicial nos instalamos no centro comunitário e fomos para o rio tomar um banho, para depois comermos. Era uma noite de lua e certamente não havia a necessidade das luzes artificiais. Já no alojamento com companheiros da região conversamos longamente a respeito de como foram construídas aquelas estruturas. O que contaram foi que quando os padres chegaram a primeira coisa que fizeram foi convencer as famílias da necessidade de dar educação de branco para seus filhos.

Os meninos entre 5 e 14 anos ficariam em sistema de internato. A Pedagogia Preventiva calcada no tripé Razão, Religião e Amabilidade vem/é considerada como fator de formação desses jovens e de transformação da sociedade. Para construir aquelas estruturas os padres deram treinamento a um grupo de trabalhadores, entretanto, a obra não teria sido

possível sem a igual colaboração dos alunos da missão que também trabalharam em sua construção.

Os relatos contam que nem sempre os pais e as crianças saíam voluntariamente de perto de suas famílias, sendo, nos casos de resistência, levados, sob protestos, para a missão. Dentro da missão os evangelizadores cuidavam para que os jovens aprendessem Português, Matemática, uma profissão e se tornassem bons cristãos e bons cidadãos, para o que era necessário um corte abrupto com seu passado mítico. De agora em diante/Doravante era proibido falar na língua materna, estando/ficando o transgressor sujeito às punições mais diversas, chegando até ser usado o castigo físico. Na década de 1970, contam os relatos, além do português era permitido falar tukano na missão de Pari-Cachoeira.

Saímos no dia seguinte às 6 da manhã em direção a Ipanoré, onde deveríamos descer da voadeira e fazer uma parte do trajeto de caminhão, em virtude da grande cachoeira localizada no lugar. Segundo o mito da Cobra-canoa foi em Ipanoré que ela saiu do rio subterrâneo, emergiu e deu origem à humanidade, no Waupés. No período de seca é possível, inclusive, vermos o buraco de onde ela saiu: uma cratera muito profunda e muito larga na pedra. Enquanto esperávamos nossa carona de caminhão, continuamos nossa conversa. Existiu ali onde estávamos uma grande Casa do Conhecimento. Era uma das maiores da região e abrigava muitas pessoas em dias de festa, servindo para vários rituais. Em um dia desses chegaram os missionários salesianos. Ao descerem da canoa os evangelizadores deram ordem para que queimassem a grande casa que, na visão cristã, abrigava práticas pagãs e profanas. A reação das pessoas foi de espanto e desolação com a destruição da Casa onde eram guardadas as memórias de seus ancestrais. Os coxos usados para fabricação do caxiri foram jogados no rio e, de forma melancólica, os povos da região viram arder a última grande Casa do Conhecimento.

Chegamos a Loiro por volta das 16 horas do segundo dia. Alguns de nós resolvemos descansar enquanto outros foram visitar Iauaretê, sede do distrito que fica a cerca de 30 minutos de voadeira da comunidade de Loiro. Com uma estrutura que rivaliza facilmente com a sede do município, Iauaretê possui comércio e um Pelotão Especial de Fronteira do Exército Brasileiro (PEF). Ao longe vemos a grande igreja erguendo-se na parte mais alta do lugar e, ao seu lado, o majestoso Colégio São Miguel. Absolutamente fantástico, construído no meio da floresta amazônica com os mesmos recursos que as construções de Taracúá, mão-de-obra treinada pelos padres e presença de alunos internos. Na capela, que fica ao lado

da escola, encontra-se uma cruz que os indígenas entregaram aos salesianos quando esses lá chegaram; provavelmente, ela pertencia à Ordem dos Jesuítas que marcou sua presença no outro lado da fronteira. Bem próximo ao Colégio temos o rio Papuri, que faz fronteira natural com a Colômbia. Dali dá para ver a famosa Cachoeira da Onça. Descendo próximo ao porto, encontramos formações rochosas de diversos tamanhos, todas com marcações e desenhos muito antigos. Foi ali que o primeiro “cunhado” Tariano apareceu pedindo socorro, pois estava flechado e foi levado ao outro lado do rio pelo cacique Tukano, que o acolheu e, mais tarde, o recebeu por genro. Com o tempo esse agora “parente” trouxe a família para ali morar e é por isso que os Tariano, apesar de falantes do Aruwak, falam Tukano também.

Durante nossa visita conversamos com alguns membros da etnia Arapaçu, que nos relataram não falar a sua língua materna há muito tempo. De acordo com o relato, houve uma grande guerra -- muito antes da chegada dos brancos, num tempo que eles não conseguem precisar -- envolvendo essa etnia, guerra que causou muitas mortes e cujas crianças sobreviventes foram adotadas nas comunidades Tukano, na condição de “irmãos-menores”.

Em conversa com os comunitários foi possível levantar dados importantes a respeito da vida na região e das necessidades básicas. A área em questão possui 04 etnias falantes de Tukano: Tukano, Tariano, Waik'hana (Pira-tapuia) e Arapaço. As comunidades, em sua maioria, não possuem energia elétrica e quando a tem é por meio de um pequeno gerador. Não há fossas sépticas nem água encanada, poucas possuem AIS (Agente Indígena de Saúde) e nenhuma recebe com regularidade a visita de dentista, bem como médicos especialistas. Entretanto, quando perguntados sobre suas prioridades mais urgentes a grande maioria demonstrou preocupação com a educação.

Poucos recursos, poucas salas, quase nenhum apoio, ausência de um PPP (Projeto Político Pedagógico) dificultam as atividades dos docentes que não podem oferecer um trabalho mais eficiente em virtude dessa carência. São Gabriel da Cachoeira faz parte do Território Etnoeducacional do Rio Negro e vem procurando melhorar a educação escolar indígena na região, que, contudo, se defronta com obstáculos os mais diversos. A valorização e revitalização de conhecimentos tradicionais se tornam difíceis tendo em vista o desconhecimento e despreparo das novas gerações para lidar com os mesmos, pois a marca da educação salesiana ainda está presente nas escolas da região, seja em sua estrutura administrativa, seja em sua filosofia educacional.

No âmbito educacional, as escolas da região ainda seguem os padrões estabelecidos pelos salesianos, formando “bons cidadãos”. Por longo tempo a formação recebida não dava condições de o indivíduo questionar ou opinar, contudo, quando a igreja faz a opção pelos pobres, na década de 1960, há uma reformulação na catequese e a geração que irá lutar pelos direitos indígenas -- terra, saúde e demarcação -- é formada nesse contexto.

A Presença Evangélica: O Efeito Sophie Müller

A ação do SPI, aqui, assim como em muitas áreas isoladas, torna-se quase ilusória, devido de um lado à falta de fundos e, por outro, à falta de pessoal sensível. [...] Quando muito, o delegado, monopolizando a exploração dos índios, pelo menos evita que sejam explorados por todos. Com esses escândalos e dilemas absurdos, o SPI é obrigado a contar com ... a falta de recursos e pessoal competente. (Nimuendaju, 1950, p. 127 apud WRIGHT, 2005).

O fenômeno evangélico entre os indígenas da Região do Alto Rio Negro deve ser visto como algo resultante de um contexto de exploração, cujo dominador branco impõe sua presença, obrigando os nativos a trabalhar de forma compulsória em suas grandes extensões de terra, além da exploração promovida pelo endividamento das comunidades junto aos comerciantes. A forma como o evangelho surge na vida dessas populações se contrapõe ao que até então vinha sendo feito pela Igreja Católica e pelo Estado Brasileiro.

Para entendermos os fatos é necessário lembrarmos o passado histórico da região, nos deteremos na Região do Rio Içana, onde teve início esse movimento que, rapidamente, se espalhou pelo rio Xié. A exploração da borracha e da balata, realizada de forma brutal por comerciantes colombianos e venezuelanos levou à morte e fuga de inúmeros indígenas do Içana, nas primeiras décadas do século XX. O panorama no Waupés era um pouco diferente, conforme podemos observar das palavras de WRIGHT (2005).

Das duas organizações missionárias presentes na região nessa época - os monfortianos no alto Papuri, desde 1915, e os salesianos no Uaupés (Jauareté e Taraqua) desde 1914 - a primeira parece ter tido efeito pouco duradouro em controlar o tráfico de trabalhadores, educar ou converter os índios, e foi até acusada por um agente do SPI como “simplesmente comerciantes da borracha (WRIGHT, 2005, p. 215)

Por outro lado, os Salesianos eram considerados, pelos agentes no Waupés, como o modelo de assistência que a população indígena precisava. De acordo com um agente que escreveu em 1932, “todos estariam perdidos se não fossem os salesianos que continuam seu

trabalho maravilhoso" (*Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Rio Negro, 1932*), acrescentando que a solução para os problemas da área permanecia na proteção do incontrolável tráfico de trabalhadores através das escolas, desenvolvimento agrícola, artes e estabelecimentos educacionais (ibid.) que os Salesianos ofereciam (para uma visão comparativa e mais crítica, ver Nimuendaju, 1950)". Para os indígenas do Içana, entretanto, a configuração era outra: a presença salesiana e do Serviço de Proteção ao Índio até a década de 1940 na região era praticamente nenhuma o que favoreceu a exploração brutal destes povos por parte dos produtores de borracha colombianos.

Nimuendaju e o Marechal Boanerges Lopes de Sousa (que pesquisou a região um ano depois de Nimuendaju) mencionam dois: Natividade Rivas, que freqüentemente levava Baniwa para trabalharem balata no Rio Papunaua, na Colômbia, e era conhecido por sua exploração na venda de mercadorias; e Antônio Maia, instalado em Yutica, no alto Uaupés, conhecido por seu mau trato dos índios e que foi morto, pelos próprios índios, em 1927. Valentim Garrido assumiu o papel auto-nomeado de seu pai como "Delegado dos índios do Içana", designando chefes locais para organizarem o trabalho, até a chegada do SPI no final da década de 40. (WRIGHT, 2005, p. 210).

Sarampo e doenças de pele que eram inexistentes entre os Baniwa antes de sua inserção compulsória na extração de borracha, tornam-se lugar comum entre os indígenas. O resultado efetivo do extrativismo sobre os Baniwa durante as três primeiras décadas do século XX resultou na fuga de comunidades inteiras para longe do raio de ação desses extratores de borracha. O declínio da produção da borracha na região resultou em mais mortes e desespero. Populações inteiras foram dizimadas do lado venezuelano, enquanto no lado brasileiro o controle era exercido com mão de ferro pelo comerciante Garrido até a sua morte em 1921 (WRIGHT, 2005).

O regime de extração da balata era fundamentado na violência e agressão mútua. Atrocidades cometidas contra os indígenas eram vingadas com o assassinato de comerciantes. As famílias -- os Garrido e os Manduca -- que dominavam o comércio batiam-se pelo domínio da região (WRIGHT, 2005). Sem dúvida, a presença do elemento branco, tanto comerciantes quanto representantes do Estado brasileiro ou da Igreja, foi nesse momento extremamente destrutiva em virtude da forma como foram conduzidas essas relações.

A Segunda Guerra Mundial traz de volta o interesse do mundo pela borracha amazônica e, novamente, parte da população local é levada a trabalhar para eles. Mais uma

vez há um tráfico intenso e ilegal dos Baniwa para território colombiano, endossada pelo SPI. O êxodo da população local por força da crueldade das famílias Garrido e Manduca, que exploravam a balata e a borracha, ainda hoje é lembrado pelos mais velhos. Os agentes do Estado brasileiro servem, nesse momento, de agenciadores da mão de obra para os que ficaram na região, e a ausência da Igreja Católica no Içana, até aquele momento, colabora para tal fato.

Nesse contexto surge Sophie Muller, missionária americana de tendência claramente messiânica que percorreu a Região do Içana a partir da Colômbia. Foi uma das responsáveis por traduzir o Evangelho para a língua baniwa. A mensagem pregada por ela seria um contraponto à situação dos indígenas da região. Seus discípulos, cada vez mais numerosos, transmitiram sua doutrina pela região, o que chamou a atenção das autoridades de São Gabriel. Os salesianos assim descrevem essa invasão protestante:

Empenhados com a nova missão salesiana de (S. Isabel) iniciada em 1942 para neutralizar a propaganda dos Batistas do Colégio de Jucaby, perto de Uaupés [São Gabriel], os Salesianos conseguiram, com a graça de Deus e com o visível auxílio da Mãe Celeste, quase plena vitória. Neste Interim de mais de 6 anos, os protestantes trabalhavam clandestinamente, penetrando pelas fronteiras de Colombia e Venezuela ao Brasil, minando todo o território do rio Içana e seus afluentes com o veneno da heresia... (*Crônica da Nova Missão Salesiana, de Assunção, Rio Içana, Fundada aos 8 de Fevereiro de 1951*. Arquivos Salesianos, Missão Assunção, Rio Içana, Prelazia do Rio Negro; doravante, *Diários Salesianos*)" (WRIGHT, 2005, p.223).

Os salesianos encontravam-se empenhados em estabelecer a missão de Santa Isabel do Rio Negro no período em que ocorreram esses fatos o que, em parte, explica sua ausência na região. Após o sucesso de Sophie Muller é que finalmente a Igreja Católica se instala no Içana, em 1951.

A presença da New Tribes Mission representava para o Estado brasileiro uma grande ameaça, pois comprometia a segurança de nossa fronteira. O delegado do S.P.I no Içana, Ataíde Cardoso, registrou várias queixas formais sobre a forma de evangelização da missionária. Uma delas é que a mesma gerava conflitos dentro das comunidades quando parentes se recusavam a aceitar a fé protestante. A segunda queixa, tida como a mais grave pelo órgão, é o não reconhecimento da autoridade do Estado brasileiro na região. A luta travada pelas almas dos índios Baniwa no rio Içana, iniciada nos anos 1950, tem grande repercussão no meio militar, pois os protestantes eram acusados de insurgência e desobediência. No ano de 1961 os militares de Cucuy expulsam Henry Loewem, um dos

pastores responsáveis pela guerra de propaganda contra a Igreja Católica e o Estado brasileiro (WRIGHT, 2005). A presença de Sophie e seus seguidores no Içana traz instabilidade à região. O *status quo* foi abalado pelas ideias libertárias e insurgentes pregadas pela missionária, e pelos adeptos do protestantismo que por lá se instalaram.

As concepções educacionais adotadas até então estavam diretamente ligados à educação salesiana ou de influência pentecostal, no último caso proporcionada pelas igrejas protestantes que se instalaram no município. Subitamente, os antepassados tornam-se sombras cada vez mais distantes das lembranças do povo e seus ensinamentos vão se esmaecendo dia-a-dia. Ocorre a demonização dos costumes tradicionais e seu consequente abandono por parte das comunidades que abraçaram a nova fé.

Entre os povos Nadahup (Maku), a fé protestante também foi profícua. As etnias pertencentes ao tronco Nadahup são dāw, nadöb, hupda, yuhupdé, todas oriundas, igualmente, da cobra-canoa (mito criacional dos povos Tukano). Nos deteremos, aqui, no povo dāw, o qual tivemos oportunidade de visitar para apresentar o projeto de plantas medicinais. As etnias do tronco Maku são profundamente estigmatizadas. Dentro da sociedade gabrielense são nomeados, pejorativamente, de kamã, lapiri e [onde] o próprio termo Maku é visto/usado como xingamento. São populações espalhadas pela região do Waupés, onde convivem com as etnias Tukano, mitologicamente, tendo participado da jornada da Cobra-canoa com eles. Porém pesa sobre eles o estigma de bêbados e desleixados.

Os dāw, em determinado período, foram impelidos a ir para a região de Santa Isabel do Rio Negro, para trabalhar na extração de piaçaba, entretanto, acabam se tornando dependentes de álcool e extremamente endividados junto aos regatões. Nos idos dos anos 1990 missionários evangélicos canadenses compram uma área em frente a São Gabriel da Cachoeira e oferecem a mesma aos dāw, que se convertem ao pentecostalismo e abandonam as tradições.

Em nossa visita foi possível observar a dinâmica da comunidade e fazermos apontamentos. A comunidade possui uma escola municipal que está em péssimo estado de conservação. As casas são, em sua maioria, feitas de madeira e sem banheiro, a única exceção sendo a casa dos missionários que, esporadicamente, visitam a localidade. A mesma é ampla, de alvenaria, e com banheiro, como já mencionado. Ali havia uma bomba d'água que estava

inoperante por falta de um fusível que a fizesse funcionar. Outra estrutura bem construída era a igreja, com meia parede de alvenaria e telhado firme.

Ao explicarmos o projeto aos professores da aldeia, colocamos a necessidade de documentar os conhecimentos tradicionais dos antigos pajés. Um dos professores fez a seguinte declaração: “Professora, a gente aqui não precisa mais dessa história de pajé não, nós agora temos Jesus e temos remédios”. Embora nem todos os membros compartilhem dessa visão, já é nítido que a juventude que cresceu longe dos conceitos tradicionais os rejeitam de forma veemente. Em nenhuma das comunidades visitadas a presença da igreja (seja qual for a denominação) garantiu a construção de fossas sépticas ou de escolas adequadas, na verdade, as igrejas mantêm suas estruturas ao lado da pobreza e abandono das comunidades. É sabido que essa responsabilidade pertence ao poder público, porém, é gritante ver uma escola caindo aos pedaços e, ao lado, a casa dos missionários construída em alvenaria.

O processo de contato com a sociedade regional iniciado bem antes da chegada dos missionários salesianos e dos evangélicos está em andamento e não há como saber seu desfecho. O fato é que os povos indígenas da região foram atingidos em seu âmago e suas estruturas sociais, culturais, políticas e econômicas reconfiguradas devido também à presença desses religiosos. Apesar das pressões da sociedade envolvente, que insiste em fazê-los/torná-los “civilizados”, esses povos seguem resistindo corajosamente, e lutam, através de suas representações junto ao Movimento Indígena, pela manutenção de suas terras, sua língua e seus conhecimentos tradicionais

Considerações Finais

As reflexões deste estudo realizadas através da observação etnográfica de atividades de pesquisa realizadas pelo Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos, NUGLAN, do Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Amazonas – Campus São Gabriel da Cachoeira, IFAM CGSC, tiveram como escopo principal a compreensão da concepção de educação oferecida pelos padres Salesianos na Região do Alto Rio Negro. Nesse contexto de redefinição social, cultural e econômica da Amazônia os salesianos se instalam na referida região e durante quase um século as missões levaram evangelização, educação e saúde aos povos indígenas. Contudo, a chegada da “civilização” teve um preço.

A vida das etnias indígenas no Alto Rio Negro organizadas socialmente desde o início dos tempos pelos conhecimentos tradicionais, os quais eram estabelecidos através da mitologia que os ensinou a organizar seu cotidiano, a aproveitar os elementos da natureza e a explorar, de forma respeitosa, os recursos por ela oferecidos. Esses ensinamentos, passados de geração para geração, foram reconfigurados através da necessidade de “integração nacional” apregoada pela nascente República no final do século XIX e ganhando força no governo Vargas, na década de 1930, como já explicitado anteriormente.

Devido a tais impactos, o conhecimento mitológico presente ainda hoje entre os povos indígenas do Alto Rio Negro pouco a pouco foi perdendo força em virtude da pressão sofrida para sua integração à sociedade nacional. Mais especificamente ela é reflexo da educação oferecida pelos padres Salesianos às inúmeras etnias da região. Uma concepção de construção de conhecimento que fez com que as tradições ancestrais de povos milenares fossem colocadas em xeque.

Consideramos relevante afirmar que as concepções educacionais adotadas contemporaneamente sofrem a influência da educação salesiana ou pentecostal, nesse último caso proporcionada pelas igrejas protestantes que se instalaram no município. E como os antepassados se tornassem sombras cada vez mais distantes nas lembranças dos povos e seus ensinamentos se desvanecessem dia-a-dia. Nesse contexto acontece a demonização dos costumes tradicionais e seu consequente abandono por parte das comunidades que abraçaram a nova fé.

Assim, a necessidade de manter-se conectado à sua herança ancestral fará com que as crianças e jovens indígenas reconheçam a relevância das tradições, valorizem a mitologia criacional apesar das influências externas procurarem debelar os esforços da resistência cultural. A luta pela terra e por saúde foram as bandeiras iniciais do movimento indígenas, hoje, além delas, a educação é ponto focal das reivindicações do movimento. Uma educação que seja humanística, entretanto mantenha o valor dos conhecimentos tradicionais, é o desafio para as próximas gerações de líderes.

Esforços vêm sendo empreendidos pelo movimento indígena a fim recuperar suas heranças culturais e manter a identidade étnica dos grupos. Ações junto ao poder público e a cobrança de políticas que atendam aos povos bem como o fortalecimento de associações representativas que buscam soluções na área da saúde, educação e demarcação das terras. Esse grande desafio de lutar por seus direitos, sua língua e suas heranças permanece como

foco central das vidas desses povos. No rastro da Cobra-canoa os indígenas do alto Rio Negro seguem firmes em busca de soluções para os desafios de ser índio na vida moderna na sociedade brasileira.

Referências

- ALBUQUERQUE, Judite. **Captura e resistência: Efeitos do sistema Preventivo de educação Salesiana entre índios do Rio Negro/AM**. In: SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO. 2., 2005, Porto Alegre. **Anais eletrônicos....** Porto Alegre, 2005. Disponível em: <<http://anaisdosead.com.br/2SEAD/SIMPOSIOS/JuditeGoncalvesDeAlbuquerque.pdf>>. Acesso em: 22 mai. 2016
- BAGNO, Marcos. **Preconceito Linguístico: O que é? Como se faz**. Disponível em <<https://escrivencia.files.wordpress.com/2014/03/marcos-bagno-preconceito-lingc3bcc3adstico.pdf>>. Acesso em: 24/04/2016
- BOMBARDI, Fernanda Aires. **Políticas Indígenas e indigenistas: descimentos particulares de índios na Amazônia colonial (1680 – 1747)**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH – 2011, São Paulo. **Anais eletrônicos....** São Paulo, 2011.
- CAMARGO, Dulce Maria Pompeo; ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de. **O Eu e o outro no Ensino Médio Indígena: Alto Rio Negro (AM)**. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v27n95/a07v2795.pdf>>. Acesso em: 24/04/2016
- CAMPBELL, Joseph. **As Transformações do Mito**. São Paulo: Cultrix. 2015
- _____. **Mito e Transformação**. São Paulo: Ed. Ágora. 2008.
- CARDOSO, Fernando Henrique. **Pensadores que inventaram o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 2013
- COSTA, Renilda Aparecida. Dissertação de Mestrado – UNIPLAC – 2011. **Identidade Nacional Brasileira e a Educação: Homogeneidade X Pluralidade Cultural**.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: EGA. 1996.
- JÚNIOR & WEISSEBÖCK, Celso Herold e Manuela. **Etnia e educação: a escola “alemã” do Brasil e estudos congêneres**. Florianópolis/Tubarão-SC: Editora da UFSC / Editora da UNISUL, 2003. 258 p. Revista eletrônica HISTEDBR. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/33/reso2_33.pdf>. Acesso em: 24/04/2016. Resenha Neide Almeida Fiori.
- MAIA, Marcus. **Manual de Linguística: subsídios para a formação de professores Indígenas na área de linguagem**. MEC – 2006. Série Via dos Saberes. Mapa-livro FOIRN – 1998
- REZENDE, Justino Firmino. **A presença salesiana no Alto Rio Negro: Tópicos de contextos históricos - ENCONTRO DAS SALESIANAS – JUNIORISTAS**. Santa Isabel do Rio Negro, set., 2011. Disponível em:

<<http://www.adital.com.br/arquivos/2011/09/pt%20justino%20presen%C3%A7a%20salesiana%20no%20rio%20negro.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2016

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

SEYFERTH, Giralda. A conflituosa história da formação da etnicidade teuto-brasileira. Etnia e educação: a escola “alemã” do Brasil e estudos congêneres. **Revista eletrônica HISTEDBR**. Florianópolis: Editora da UFSC; Tubarão-SC: Editora da UNISUL, 258 p., 2003.

SMILJANIC, Maria Inês . Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripuwëteri: O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami Ocidentais (Amazonas, Brasil). **Journal de la société des américanistes**. p. 88, 2002. Disponível em: <<https://jsa.revues.org/2763>>. Acesso em 24 abr. 2016.

TOLEDO, GIATTI & PELICIONI. **Urbanidade rural, território e sustentabilidade: relações de contato em uma comunidade indígena no noroeste amazônico**. 2008. Disponível em: <<http://arca.icict.fiocruz.br/handle/icict/1910>>. Acesso em: 23/06/2016

WRIGHT, Robin. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas, SP: Mercado das Letras; SP. ISA .2005.

Abstract

The present reflections are the result of the observation and execution of activities at Manager Center for Language and Anthropological Studies, NUGLAN, from Federal Institute of Education, Science and Technology of Amazonas - Campus São Gabriel da Cachoeira, IFAM CGSC, and of teaching activities carried out between The years 2011 and 2013. We sought to understand the model of education offered by the Salesian Fathers in the Upper Rio Negro for the many ethnic groups in the region and to point out the impact they had on the arrival of evangelical missionaries in society. The construction of churches, schools, hospitals brought changes in the way of life and the adoption of a new language. There are reports of a ban on the use of the mother tongue and the use of punishment for those who transgress the norms, but what has resulted from this relationship that goes beyond physical punishment. The arrival of the Pentecostal church has an impact on the life of the communities that have assumed the evangelical position, leading to the demonization of their traditions. We need to understand the implications of the education offered by priests and the effect of the evangelical presence on indigenous communities.

Key words: Religion, Culture and Education in Upper Rio Negro.

INDICADORES DE BIENESTAR PARA PUEBLOS TRADICIONALES – IBPT: VÁLIDOS PARA EVALUAR IMPACTOS DEL CAMBIO CLIMÁTICO EN AMAZONIA

*Indicadores de bem-estar para povos tradicionais - IBPT: válidos para
avaliar os impactos das mudanças climáticas na Amazônia*

Luis Eduardo Acosta Muñoz

Economista; Especialista en proyectos de desarrollo;
M.Sc. en desarrollo sostenible de sistemas agrarios;
Ph.D. en desarrollo, globalización y cooperación
internacional. Investigador Principal. Instituto
Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi.
Colombia.

Correo electrónico: lacosta@sinchi.org.co

Informações do artigo

Recebido em: 13/02/2017

Aceito em: 04/05/2017

Resumen

El presente artículo expone los antecedentes de los que hoy se conoce como el paradigma de los impactos del cambio climático en los sistemas naturales y humanos; en particular el rigor de sus impactos en la Amazonia; se resalta el papel de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad, sus experiencias y cosmogonías, como una alternativa encaminada no solo para entender los rigores del cambio climático, sino las experiencias que se pueden retomar como propuestas a la mitigación del cambio climático. Presenta una propuesta que se encamina a la obtención de información en la Amazonia, mediante la cual se pretende contribuir a ampliar las evaluaciones de los impactos del cambio climático sobre las estructuras sociales con un enfoque metodológico diferencial.

Palabras clave: Cambio climático. Indicadores. Pueblos Tradicionales. Indígenas. Amazonia.

Introducción

En los albores del siglo XXI y a nivel planetario, se percibe con mayor certeza y claridad la existencia de un paradigma que expone los rigores de los impactos del cambio climático sobre los ecosistemas y las sociedades que los habitan. Denota la vigencia del modelo económico de crecimiento y las mayores intervenciones humanas sobre el medio ambiente, que convergen a generar mayor incertidumbre y vulnerabilidad a la sostenibilidad de los sistemas humanos y naturales, en razón a la tendencia hacia una mayor intensidad de los impactos.

En general los estudios para evaluar los impactos del cambio climático sobre los ecosistemas, son más recurrentes y cada vez es mayor el número de documentos que abordan esa preocupación mundial. Por el contrario, las evaluaciones sobre los impactos en las estructuras sociales y culturales son, aún, muy incipientes máxime cuando se trata de las sociedades tradicionales que habitan los ecosistemas de los bosques húmedos tropicales en la Amazonia.

Como se sabe, la Amazonia es una región que se distingue por contar: con la mayor cobertura de la tierra en bosques húmedos tropicales y cuerpos de agua, con una superficie de 7.413.827 km², que comparten ocho países; una biodiversidad de especies florísticas, faunísticas, ícticas; una diversidad cultural de más de 420 pueblos indígenas diferenciados; sus ecosistemas ofrecen una gama de servicios ecosistémicos que aportan a generar un alto valor en el equilibrio hídrico global y continental. Existen ciertas dinámicas socioeconómicas que han incentivado la ocupación y la intervención, conllevando a intensificar los procesos de deforestación y la disminución de la biodiversidad, produciendo la pérdida de hábitats y la fragmentación de los ecosistemas, con importantes procesos de urbanización no planificados. Lo anterior denota, no solo una creciente degradación ambiental que está alterando los servicios ecosistémicos amazónicos, sino la seguridad hídrica, energética, económica, alimentaria y de la salud de los habitantes, afectadas las relaciones sociales y generado un número creciente de situaciones de conflicto por la apropiación indebida de los recursos naturales, entre otros. Ese conjunto de situaciones ha implicado una tendencia al aumento de la vulnerabilidad frente a las inundaciones, las sequías, debidas al cambio climático (OTCA, PNUMA, 2009, p. 21-27).

Lo anterior, reviste importancia en razón de la vinculación de las sociedades tradicionales con la sociedad nacional, y su participación en las economías locales y el estado, que se ha caracterizado por generar procesos de empobrecimiento, pérdida de cohesión social, exclusión y vulnerabilidad social, dependencia alimentaria por la disminución de variabilidad genética en sus espacios de cultivo; degradación de los mecanismos de transmisión de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad a las nuevas generaciones, entre otros. Es un contexto que no ha contado con enfoques conceptuales y metodológicos fiables y rigurosos, que permitan sostener procesos interculturales por diferentes actores institucionales encaminados a afianzar la sostenibilidad de los modos de vida y territorios de dichas sociedades tradicionales, y por ende en la protección de sus conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad.

El presente artículo expone en primer lugar los antecedentes de los que hoy se conoce como el paradigma de los impactos del cambio climático en los sistemas naturales y humano; en particular el rigor de sus impactos en la Amazonia; en segundo lugar, se resalta el papel de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad, sus experiencias y cosmogonías, como una alternativa encaminada no solo para entender los rigores del cambio

climático, sino las experiencias que se pueden retomar como propuestas a la mitigación del cambio climático. En tercer lugar, se presenta una propuesta que se encamina a la obtención de información en la Amazonia, mediante la cual se pretende contribuir a ampliar las evaluaciones de los impactos del cambio climático sobre las estructuras sociales con un enfoque metodológico diferencial.

En ese sentido, Acosta (2013), generó la identificación y diseño de Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI), los cuales se fundamentan en los aspectos conceptuales del bienestar humano en términos de la abundancia de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana y se enmarcan en el enfoque de las capacidades: control colectivo del territorio; agencia cultural autónoma; garantizar la autonomía alimentaria; lograr un ambiente tranquilo; el auto-cuidado y la reproducción. Es una propuesta que responde a las exigencias antes señaladas, con la participación comunitaria en la vigilancia de los usos futuros que la información pueda tener; y que permita contribuir a retroalimentar la conformación de las políticas públicas más acordes con las particularidades sociales, culturales y territoriales de las sociedades indígenas.

La aplicación de los IBHI y los resultados logrados en la Amazonia colombiana, permitió generar una experiencia piloto de aplicación y análisis en la frontera que comparten Brasil y Colombia; fruto de ese proceso, los indicadores de bienestar humano se denominaron Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Tradicionales (BIPT), ampliando y con las debidas adaptaciones, las posibilidades de su aplicación en diversas poblaciones tradicionales de la Amazonia brasileira.

La conceptualización y aplicación de los IBPT en la Amazonia es una propuesta que contribuye no solo a instrumentalizar los derechos humanos de las sociedades tradicionales reconocidos por la ONU (2007), sino a contar con una información de carácter holístico que referencia los impactos no solo de su vinculación con la sociedad y las economías locales, sino los impactos del cambio climático sobre sus estructuras sociales, culturales y de gobernabilidad. Estos resultados abren un camino importante para contar con propuestas metodológicas que sirvan para adelantar evaluaciones justas y fiables de la realidad de las sociedades amazónicas; y abren un espacio para que las entidades públicas y ONG, se comprometan y apoyen la sostenibilidad de los procesos en marcha.

El paradigma de los impactos del cambio climático

En la última década y a nivel global se viene alertando, y cada vez más con mayor consenso, sobre la existencia de un cambio en el clima y sus impactos en los ecosistemas y en la vida de las sociedades que los habitan. Sostienen que los impactos ocasionados por los diferentes fenómenos como altas temperaturas, sequías, inundaciones, ciclones e incendios forestales, muestran que los ecosistemas y los sistemas humanos son altamente vulnerables a la actual variabilidad climática. Y que los impactos no solo generan la alteración de los ecosistemas, sino que son severamente negativos para las personas que viven en la pobreza cuyos impactos se presentan sobre los medios de subsistencia, reducciones en los rendimientos de los cultivos o destrucción de sus hogares; y que generalmente ocasionan escases de alimentos con los consecuentes aumentos en los precios y por ende a una mayor inseguridad alimentaria (IPCC, 2014).

Una de las conclusiones del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC, 2014, p. 4) es que las evaluaciones a los ecosistemas naturales son más recurrentes y concluyentes, que aquellas practicadas a los sistemas humanos, que hoy se sabe, son especialmente sensibles y vulnerables a las respuestas de adaptación y mitigación en razón a la multiplicidad de causas que lo ocasionan. Los autores referenciados señalan, que son producto de procesos sociales interrelacionados que generan desigualdades socioeconómicas, discriminación por motivo de género, clase, etnicidad, edad, entre otras. De otro lado, el Grupo Semillas (2014, p.3-4), y Ulloa, Escobar, Donato, Escobar, (2008: 19 – 21), coinciden en relacionar la existencia de diferentes fenómenos de carácter socioeconómico relacionados en profundizar los impactos del cambio climático en las estructuras sociales y culturales, a saber:

- a) Las cadenas de valor industriales de alimentos ocasionan entre el 15 y el 18 % de las emisiones globales de gases con efecto de invernadero (GEI), las cuales son producidas por el cambio en el uso del suelo y la deforestación ocasionada por la agricultura y las cadenas de valor industriales.
- b) América Latina, aporta solamente un 6% de las emisiones de GEI, sufriendo fuertes impactos en sus ecosistemas y recursos debidos al cambio climático. Se señala que los principales impactos y riesgos para la región son: aumento de eventos climáticos extremos, transformaciones en la Amazonia, pérdida de

bosques por nuevos usos de la tierra, pérdida de biodiversidad, desaparición de los páramos y retroceso de los glaciares, aumento de las enfermedades tropicales, y vulnerabilidad en las fuentes de energía (hidroeléctrica), entre otros.

- c) La expansión de la frontera agrícola es motivada por la deforestación, con una participación entre el 70 y el 90 % de la misma a nivel global. Al respecto, en el año 2005, la deforestación acumulada en la Amazonía alcanzó la cifra de 857.666 km², lo que significó que a lo largo del tiempo la cobertura vegetal de la región se haya reducido aproximadamente en un 17%. De prevalecer esa tendencia, y si la pérdida del bosque de la Amazonia supera el 30%, se pronostica que se reducirá la liberación de vapor de agua y por ende la disminución de las precipitaciones; y que en razón al volumen de agua que drena hacia el océano Atlántico (15 y 20% de la descarga total mundial de agua dulce fluvial), podría influir en modificar los ciclos hídricos amazónicos con un potencial para influir sobre algunas de las grandes corrientes oceánicas, que son importantes reguladoras del sistema climático global. (OTCA, PNUMA (2009:15-17).
- d) La existencia de actores que ejercen control y en particular de territorios de sociedades tradicionales, motivados por la posibilidad de apropiación de recursos naturales que aporten al crecimiento económico. Las alteraciones en dichas sociedades y territorios tienen gran impacto, dado que pueden llevar a conflictos y expulsión de poblaciones en los territorios.
- e) La implementación de proyectos y megaproyectos (generación y transporte energético, industrias extractivas, vías de comunicación), afectan ambiental y culturalmente sus territorios, e inciden en las prácticas ancestrales de manejo de los recursos. Las estrategias que buscan mitigar el cambio climático, generan también impactos negativos sobre los territorios de las sociedades tradicionales.
- f) Los impactos y el aumento de la temperatura ambiental, impactan igualmente el bienestar humano de la población y sus asentamientos; se asocian, con el incremento de enfermedades como malaria, dengue, fiebre amarilla, con importantes consecuencias para la salud mental, generalmente en asentamientos que no cuentan con la prestación de servicios públicos.

En relación con la Amazonia, según OTCA, PNUMA (2009, p.216-277), sostienen que el bosque amazónico está íntimamente relacionado con el clima a nivel mundial. Que esta región influye sobre el clima actuando como un gigantesco consumidor de calor, y absorbe la mitad de la energía solar que le llega mediante la evaporación del agua de su follaje; es una reserva de carbono la cual, y dependiendo de la intensidad de los procesos de poblamiento e intervención, es susceptible de ser liberado a la atmósfera en razón a la deforestación, los incendios y las sequías, lo que contribuye al calentamiento global.

Afirman OTCA, PNUMA (2009), Mardas, Bellfield, Jarvis, Navarrete, Combetti, (2013, p.3) que los recursos naturales de la Amazonia son la base de la seguridad hídrica, energética, alimentaria y de la salud, para la población y la economía a nivel regional. Enfatizan, que el desarrollo económico en la Amazonia que se ha basado en la deforestación, compromete la estabilidad de los ecosistemas, amenazando el bienestar y los derechos de la población; y que el cambio climático multiplicará esas amenazas a medida que la temperatura aumente, los patrones de precipitación varíen y los fenómenos extremos sean cada vez más frecuentes e intensos.

La existencia de fenómenos socioeconómicos como la empujación que amplía la frontera agrícola, las economías extractivas de los recursos naturales, la implementación de grandes megaproyectos de infraestructura, entre otros, que guardan una relación con la mayor intensidad de los impactos del cambio del clima sobre los ecosistemas y en los asentamientos humanos, en la región amazónica; se podría inferir que éstos son de mayor drasticidad en relación con las sociedades tradicionales, sus modos de vida y territorios, que dependen de los recursos de la biodiversidad, y que cosmogónicamente guardan una íntima relación con la naturaleza en la Amazonia. Se entiende esa relación, como la vigencia de una práctica espiritual lograda históricamente y se expresa en un conjunto de valores, conocimientos, tecnologías e innovaciones, asociadas a la biodiversidad. Donde sus modos de vida se fundamentan en los saberes tradicionales que permite un conocimiento para el uso y manejo de la biodiversidad que les garantiza la sostenibilidad de la agricultura, la cacería, la pesca, la recolección y transformación de productos silvestres, la medicina natural. Acosta et al (2011), Gasche y Vela (2004), Gasche (2012), Acosta (2013), Uribe (2015, p. 29-30).

Según Feldt (2011, p.01), estima que en razón de los impactos del cambio climático aludidos, en las sociedades tradicionales conllevará forzosamente a modificar sus estructuras tradicionales, costumbres de vida y de alimentación, como consecuencia de las alteraciones

de la relación sociedad – naturaleza; por su parte Ulloa, Escobar, Donato, Escobar, (2008, p. 18), aseguran, que no solo se estima la pérdida de la biodiversidad, sino la degradación de sus condiciones de autonomía; se inducirán desequilibrios tanto en los comportamientos comunitarios como en los espacios de participación, con una tendencia a la pérdida del reconocimientos de la autoridad tradicional; situación que podría ser más intensa, en razón a las sociedades tradicionales mantienen una vinculación con las economías locales, que contribuye a la degradación de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad. (Acosta, 2013).

La adaptación y mitigación al cambio climático: un camino por construir

La adaptación y mitigación son dos conceptos que guardan una correspondencia con la prevención de fenómenos y sus impactos sean estos de carácter ambiental y/o socioeconómicos. La primera se refiere al proceso que un individuo y/o una sociedad construye para modificar sus comportamientos, hábitos, costumbres, para amoldarse a las condiciones, normas y reglas, del medio donde se desenvuelve, que les permitan enfrentar los impactos de diferentes fenómenos sean estos de tipo ambiental y/o socioeconómico; en otros términos, son las actividades realizadas por los miembros de una sociedad para evitar, resistir o aprovechar la variabilidad, los cambios y los efectos del clima actuales o pronosticados, que permitan disminuir la vulnerabilidad y aumentar la capacidad de respuesta.

La segunda consiste en diferentes medidas que se ejecutan y anticipan frente a un proceso de posibles desastres, con el fin de frenar en lo posible la escalada de la vulnerabilidad y aminorar el impacto del mismo. Según UNDP-DHA (1994) generalmente se asocia a las medidas para minimizar el impacto de un desastre, pero ejecutables en todo momento; ayudando a la gente a sobrevivir, a preservar sus sistemas de sustento y a poder afrontar mejor los desastres futuros. Tiene un ámbito de la gestión del Estado, en razón a que las medidas de mitigación como son de largo plazo, deben ser contempladas en los instrumentos de planeación nacionales y a nivel local.

En general son procesos que requieren, no solo de estudios de carácter holístico, sino de procesos de participación para que las tomas de decisiones sean mutuamente corresponsables entre la sociedad y del Estado.

De acuerdo con Elías y Cardona (2015), los procesos de mitigación a pesar de los esfuerzos globales, acordados en las negociaciones internacionales auspiciadas en el seno de la Convención Marco de la Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC) para disminuir las emisiones de gases de efecto invernadero causantes del calentamiento global, son insuficientes y han privilegiado enfoques técnicos centralistas y economicistas, para mitigar la tendencia del cambio climático. Que en ese contexto es necesario que la población se adapte a las nuevas condiciones climáticas, e implica reducir la vulnerabilidad social, ambiental y económica, adaptar las prácticas productivas a las nuevas condiciones y fortalecer sus capacidades de resiliencia.

Los autores referenciados señalan, que el énfasis de los esfuerzos de mitigación ha estado centrado en reducir las emisiones por deforestación y degradación a través de proyectos REDD y REDD+; sin embargo, presentan la particularidad que en dichas iniciativas se involucran solamente a los países en desarrollo donde ocurren las mayores tasas de deforestación, enfatizando un llamado para que los países industrializados promuevan sus propios esfuerzos para reducir sus emisiones que como se sabe provienen del alto consumo de hidrocarburos.

En su momento Bergkamp, Orlando, Burton, (2003) frente a existencia de los riesgos e incertidumbres que provienen del cambio climático sobre los recursos hídricos sostenían que las soluciones técnicas en la gestión de los mismos han resultado ser insuficientes; sostienen que no es suficiente el pronunciamiento de los expertos sino una participación más amplia de las partes interesadas y transparencia para desarrollar apoyo político en favor de compartir la carga y los beneficios de los impactos del cambio climático. Y que parte fundamental de ese logro reside en el “aprendizaje social”. Esto último se entiende, como los procesos de participación necesarios de emprender con las sociedades tradicionales que habitan importantes zonas de biodiversidad; en particular, aquellas que se localizan en la Amazonia, que como se sabe, cuentan con los conocimientos que les ha permitido usar y manejar sosteniblemente los recursos naturales y que son fundamentales en el sostenimiento de sus modos de vida y bienestar.

Los conocimientos tradicionales y su papel en la mitigación del cambio climático

Siguiendo a Elías y Cardona (2015), se comparte que los conocimientos tradicionales son fundamentales para entender, proteger y conservar los ecosistemas, y en particular para jugar un papel que permita disminuir las vulnerabilidades y prepararse ante las contingencias del cambio climático que afectará los modos de vida en sus territorios. Afirman dichos autores, que los conocimientos tradicionales, en tanto recursos colectivos, son fundamentales para enfrentar el cambio climático y pueden constituirse en el mecanismo que vincule el capital social territorial, ya que conlleva al fortalecimiento de la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad entre personas y comunidades. De otra parte Acosta y Mendoza (2006:115) indican que los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad son claves en la construcción del desarrollo sostenible en la Amazonia colombiana; y que en esa dirección, era necesario profundizar en el conocimiento hasta ahora alcanzado, para permitir dimensionar los sistemas de producción indígenas y no indígenas como un complejo de interrelaciones entre el ser humano, el medio ambiente y los procesos productivos; y prioritario adelantar un análisis sobre los cambios culturales y sociales generados en razón a su vinculación con la sociedad nacional y las economías locales.

Y ese proceso permitió reconocer que era necesario adoptar como estrategia metodológica el apoyo a los procesos gestados por los pueblos indígenas, en razón a sus demandas generadas por los planes de vida, y en el diálogo y concertación con los pueblos indígenas a través del consentimiento previo informado, como figura jurídica para reglamentar el acceso a conocimientos tradicionales y la repartición de beneficios en sus territorios.

Recientes resultados de investigación adelantados en la Amazonia, particularmente en la triple frontera que comparten Colombia, Brasil y Perú, señalan el interés no solo de los organismos del Estado sino de las sociedades tradicionales por revalorar los conocimientos tradicionales, y se demuestra que los mismos tienen un valor fundamental en la búsqueda de respuestas para enfrentar los desafíos del cambio climático. Las sociedades tradicionales que se localizan en la región, han desarrollado prácticas productivas y estilos de vida que pueden ser interesantes para la mitigación (Acosta, 2013; De la Cruz, 2015, De la Cruz, 2016; Lacerda, 2016). Al respecto Ulloa, Escobar, Donato, Escobar, (2008: 18), concluyen que cada cultura tiene sus propias concepciones, relaciones y percepciones sobre la naturaleza y sus

territorios, al igual que sobre la historia de los cambios ambientales. Los cambios climáticos se han dado históricamente y los pueblos indígenas han generado diferentes estrategias para enfrentarlos. Dentro de esas, la generación de alternativas de producción en diversos ecosistemas, el establecimiento de redes de intercambio con otros pueblos, con miras a confrontar las transformaciones ambientales.

Sin embargo, en la Amazonia y de acuerdo con Lacerda (2016), las políticas públicas y su práctica, por más que existen las mayores voluntades, su aplicación se realiza sobre realidades históricas que no han permitido la participación de la sociedad para que los esfuerzos estatales generen los mayores beneficios sociales. Y su implementación se realiza sin contar con las metodologías, ni con los procesos de análisis que permitan entender y dimensionar las situaciones sociales, culturales, económicas y políticas, de carácter histórico, que han impedido que las sociedades tradicionales hayan forjado su emancipación para alcanzar mayores posibilidades de bienestar humano por los esfuerzos del estado.

Frente a los procesos de adaptación y mitigación que exige los impactos del cambio climático en los territorios y modos de vida de las sociedades tradicionales que habitan importantes ecosistemas de la Amazonia; la armonización de esfuerzos entre las comunidades y las acciones del Estado, es una condición necesaria para afianzar procesos de adaptación y consolidar procesos de mitigación participativos, que permitan enfrentar mancomunadamente los rigores del cambio climático.

Al respecto Mardas, Bellfield, Jarvis, Navarrete, Combetti, (2013:15), afirman que el cambio climático brinda oportunidades para las instancias de toma de decisiones, en razón a las responsabilidades para lograr un balance adecuado entre desarrollo económico y la salvaguardia de los ecosistemas en la Amazonia; aspecto clave para lograr una seguridad sostenible y el bienestar de la población. En esa dirección proponen: un cambio en el paradigma para que se reconozca que los ecosistemas de la Amazonia no solo influyen en el cambio del clima a nivel mundial, sino que son una seguridad que permite sustentar el bienestar y la prosperidad de la sociedad a nivel regional; mayor conocimiento sobre los impactos y riesgos cuya información con la capacidad de retroalimentar los procesos de toma de decisiones, a través de un conjunto de herramientas de información y acciones de mitigación. Respecto de este último punto, recomiendan definir un conjunto de indicadores sociales, ambientales y económicos, que faciliten el monitoreo, intercambio de información sobre la seguridad hídrica, energética, alimentaria y de la salud, en la Amazonia.

Por su parte, OTCA, PNUMA (2009:27) entre las estrategias que se plantean para enfrentar los impactos del cambio climático en la Amazonia, alientan en la necesidad de fortalecer los esfuerzos encaminados a la generación y difusión de información ambiental en la región, a través de un sistema de información ambiental amazónica que tenga en cuenta las plataformas existentes (sistemas georreferenciados, estadísticas, entre otros) y promover su articulación entre los ámbitos públicos y privados. En su oportunidad, Pardo (2007:14) enunciaba que era necesario avanzar en conformar enfoques integrales para entender los impactos del cambio global, que permitan emprender la comprensión de los factores sociales, para analizar cuáles son los efectos sobre la capacidad de funcionamiento de las sociedades, así como la relación entre ésta y la vulnerabilidad del sistema biofísico y su capacidad de adaptación.

La creación y práctica de indicadores de bienestar humano: una alternativa para la evaluación de los modos de vida en las sociedades tradicionales

La preocupación actual y en relación con los impactos del cambio climático, su incidencia en la sostenibilidad de los ecosistemas naturales y la población que los habita, exigen otras aproximaciones conceptuales y metodológicas de carácter multidimensional, que permita generar información acorde con las características y situaciones particulares de las sociedades y los ecosistemas en la Amazonia, que contribuya a plantear, desde la institucionalidad, acciones realistas y participativas —independientemente de la temática a tratar—, que involucren sus modos de vida y territorios. En ese sentido, Acosta (2013) adelantó una propuesta para la identificación y diseño de indicadores de bienestar humano, cuya metodología cuenta con la potencialidad de ser aplicada para entender los impactos del cambio climático en los territorios de las sociedades tradicionales en la Amazonia.

La propuesta se contextualiza en las iniciativas de diferentes organismos internacionales como la ONU, BM, BID, entre otros, que han generado procesos conceptuales y técnicos para conformar sistemas de indicadores para evaluar los alcances del desarrollo en territorios de sociedades tradicionales de países en vías de desarrollo. En general se reconoce que las cosmovisiones locales son fundamentales para evaluar tanto las políticas como las acciones de desarrollo y de bienestar en relación con las expectativas de vida y el respeto de las culturas tradicionales y al medio ambiente. Abren un espacio para una concepción propia

del bienestar de los pueblos tradicionales, y la posibilidad de identificar y diseñar indicadores de carácter étnico y cultural, coherentes y fiables. (ONU, 2007; 2008).

Con el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas por parte de las Naciones Unidas (OIT, 2009), y diferentes encuentros a nivel internacional de los pueblos indígenas (Declaración de Política Kimberlee, Reunión de líderes indígenas de América Latina y el Caribe sobre los indicadores de bienestar humano (IBH), El Pacto de Pedregal realizado en México en 2004); la CEPAL y el Fondo Indígena desarrollaron un sistema de Indicadores Sociodemográficos de poblaciones y los Pueblos Indígenas de América Latina (SISPPI), contando como guía los siguientes ejes: distinguir a los pueblos indígenas del resto de la población a fin de establecer estadísticas descriptivas y referenciales, bajo el criterio de pertinencia cultural y que reconozcan los derechos colectivos de los pueblos indígenas logrados a nivel internacional (CELADE / CEPAL, 2007).

Estas experiencias históricas, apoyadas por las propias organizaciones indígenas, abrieron un espacio para que actores locales en conjunto con las poblaciones, desarrollaran indicadores específicos para la medición coherente de los modos de vida en diferentes territorios tradicionales. Acosta (2013) afirma que el contacto de los pueblos indígenas con la cultura occidental condujo, a lo largo de la historia, a una percepción errónea respecto de esas sociedades tradicionales, y revisando los índices de evaluación de diversos órganos de apoyo, control y fomento, concluye que a pesar de algunos avances todavía son ineficaces para la comprensión de las realidades tradicionales de la Amazonia.

El diseño de los IBHI pertinentes para evaluar el bienestar de los modos de vida de las sociedades indígenas en la Amazonia, se sustentó en la conformación de un modelo de análisis, que conjugó: 1) el marco holístico que define y explica el concepto de bienestar de los modos de vida indígena, que se sustenta a través de la abundancia; 2) el concepto de bienestar que define una relación sociedad – naturaleza y vista desde los antecedentes del desarrollo humano.

En primer lugar, el modelo se sustenta en el concepto de abundancia, que según Acosta (2013) se puede asumir como un concepto de bienestar, el cual hace parte de la cosmovisión de los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana. Es una noción que encierra elementos diversos, que, a la vez, exige el apoyo de prácticas concretas de la vida ritual y cotidianas de la sociedad indígena. Esta noción se asocia con la noción *moniyafue* (Pueblos Murui – Muina) y que se traduce como la *abundancia*, la cual muestra el estado en el que se

encuentra el ser humano en relación a uno o varios ecosistemas. Es un concepto de orden ritual en el que se conjugan una moral y una religiosidad propias. Se relaciona con el conocimiento de la palabra ritual de los ancianos como autoridades tradicionales de esta región (García, 2009; Acosta et al. (2011). En general, se asocia a esta noción la existencia de *abundancia* de comida y a la vez está ligada a connotaciones más amplias como es la de estar satisfecho. Se asocia con el concepto de vivir bien que es contar con un ambiente tranquilo que permita la vida en comunidad y contar con un ambiente apacible en los territorios indígenas, donde reinen: las buenas relaciones entre vecinos, relaciones intrafamiliares armónicas, participación de la vida comunitaria, respeto por los valores individuales y familiares, entre otros.

En segundo lugar, el modelo se sustenta sobre un conjunto de funcionamientos que definen las capacidades, a través de las cuales se pretende dar cuenta y evaluar el bienestar de los pueblos indígenas. En este modelo, el análisis de las capacidades se fundamenta sobre fenómenos de orden colectivo. De otro lado, los pueblos indígenas se hallan en contacto con las sociedades nacionales, el Estado y la economía regional. En estas condiciones, la intervención del Estado a través de instituciones como la escuela –educación elemental– y la salud –centros médicos y puestos de salud–, así como las intervenciones de la iglesia, debe contemplarse como parte de su realidad actual. Los efectos provocados por esos nuevos contactos en la consecución de los logros de bienestar son fundamentales. En ese sentido, avanzar en la construcción de un modelo conceptual que permita evaluar el bienestar humano en los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana, implica identificar y determinar las capacidades asociadas a la noción de sostenibilidad de los modos de vida indígena, que como se viene sosteniendo se deben contextualizar en referencia del concepto de abundancia.

En esa dirección, Dubois (2008), Acosta, García, Dubois (2016) aportan a la conceptualización de un enfoque sobre las capacidades colectivas (ECC) que integran un modelo válido para evaluar el bienestar de los pueblos indígenas. Los autores consideran que el ECC propuesto, es idóneo para asumir la evaluación del bienestar humano de los pueblos indígenas en sus territorios; es un enfoque diferencial que permite la evaluación de: existencia de pluriactividades de autosuficiencia alimentaria como la agricultura, la cacería, la pesca, la recolección, la transformación; valores morales referidos las redes de solidaridad, la cooperación familiar, el respeto del principio de la reciprocidad y el reconocimiento de una

autoridad tradicional, que conoce el medio ambiente y facilita los convenios con los seres de naturaleza para garantizar la vida. Es un modelo que reconoce como relevantes, la protección de todos los derechos humanos, las habilidades y las opciones de los individuos de ser capaces de satisfacer sus propias necesidades, la igualdad de oportunidades; la construcción de una equidad universal, la cual conlleve al mejoramiento de las oportunidades vitales para las generaciones actuales y futuras; sobre la base de una gobernabilidad, donde exista una sociedad civil fortalecida y participativa y unos gobiernos responsables.

Los autores señalados argumentan que el modelo conceptual para evaluar los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas, se basa en las capacidades colectivas que guardan una correspondencia con el control y gestión de los territorios ancestrales en la figura del resguardo, que presentan un estado legal como propiedades privadas colectivas. Estas capacidades comprenden:

- a) **La capacidad de funcionamiento colectivo.** Es contar con un gobierno propio e intercultural en los territorios sociedades tradicionales.
- b) **La capacidad de agencia cultural autónoma.** Es tener control del territorio y de los inventarios Ecosistémicos; ser estables en el territorio; ser parte de un grupo tradicional autónomo y ser competente en la comunicación cultural e intercultural.
- c) **La capacidad para garantizar la autonomía alimentaria.** Es tener la alimentación deseada, la seguridad de abastecimiento, y estar bien alimentado.
- d) **La capacidad para lograr un ambiente tranquilo.** Es ser autónomo respecto de agentes y problemáticas sociales externas para el ejercicio de la territorialidad.
- e) **La capacidad para garantizar el auto-cuidado y reproducción.** Ser personas saludables y tener un buen estado de salud.

A partir de cada una de estas capacidades y su conceptualización al igual que los respectivos funcionamientos que definen cada una, se identificaron, definieron y diseñaron los indicadores de bienestar para pueblos indígenas.

Los IBPT darán cuenta de las realidades y temáticas de importancia desde el punto de vista de los pueblos indígenas: la identidad, la espiritualidad, el conocimiento tradicional, las formas propias de organización social, los derechos colectivos y el patrimonio intangible. El

monitoreo de los IBHI constituye una herramienta con la potencialidad de proveer información útil para visibilizar los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas; y en particular, aportar información sobre los cambios que ocurren no solo por la vinculación a la sociedad y las economías locales, sino los generados por los cambios en el clima. La información que proveerán será un insumo para la formulación de políticas públicas, programas y acciones de gobierno, u otras instancias asociadas al desarrollo y al bienestar indígenas, que permitan que las familias indígenas no pierdan su autonomía e identidad que garantizan su bienestar, frente a los rigores e impactos generados por el cambio del clima.

En este sentido, la aplicación de los IBHI y los resultados logrados en la Amazonia colombiana, permitió generar una experiencia piloto de aplicación y análisis en la frontera que comparten Brasil y Colombia. Fruto del proceso de aplicación en la realidad de la frontera de Brasil, los indicadores de bienestar humano se denominaron Indicadores de Bienestar para los Pueblos Tradicionales (BIPT), ampliando y con las debidas adaptaciones, sus posibilidades de aplicación en diversas poblaciones tradicionales. La hipótesis inicial en la aplicación de los IBPT se fundamenta en la preocupación sobre la soberanía expresada por los pueblos tradicionales en sus propios territorios, asumiendo que frente a cualquier intervención sus valores y culturas deben ser percibidos como parte esencial en la planificación inicial hasta las evaluaciones finales.

En las tablas 2, 3, 4, 5 y 6, se presentan los IBPT cuyas conceptualizaciones muestran una propuesta con la potencialidad de visualizar los elementos de orden cualitativo y cuantitativo, sincrónico y diacrónico, de orden individual, social y colectivo, relacionados con las sociedades tradicionales y sus territorios en la Amazonia, con la potencialidad holística de medir las consecuencias que en el largo plazo el cambio climático y sus impactos tendrá sobre los ecosistemas y las sociedades que los habitan.

Tabla 2. IBHI de la capacidad de control colectivo del territorio

Indicador	Potencial de gobernabilidad en los territorios sociedades tradicionales
Definición	Son las jerarquías básicas de gobierno propio e intercultural que existen para el control social y político en los territorios sociedades tradicionales, y corresponden a las categorías especiales de autoridad, sustentadas en cabeza de los caciques y su espacio ritual en las malocas; los gobernadores y/o curacas de cabildos; presidentes de asociaciones, entre otros.

Pertinencia	Las jerarquías básicas de gobierno propio e intercultural son un componente fundamental del desarrollo humano autónomo en los territorios sociedades tradicionales; conforman un modelo de gobierno y gobernabilidad que garantizan el control social, político y ambiental en los territorios.
Unidad de medida	Número (Nº) de autoridades tradicionales (i) en territorios sociedades tradicionales (j), en el año (k).

Tabla 3. IBHI de la capacidad de control colectivo del territorio

Indicador	Potencial de áreas con oferta de recursos naturales en territorios sociedades tradicionales
Definición	Corresponde a la base natural biodiversa con que cuentan los territorios de sociedades tradicionales; incumbe todos los activos que conforman la oferta de recursos naturales disponibles, a partir de los cuales se sostienen los modos de vida.
Pertinencia	La existencia de una base natural biodiversa en los territorios de sociedades tradicionales, fundamenta la oferta de recursos naturales disponibles, a partir de los cuales, se sostiene el sistema de autosuficiencia alimentaria de las familias. Sobre estos inventarios de vida, las autoridades tradicionales ejercen una gobernanza para garantizar el acceso y la sustentabilidad de los mismos.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de extensión en la cobertura (i), en territorios sociedades tradicionales (j), en el año (k).

Indicador	Áreas que se superponen con territorios sociedades tradicionales
Definición	Son aquellas áreas de protección, reserva forestal y/o político administrativas que cuentan con un estado legal del territorio, las cuales se superponen con las áreas de los territorios de sociedades tradicionales.
Pertinencia	El ordenamiento territorial, contempla diferentes formas del estado legal del territorio; son las áreas de gobierno como reservas forestales o áreas infraestructura como hidroeléctricas y pozos extracción de hidrocarburos o para cualquier otro uso, así como las zonas ilegales de la ganadería, la minería o la tala; que se superponen con las comunidades tradicionales; generan conflictos territoriales que afectan el control de estas personas sobre los recursos naturales, o incluso deslegitiman a las autoridades locales en los territorios de sociedades tradicionales; lo anterior, genera diferentes conflictos territoriales no resueltos que afectan la gobernanza de los recursos naturales, que afectan los mismos en los territorios de sociedades tradicionales y deslegitiman la autoridad tradicional.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de extensión de un área traslapada (i), en cada territorios sociedades tradicionales (j), en el año (k).

Indicador	Potencial de tierra cultivables demandadas por unidades familiares
Definición	Se trata de las áreas cultivadas por las unidades familiares, que se demanda en el contexto de su sistema de producción y bajo las exigencias de la sostenibilidad de sus modos de vida, en los territorios de sociedades tradicionales.
Pertinencia	El acceso a las tierras por parte de las unidades familiares es una garantía para el sostenimiento de la autosuficiencia alimentaria. Permitirá ampliar los estudios asociados a las unidades de producción familiar hechos de manera general, pero que ameritan una especificación de acuerdo al sistema productivo de cada pueblo.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de extensión de áreas en <i>chagras</i> (i), en territorios sociedades tradicionales (j), en el año (k).

Indicador	Potencial de población en territorios sociedades tradicionales
Definición	Se refiere al estado de la población neta en un momento dado, como producto de su dinamismo y en referencia a: nacimientos, defunciones y el saldo migratorio, con respecto al total de población.
Pertinencia	Conocimiento sobre las dinámicas sociales que impactan el crecimiento y composición (edad y sexo) de la población; el saldo entre fecundidad y la mortalidad, muestra el estado de salud y las condiciones socioeconómicas de la población. El saldo migratorio en los territorios de sociedades tradicionales, permite conocer la movilidad de la población en el espacio y a través del tiempo; permitirá comprender: las razones por las cuales la población migra; las razones e impactos de orden social, sobre la demografía de la población, así como las tendencias y las expectativas de los lugareños por los desplazamientos hacia los territorios de sociedades tradicionales.
Unidad de medida	Total crecimiento natural (Nº) población con dinámica (i), en cada territorio colectivo (j), en el año (k).

Indicador	Auto – reconocimiento étnico
Definición	Expresa el tipo de identificación étnica que los individuos manifiestan pertenecer en los territorios sociedades tradicionales; es decir el auto-reconocimiento dentro de un grupo étnico particular.
Pertinencia	Conocimiento sobre los grupos étnicos existentes, a los cuales están adscritos los habitantes en los territorios. El auto reconocimiento permite mostrar la cohesión respecto a los grupos en los que se ejerce una u otra actividad cultural; igualmente, el estado sobre la conciencia étnica vinculada directamente al ejercicio de sus derechos colectivos como pueblos —autodeterminación—.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de población que se identifica con una etnia (i), en unos territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Participación de la población en prácticas culturales estratégicas
Definición	Establecer la vigencia de las prácticas culturales en el contexto del siglo XXI a través de la medición de la participación de la población en los eventos en que tienen lugar.
Pertinencia	La medición de la vigencia de estas prácticas culturales permite dar cuenta de las posibilidades de ejercer las actividades asociadas a la cultura que finalmente determinan el status identitario y reafirman la particularidad y la diferencia de las mismas.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de participación de la población en una práctica cultural (i), en un territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Personas bilingües indígenas —lengua propia – español—
Definición	Se ocupa de medir el número de personas que es competente lingüísticamente en la práctica de la lengua propia como en el español y/o portugués.
Pertinencia	Determinar la variabilidad de situaciones de bilingüismo, con diferentes grados de asimetría y de intervención de las lenguas dominantes. La pertinencia cultural de las políticas públicas para personas bilingües, estará dada por la articulación de las especificidades culturales y la identidad local propia, rechazando la homogeneización y la imposición de modelos occidentales globalizados. El bilingüismo en idioma propio, español y/o portugués, debe considerarse como un indicador de pluralismo y riqueza cultural y no como una barrera cultural o subdesarrollo.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de personas de una población que son bilingües (i), en un territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Grado de educación en el sistema de educación formal
Definición	Determina el porcentaje de personas que cuentan con años cursados y aprobados, en educación primaria, secundaria, superior, tecnológica, en el sistema formal de educación.
Pertinencia	El nivel alcanzado en el contexto de la educación formal, permite establecer las posibilidades para interactuar con el sistema de valores no- indígenas para sostener procesos interculturales; así como la influencia sobre el propio sistema de valores.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de personas que han cursado un grado escolar (i), en unos territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Tabla 4. IBHI de la capacidad para garantizar la autonomía alimentaria

Indicador	Grado de diversidad de los alimentos producidos y consumidos por las unidades familiares
Definición	Número de especies con sus variedades sembradas en los espacios cultivados, recolectadas, pesca y cacería, por las unidades familiares de producción.
Pertinencia	La posibilidad de diversificación de los alimentos o de abastecerse con productos de autosuficiencia alimentaria, otorga un grado mayor de bienestar; permite establecer: derecho, la libertad, la emancipación, de los pueblos indígenas a sembrar y producir los alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, con sus semillas y prácticas culturales propias de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo.
Unidad de medida	Porcentaje (%) especies sembradas, recolectadas, pesca y cacería (i), en un territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Importancia cultural de los alimentos de la dieta local
Definición	Importancia relativa de los alimentos en contextos locales a partir de criterios culturales tales como: tabúes, motivaciones sociales colaterales, representaciones sobre propiedades adicionales de tales productos, representaciones asociadas a la identidad étnica, entre otros.
Pertinencia	Los medios a través de los cuales se logra la capacidad de alimentarse, son también fundamentales a la hora de abastecerse, pues le permite una vinculación concreta a esta sociedad. Las categorías de alimentos desde la perspectiva local, se muestran no solo en términos del prestigio, sino también, de los tabúes y prohibiciones que existen y que les permiten conservar un cierto estado de salud bajo el respeto de las normas y prohibiciones derivadas de la tradición local y de la noción de equilibrio energético.
Unidad de medida	Porcentaje (%) tabúes y prohibiciones sobre un alimento (i), en un territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Medios para la conservación y transformación de alimentos
Definición	Existencia de formas y medios para el almacenamiento de ciertos productos de autosuficiencia alimentaria, para su aprovechamiento en el largo plazo.
Pertinencia	La posibilidad de almacenar y/o conservar productos y semillas, son formas de seguridad alimentaria. Estudios adelantados con pueblos indígenas en el departamento del Amazonas, han demostrado que la conservación de biomásas de yuca, de semillas almacenadas en las <i>chagras</i> , cocinas o en las orillas de los ríos, garantiza un abastecimiento continuo, aún si existen situaciones climáticas extremas e inundaciones de las tierras cultivables.

Unidad de medida	Número (Nº) de formas de almacenamiento y conservación de alimentos (i), en un territorio sociedades tradicionales (j), en un año (k).
-------------------------	--

Indicador	Disponibilidad de semillas tradicionales e introducidas en las unidades familiares
Definición	Inventarios de las semillas fundamentales para garantizar la siembra de los espacios cultivados, cuya producción permite un abastecimiento continuo, para garantizar no solo la abundancia de alimentos, sino la reproducción cultural.
Pertinencia	La producción permanente de los espacios cultivados establecidos por las familias, es fundamental para garantizar la autosuficiencia alimentaria; las familias deben contar la capacidad de un inventario de semillas que permitan sostener el ciclo agrícola sustentado en la apertura, siembra, mantenimiento y aprovechamiento de los espacios cultivados.
Unidad de medida	Número (Nº) de semillas por especie disponibles para la siembra (i), en un territorio sociedades tradicionales (j), en un año (k)

Indicador	Población con desnutrición
Definición	Determina el porcentaje de personas que registran problemas de desnutrición, por deficiencias en la ingesta de calorías y proteínas, ocasionadas por el limitado acceso a los alimentos; genera repercusiones no solo en el estado de la salud de la población sino los diferentes efectos sociales.
Pertinencia	La nutrición de los individuos permite dar cuenta de las posibilidades reales de consumo de alimentos. La valoración del estado nutricional, es un parámetro que permite evaluar el estado de la salud de la población y sus diferentes incidencias sociales, con los niveles de seguridad alimentaria de la población, la cual a su vez está determinada por múltiples factores que inciden en el acceso a los alimentos.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de personas con desnutrición (i), en territorios de sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Tabla 5. IBHI de la capacidad para lograr un ambiente tranquilo

Indicador	Ejercicio de la territorialidad
Definición	Son las relaciones que se construyen en el territorio, entendidas como un entramado de relaciones sociales que supera ampliamente la visión puramente espacial del mismo, a un concepto sobre la territorialidad, como un sistema de conductas que controlan y mantienen un uso y manejo específicos sobre un espacio.
Pertinencia	El conocimiento sobre los territorios de sociedades tradicionales, el tipo y estado de las relaciones tanto internas como hacia el exterior, exige su análisis de manera que puedan ser tipificadas e instrumentalizadas; o sea, el sistema de conductas que

	controlan y mantienen un uso y manejo específicos sobre un territorio. Ser autónomo respecto a agentes y problemáticas sociales externas para el ejercicio de la territorialidad, implica dar cuenta de actores externos que generan tensiones en los territorios de sociedades tradicionales.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de conflictos internos y externos existentes (i), en un territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Tabla 6. IBHI de la capacidad para asegurar el auto-cuidado y la reproducción

Indicador	Acceso a servicios públicos básicos en territorios sociedades tradicionales
Definición	Establece la proporción de hogares que tienen acceso a los servicios básicos públicos (agua potable, alcantarillado, recolección de basuras y energía eléctrica).
Pertinencia	La identificación de los servicios públicos existentes como: agua potable, disposición final de basuras, alcantarillado, energía eléctrica; servicios básicos que permiten mejores condiciones de salubridad y bienestar de las familias en las comunidades indígenas.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de población con cobertura de servicios públicos básico (i), en un territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Casos de personas evitables por alternativas tradicionales
Definición	Métodos terapéuticos existentes para la prevención de la salud física y espiritual, tanto por servicios formales prestados por el Estado, como a través de la medicina tradicional, con base en el respeto de normas y valores dados culturalmente.
Pertinencia	Establecer el estado de los métodos terapéuticos y preventivos que existen y los agentes quienes regularmente atiende los casos de enfermedades en las comunidades indígenas; el tipo de prácticas, rituales, recursos, que se utilizan para prevención de las enfermedades; y los desafíos para evitar las principales enfermedades.
Unidad de medida	Porcentaje (5) de servicios de prevención de la salud física y espiritual existe (i), en un territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Cobertura de los medios para atender enfermedades sociedades tradicionales
Definición	Acceso a servicios de salud proveídos por: el Estado —atención primaria, medicina farmacéutica, intervención hospitalaria, sistemas de inmunización—; servicios de medicina tradicional.
Pertinencia	Establece el acceso a los servicios brindados por los sistemas de salud existentes en las comunidades indígenas. Conocer los servicios que presta el sistema de salud formal y los servicios que presta la medicina tradicional; permite esclarecer las

	condiciones sociales existentes en las que es posible y deseable el desarrollo de la vida en las comunidades.
Unidad de medida	Porcentaje (%) población atendida por un servicio de salud disponible (i), en un territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Atención de mujeres en parto
Definición	Son las posibilidades que existen de lograr un parto asistido de manera eficiente, sea por médicos tradicionales o por el sistema de atención de salud pública.
Pertinencia	El número de partos atendidos de manera efectiva es un indicador de salud, ya que su atención oportuna atenúa de manera significativa la morbilidad y la mortalidad materna y perinatal. Busca además, dar cuenta de las debilidades de la atención de la salud en los territorios sociedades tradicionales.
Unidad de medida	Porcentaje (%) de partos asistidos por servicios médicos tradicionales y/o formales (i), en el territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Indicador	Practica de disciplinas deportivas en territorios de sociedades tradicionales
Definición	Se refiere a la participación de la sociedad en los deportes tradicionales en el carácter oficial de los hechos en los territorios tradicionales
Pertinencia	Los deportes tradicionales son importantes para el desarrollo físico con identidad. Conocer el nivel de la práctica de estas disciplinas y discapacidades del desarrollo, contribuye a la resistencia cultural a partir de este punto de vista, y al mismo tiempo se promueve como una alternativa fundamental para llenar el tiempo libre de una manera saludable, especialmente en los jóvenes
Unidad de medida	Porcentaje (%) de deportes tradicionales practicados (i), en el territorios sociedades tradicionales (j), en un año (k).

Fuente. Elaboración propia

En el año 2016, fruto de un proceso de cooperación científica internacional entre el Grupo de Investigación Educación y Diversidad del Amazonas de la Universidad del Estado de Amazonas (UEA GPEDA-) y el Grupo de Investigación Valoración de los Conocimientos Tradicionales, del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, de Colombia. Los IBPT fueron aplicados tres comunidades indígenas e ribereñas, en el municipio de Benjamín Constant, en la amazonia brasilera, en la zona de triple frontera que comparten Brasil, Colombia y Perú: comunidad Sao Joao de Veneza (etnia Ticuna), comunidad Nova

Alianca (etnia Cocama), comunidad de Sao José. Los resultados reportados por Acosta y Lacerda (2016), muestran que el bienestar para estas comunidades indígenas y ribereñas reside en contar con un buen gobierno que garantice la abundancia de alimentación y el cumplimiento de las normas comunitarias, en armonía entre las diferentes tendencias culturales y religiosos en la perspectiva de un lugar común. Es la base de la cohesión, la cooperación y la solidaridad de la comunidad que generan buenas condiciones de vida.

Dichos autores concluyen que la aplicación de los IBPT muestra importantes avances metodológicos en la construcción de indicadores fiables sobre el bienestar de las poblaciones tradicionales e ilustran cómo las comunidades tradicionales construyen su bienestar mediante la sabiduría sobre los ciclos de agua, la tierra y el bosque, manteniendo la autonomía sobre procesos productivos y culturales en sus territorios, como una forma de equilibrar la tradición y la innovación que viene de los tiempos actuales.

Conclusiones

El paradigma del cambio climático viene ampliándose y profundizándose en razón a los aportes de diferentes evaluaciones y pronunciamientos a nivel planetario. Recientemente se sostiene que el cambio climático multiplicará las amenazas que podrían generar situaciones de inseguridad hídrica, energética, alimentaria y de salud, en razón a la tendencia que muestra la intensificación de los impactos por los desastres naturales generados por la vigencia del modelo económico de crecimiento y las mayores intervenciones humanas sobre el medio ambiente; se argumenta que la sostenibilidad de los ecosistemas en la Amazonia, son una seguridad para mantener el equilibrio en el clima a nivel planetario y que los recursos naturales son una seguridad no solo ambiental, sino que garantizan el bienestar de las poblaciones y la economía en la región.

Entender las causas y las consecuencias del cambio del clima en los ecosistemas y en las sociedades, exige contar con otros enfoques multidimensionales, en razón a las particularidades culturales y cosmogónicas, de las sociedades tradicionales que habitan los ecosistemas en la Amazonia. Los modelos para la identificación y diseño de indicadores apropiados para sociedades tradicionales, han tenido en cuenta los aportes de entidades y organismos de orden internacional, y su preocupación en la búsqueda de indicadores no convencionales referidos a evaluar los alcances de las políticas de desarrollo y el

reconocimiento de los derechos humanos. El modelo de capacidades y los IBPT aplicados en la Amazonia colombiana y brasilera, los resultados alcanzados muestran que se trata de una herramienta útil y a disposición de las autoridades tradicionales; les permita contar con la información necesaria que los faculte efectuar las evaluaciones periódicas sobre sus modos de vida y bienestar humano en sus territorios y su relación con la sostenibilidad de la naturaleza. Además, ofrecer la posibilidad de visibilizar las particularidades y problemáticas del contexto ambiental, social, económico, cultural y político, donde se desenvuelven sus modos de vida. La aplicación de los IBPT adelantada en la Amazonia colombiana y brasilera, y fruto de la cooperación internacional entre la Universidad del Estado de Amazonas (UEA) y el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, reconocen que las cosmovisiones que se construyen y reproducen las sociedades tradicionales desde lo local, son fundamentales para evaluar tanto las políticas como las acciones de desarrollo que se dirigen a asimilar a las sociedades indígenas a los rigores de la economía de mercado.

La aplicación de los IBPT provee un marco conceptual y metodológico, cuya información obtenida periódicamente con la participación directa y comprometida de las sociedades tradicionales, son una innovación social con el potencial de contribuir a retroalimentar la formulación de políticas públicas, programas y ejecución de proyectos que promuevan el desarrollo y el bienestar humano en los territorios de las sociedades tradicionales; en particular es un modelo multidimensional con la capacidad de contar con información que permita anticipar y atenuar los rigores de los impactos del cambio climático.

Bibliografía

- Acosta, L.E. (2013). Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana. Tesis Doctoral: Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I). Universidad del País Vasco. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – Sinchi. Bilbao: p. 329.
- Acosta, L.E., y Mendoza, D. (2006). El conocimiento tradicional: clave en la construcción del desarrollo sostenible en la amazonia colombiana. *Revista Colombia Amazónica*, Edición Es, pp.101–118
- Acosta, L.E., Pérez, M., Juragaro, L., Nonokudo, H., Sánchez, G., Zafiamá, Á., Tejada, J., Cobete, O., Efaiteke, M., Farekade, J., Giagrekudo, H., y Neikase, S. (2011). La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de

- comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi. Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera – AZICATCH. Leticia: p. 136.
- Acosta, L.E., Garcia, O.I., Dubois, A. (2016). Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. *Revista Mundo Amazónico*. Universidad Nacional de Colombia. (Aprobado para publicación). Bogotá.
<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo>
- Acosta, L.E., Lacerda, L.F. (2016). Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: O caso de uma comunidade ribeirinha na fronteira da Amazônia brasileira”. En: *Revista Ciências Sociais de la Universidade Sinos (Brasil)*. Instituto Sinchi. Leticia. 30 p.
http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/author/submission/11734
- Bergkamp, G., Orlando, B. and Burton, I. (2003). *Adaptation of water management to climate change*. IUCN, Gland, Switzerland and Cambridge, UK. Traducción: José María Blanch.
- Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía – CELADE / Comisión Económica para América Latina y el Caribe - CEPAL - Fondo Indígena. (2007). *Sistema de Indicadores Sociodemográfico de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina – SISPPPI*. Guía para el usuario. Del Popolo, F; Oyarce, AM; Ribotta. En:
http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPPI/SISPPPI_notastecnicas.pdf
(Consultada: 3 de mayo de 2011)
- Dubois, A. (2008). El debate sobre el enfoque de las capacidades: las capacidades colectivas. *Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Nº 20 Segundo semestre de 2008. Pág. 35 -63.
<http://institucional.us.es/araucaria/nro20/nro20.htm> (Consultada: 17 de julio de 2012)
- De La Cruz Nassar, P.E. (2015). *Ferias de Chagras en la Amazonia colombiana, contribuciones a los conocimientos tradicionales, y al intercambio de productos de las asociaciones indígenas y de mujeres de Tarapacá*. El Colegio de la Frontera Sur - ECOSUR.
- De la Cruz, PE. (2016). Proyecto de investigación de la Tesis de Doctorado: “La valoración de los conocimientos tradicionales en la construcción del territorio en la Amazonía colombiana”, programa de doctorado Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable en el Colegio de la Frontera Sur – ECOSUR. Instituto Sinchi. Chiapas, México.
- Elías, S; Cardona, J. (2015). *Conocimientos Tradicionales para la Adaptación al Cambio Climático en el Altiplano Occidental de Guatemala*. The Nature Conservancy. Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). para la Adaptación al Cambio Climático en el Altiplano Occidental de Guatemala.

- Guatemala. 72 p. http://www.usaid-cncg.org/wp-content/uploads/2015/03/Conocimientos_tradicionales_ccl_final.pdf
- Feldt, H. (2011). Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Pueblos Indígenas y Cambio Climático. Relación entre cambio climático y pueblos indígenas y sus posiciones en el contexto de las negociaciones en la Convención Marco sobre el Cambio Climático. GIZ 18 p. <http://www.giz.de>
- Garcia, O.I. (2009). Analyse ethnographique d'un processus d'éthnodéveloppement dans l'Amazonie colombienne: «Les Fils du Tabac, de la Coca et du Manioc doux». Tesis de Maestría. EHESS. Paris
- Gasché, J., Vela, N. (2004). Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas. Instituto Investigaciones de la Amazonia Peruana – IIAP. CONCYTEC. 56 p.
- Gasché, J. (2012). Sociedad Bosquesina: Tomo I. Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana. Iquitos- Peru.
- Grupo Semillas (2014); ¿Cambio climático o vulnerabilidad del territorio? Revista Semillas N° 57 y 50. Bogotá. 102 p. www.semillas.org.co
- IPCC. (2014). Cambio climático 2014: Impactos, adaptación y vulnerabilidad – Resumen para responsables de políticas. Contribución del Grupo de trabajo II al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático [Field, C.B., V.R. Barros, D.J. Dokken, K.J. Mach, M.D. Mastrandrea, T.E. Bilir, M. Chatterjee, K.L. Ebi, Y.O. Estrada, R.C. Genova, B. Girma, E.S. Kissel, A.N. Levy, S. MacCracken, P.R. Mastrandrea y L.L. White (eds.)]. Organización Meteorológica Mundial, Ginebra, Suiza, 34 págs. www.ipcc.ch.
- Lacerda, L. F. (2016). Por uma sociologia das emergências: perspectivas emancipatórias nos territórios de produção das ausências amazônicas. São Leopoldo- RS, Tese de Doutorado. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 396p.
- Mardas, N., Bellfield, H., Jarvis, A., Navarrete, C., Combetti, C. (2013). Agenda de seguridad para la Amazonia: resumen de hallazgos y recomendaciones iniciales. Global Conopy Programme y International Center for Tropical Agriculture. 23 p.
- Organización Internacional del Trabajo - OIT. (2009). Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica. Una guía sobre el Convenio N°169 de la OIT. Programa para promover el Convenio N° 169 de la OIT (pro 169). Departamento de Normas Internacionales del Trabajo. 201 p. Recuperado de http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_113014.pdf.
- Organización de las Naciones Unidas - ONU. (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Resolución 61/295 aprobada por la Asamblea General. 107a. Sesión plenaria. Washington, DC.

- Organización de las Naciones Unidas - ONU. (2008). Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo. Informe Preliminar. Documento de trabajo. Recuperado de http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Central/EDITORIAL/pdfs/o8o422_onu_informe-es.pdf
- Pardo, M. (2007). Energía y Sociedad: la transición energética hacia las energías renovables, SISTEMA: Revista de Ciencias Sociales, nº 162-163: 173-188.
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). 2009. Informe: Perspectivas del Medio Ambiente en la Amazonía – GEO Amazonía. Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA). Brasília, Brasil. 168 p.
- UNDP-DHA. (1994). An Overview of Disaster Management, Disaster Management Training Programme, Nueva York, 2ª ed.
- Ulloa, A.; Escobar, E.M., Donato, L.M., Escobar, P. (Hrsg.). (2008). Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas. Fundación Natura, Bogotá. Disponible en: <file:///C:/Users/lacosta/Downloads/mujeres-indigenas-y-cambio-climatico-2008.pdf>
- Uribe, E. (2015). “El cambio climático y sus efectos en la biodiversidad en América Latina”. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Unión Europea - Programa EUROCLIMA (CEC/14/001). Santiago de Chile. 86 p. http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/39855/S1501295_en.pdf;jsessionid=75E80796B72F38040C9C4972EBECDB1A?sequence=1

Resumo

Este artigo expõe os antecedentes que é agora conhecido como o paradigma dos impactos das mudanças climáticas nos sistemas naturais e humanos; em especial, a gravidade dos seus impactos na Amazônia; o papel do conhecimento tradicional associado à biodiversidade, as suas experiências e cosmogonia, como uma alternativa não só para entender os rigores das alterações climáticas, mas as experiências podem ser retomadas como propostas destinadas a atenuar as alterações climáticas. Apresenta uma proposta que visa a obtenção de informações na Amazônia, através do qual ele se destina a ajudar a expandir as avaliações dos impactos das mudanças climáticas nas estruturas sociais com uma abordagem metodológica diferencial.

Palavras-chave: Mudança climática. Indicadores. Povos tradicionais. Indígenas – Amazônia.

MOVIMENTO SOCIAL NEGRO (MSN) E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: QUESTÕES IDENTITÁRIAS E A PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL

Black social movement (MSN) and afro-brazilian religions: identity issues and the promotion of racial equality

Maria Cristina do Nascimento

Mestra em Ciências da Religião – UNICAP-PE,
Técnica Pedagógica do Grupo de Trabalho em
Educação das Relações Étnico-Raciais - GTERÊ- da
Escola de Formação de Educadoras/es do Recife
EFER – SE/Recife-PE;
Ativista feminista da Rede de Mulheres Negras de
Pernambuco e da Articulação de Mulheres
Brasileiras - AMB.
Brasil.

Informações do artigo

Recebido em: 15/04/2017

Aceito em: 06/05/2017

Resumo

Este artigo é parte significativa da pesquisa de mestrado Políticas Públicas com Axé: religiões afro-brasileiras e a promoção da igualdade racial (demandas para a educação do Recife), nele destacamos as interfaces entre o Movimento Social Negro e as Religiões Afro-brasileiras, como marca de uma ancestralidade resgatada nos anos 70\80 (do século passado), analisando a participação das Religiões Afro-brasileiras nas Conferências de Igualdade Racial e, a partir do resgate da memória de sua participação nas Conferências e identificar avanços, dificuldades e resistências na implementação destas políticas. Dialogamos com a interseccionalidade entre as mais diversas formas de atuação na esfera pública das religiões de matrizes africanas, através da experiência de controle social e participação cidadã de mulheres negras e mulheres de terreiro. O Movimento Social Negro tem uma importância indiscutível na luta contra o racismo e por afirmação de direitos da população negra, principalmente por uma educação sem discriminação, no questionamento sobre o mito da democracia racial, incluindo nos anos 70 do século passado as religiões afro-brasileiras como mais um elemento identitário e marco de sua agenda de reivindicações.

Palavras-chave: Movimento Social Negro; Religiões afro-brasileiras; Mulheres negras; Mulheres de terreiro; Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

Introdução

O Movimento Social Negro (MSN) nasce da luta por libertação a partir de estratégias de fuga e resistência cultural, sua trajetória é longa e com fortes momentos, apagamentos históricos e revigoramentos, que aponta erros históricos, denuncia e demarca espaços de reivindicação de direitos. De modo geral, a definição dada por Joel Rufino dos Santos corrobora com essa percepção:

[...] todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro], fundado e promovido por pretos e negros [...]. Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como "clubes de negros"], artísticas

[como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento NEGRO Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro (SANTOS, J.R., 1994, p. 157).

Para Luiz Alberto O. Gonçalves,

O movimento negro, desde sua origem, se constitui como um ator dividido entre tradição e modernidade, resistência e liberdade. É, pois, dessa forma que ele “projeta os negros na História”. Mas não só. É assim que ele contribuiu na modernização da sociedade brasileira, questionando suas crenças e ideologias raciais, propondo outras imagens de sua composição étnica, enfim, tensionando continuamente a relação entre sujeito e sistema (GONÇALVES, 1998, p. 43).

Dessa forma, o movimento social negro não foi apenas um esforço de transformar as\os negras\os em “atores virtuais”, mas afirma-los enquanto atores políticos, com suas práticas norteadas por modelos culturais. Gonçalves (1998) sintetiza a história do MSN a partir dos anos 20 e 30, do século passado, focados no modelo liberal, nos anos 1940 e 1950, no modelo populista e nos anos 1970 e 1980, na desintegração do modelo técnico-militar, advindo da ditadura militar, esse período terá centralidade nesse artigo.

Nosso enfoque dialoga com a interseccionalidade (raça, gênero, religião) compreendendo que as desigualdades em seus diversos aspectos se entrecruzam e se sobrepõem atingindo de maneiras específicas os sujeitos, assim, as formas de atuação na esfera pública das religiões de matrizes africanas e indígenas vêm dialogando com o movimento social¹ negro e com o feminismo, na luta contra o racismo, sexismo e a intolerância religiosa.

Kimberle Crenshaw (2002) sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos (racial, gênero, geracional, deficiências, sexualidades), nesse sentido parte do projeto da interseccionalidade, proposto pela autora e ativista norte americana, visa incluir questões raciais nos debates sobre gênero e direitos

¹ Ilse Sherer-Warren (1998) conceitua os movimentos sociais contemporâneos como redes sociais complexas que se conectam, de forma simbólica e solidária, sujeitos e atores coletivos que vão construindo suas identidades num processo dialógico de identificações éticas e culturais, a partir de intercâmbios, negociações, resoluções de conflitos e de resistência aos mecanismos de exclusão sistêmica na globalização, com implicações no sentimento coletivo acerca das dificuldades, desafios e possibilidades de realizar política e emocionalmente sua condição de sujeito.

humanos e incluir questões de gênero nos debates sobre raça e direitos humanos e outras identidades. O movimento de mulheres negras vem sistematicamente assinalando a necessidade desse olhar interseccional em relação às questões específicas das mulheres negras e suas implicações nas políticas públicas para as mulheres e na igualdade racial.

Para contextualização histórica das religiões afro-brasileiras, utilizamos o aporte teórico da sociologia, antropologia e história, para uma compreensão de como se estruturaram e se configuram atualmente em Recife. Buscamos estabelecer um diálogo com diversas formas de atuação na esfera pública das religiões de matrizes africanas, permeando o movimento social negro, o movimento de mulheres e o feminismo, na luta contra o racismo e intolerância religiosa.

Como parte da metodologia da pesquisa de cunho qualitativo, a análise documental teve como base as proposições da I Conferência de Igualdade Racial do Recife (CMPPIR) diagnosticando possíveis avanços e ou repetições de demandas nas II e III conferências.

Realizamos 07 entrevistas semiestruturadas, com cerca de cinco (05) horas de gravação do dia 28 de junho ao dia 05 de setembro de 2016, elaboramos um roteiro específico para pessoas de terreiros e outro para a gestão, realizadas com representantes de religiões afro-brasileiras que estiveram presentes nas Conferências de Igualdade Racial, num total de 04 entrevistas, no intuito de construir uma linha histórica com essas memórias e a narrativa documental, vendo as memórias como marco importante na (re) construção da história.

Neste artigo destacamos no primeiro momento as interfaces entre o Movimento Social Negro e as Religiões Afro-brasileiras, como marca de uma ancestralidade resgatada nos anos 1970\80, em seguida faremos uma análise dos processos de Conferências de Promoção da Igualdade Racial, a partir da Nacional, (CONAPIR) destacando a participação das Religiões Afro-brasileiras com olhar específico na Conferência em Recife (CMPPIR) no eixo das religiões e suas proposições, para finalizar, apresentaremos a experiência de controle social e participação cidadã da Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco como uma das mais diversas formas de atuação na esfera pública das religiões de matrizes africanas como possibilidade e necessidade da interseccionalidade nas políticas de igualdade racial.

Movimento social negro e pertencimento afro-religioso

Lívio Sansone (2003) expõe que de 1964 a 1983, momento em que a ditadura militar reprimiu direitos civis e, conseqüentemente houve desarticulação do MSN, mas que, conforme o autor, nos 10 anos entre 1970 -80 houve um afrouxamento do controle militar e um processo de crescimento e criatividade da cultura e de organizações negras, com trabalhadoras/es negras/os começando a exigir igualdade, com mais interesse em demonstrar o orgulho negro. Para este autor, ainda:

Há duas razões para isso. Por um lado, através da mobilidade social ascendente, uma nova geração de trabalhadores negros deparou com barreiras à cor que não tinham sido percebidas até então, uma vez que as expectativas, em termos de direitos civis, costumavam ser baixas entre os pobres. Por outro lado, esses trabalhadores negros tinham mais tempo e dinheiro para gastar na organização da comunidade e nas atividades de lazer. Formaram-se novos movimentos negros e associações carnavalescas inteiramente negras. A cultura e a religião negras ganharam maior reconhecimento oficial. Particularmente na Bahia, criaram-se formas novas e poderosas de cultura negra [...] elas fizeram eco ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e à luta pela independência nas colônias portuguesas da África. A mídia rotulou esse processo de “reafricanização” da Bahia (SANSONE, 2003, p. 43-44).

É nesse período, assinalado por Sansone (2003), que há o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU), que marca a ruptura definitiva entre a dimensão étnica e outras dimensões sociais. Gonçalves (1998) considera que, nesta fase, o projeto do movimento social negro é ambicioso, momento em que associa cidadania e identidade negra, política e cultura, igualdade e direito à diferença, os militantes protestam contra a exclusão socioeconômica da população negra. O mundo da tradição não era mais o mesmo:

As religiões afro-brasileiras haviam sofrido uma transformação muito significativa, a partir do encontro entre religiosos e intelectuais, com vistas a construir uma cosmovisão dos rituais africanos, uma teologia negra. Certos espaços antes considerados exclusivamente “culturais” (ou de lazer) são utilizados enquanto meios de protesto político. Novos temas passam a compor a agenda dos militantes, além dos “velhos” problemas referentes ao mercado de trabalho e acesso à educação; questões tais como violência racial, mulheres negras, cultura juvenil, diversidade cultural e outros serão discutidas nos fóruns de suas organizações. Cada vez mais a prática dos militantes estará marcada por alianças políticas, as mais diferentes possíveis. As divergências internas assumem dimensões gigantescas. O grande desafio a ser enfrentado não é apenas definir uma “linguagem específica” para se comunicar com outros setores sociais, mas criar canais de comunicação entre os próprios segmentos do movimento negro (GONÇALVES, 1998, p. 46-47).

O MNU lança um manifesto em 1978 e reascende o debate sobre a política de educação com viés antirracista, propõe alçar Zumbi dos Palmares para a categoria de herói nacional e a data de sua morte, 20 de novembro, como o dia de consciência negra, proposta já apresentada por Oliveira Silveira em 1971 (SILVA; GONÇALVES, 2000), o MNU encontra, também na religião, um lugar de reconhecimento e reencontro com os laços com a África.

É, portanto, como corolário do processo de consolidação de uma nova identidade social e cultural para o negro brasileiro que a pertença, ou pelo menos proximidade, com as religiões afrodescendentes passa a ser vista como parte constitutiva do “ser negro” (OLIVEIRA, 2011, p. 52).

O pertencimento religioso afro-brasileiro, como recorte identitário e reafirmação de marca da ancestralidade africana, apresenta-se no posicionamento público, marcante nos espaços universitários e nas ruas, onde o resgate das africanidades é o mote incorporado nesse período, presente em movimentos contestatários e de afirmação da raça. Pernambuco acompanha essa mobilização nacional.

Esse processo está fortemente marcado na memória desde os finais da década de 1980, momento em que o Movimento Negro Unificado se organizou no estado de forma mais efetiva e foi aos terreiros em busca de sua ancestralidade. Juntamente com esse processo político, as transformações na cultura, economia e sociedade levaram os terreiros de xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias, entrando em sintonia com os acontecimentos do mundo afro-religioso brasileiro (CAMPOS, 2013, p. 16-17).

A afirmação da negritude acompanhada da religiosidade como uma das marcas de identidade e pertença de uma coletividade negra se fortaleceu nas lutas sociais:

A partir daí fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas. Manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em Filosofia, transando uma forma cultural ocidental tão sofisticada, claro que não podia olhar como coisas importantes (GONZALEZ, 1994, p. 382).

Estar em movimento, reconhecerem-se e afirmarem-se a partir de sua religiosidade afro-brasileira, assegura, de maneira singular sua identidade cultural, através de uma exposição do corpo, de outro jeito, foi um dos caminhos escolhidos para estar nos espaços públicos e políticos por militantes do MNU².

² Em Recife a organização de Afoxés constituem um marco dessa aproximação com as religiões afro, além da participação de forma política nos Maracatus, cujas aproximações com as religiões afro é orgânica e anterior ao MNU (LIMA, 2005). Nesse momento o MNU em Pernambuco também estruturou uma imprensa negra, com espaço destinado a discussão sobre religiosidade (DJUMBAY).

Para Sales Jr., (2009), as religiões afro-brasileiras estão no contexto das mobilizações do movimento social negro, a partir da construção de sua agenda política e na elaboração de estratégias de luta contra o racismo e para a promoção de igualdade racial, articulando a valorização da religião afro-brasileira como patrimônio cultural brasileiro e na luta contra a intolerância religiosa. Corrobora com essa perspectiva, Mariana Moraes (2012),

Essas religiões tornam-se uma das bases para a construção da identidade nacional e da identidade negra, que ora se entrelaçam ora demarcam suas diferenças demonstrando a ambiguidade presente na dinâmica identitária em um contexto de globalização (MORAIS, 2012, p. 54).

Os anos pós abertura política (1985) trouxeram diversos desafios para os diferentes movimentos sociais e uma maior articulação entre eles, visando a construção de um processo democrático na luta pelas diretas e por uma Constituição com ampla participação popular e avanços nos direitos das chamadas minorias (indígenas, negras, mulheres, crianças, pessoas com deficiências), reafirmação do estado laico, plural e o respeito às liberdades religiosas.

Como resultado a Constituição de 1988 traz o viés da diversidade e avanços no campo democrático, garantia de direitos e a afirmação dos espaços de construção de políticas públicas e controle social.

Uma Carta Aberta, distribuída à população, concitava os negros a formarem “Centros de Luta” nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos terreiros de candomblé e umbanda, nos locais de trabalho e nas escolas, a fim de organizar a peleja contra a opressão racial, a violência policial, o desemprego, o subemprego e a marginalização da população negra (DOMINGUES, 2007, p. 114)

Essa articulação entre as agendas vem se estruturando com o resgate das africanidades, ou amefricanidades, como defende Lélia Gonzalez (1988), com o reconhecimento da religião como um dos elementos de identidade negra, bem como, o processo de dessincretização dos candomblés (SALES JR., 2009; PRANDI, 2003).

Sales Jr. (2009) refere-se à presença do candomblé nas políticas públicas como um retorno ao mito fundador, como forma de uma ancestralidade difusa:

Nesse contexto, os movimentos sociais negros incorporam em suas narrativas políticas as comunidades religiosas de matriz africana como parte relevante das lutas históricas de emancipação negro-africana no Brasil, um mito de origem que define uma ancestralidade difusa. A identidade “afro-popular” ou “negro-africana” implica a equivalência entre as diversas identidades sociais, políticas ou religiosas, do campo afro-brasileiro, e nesse

caso o inimigo global a ser enfrentado passa a ser muito menos evidente (SALES JR., 2009, p. 129).

Para o autor, ao vincular a identidade afro-brasileira e sua matriz religiosa, o MSN abre espaço para a participação das religiões afro-brasileiras como o Candomblé, na agenda das políticas públicas, a partir de,

Uma ancestralidade comum, mesmo que difusa, é o que estabelecerá uma relação de solidariedade entre o “povo negro” e o “povo de axé”, ainda que sem um vínculo iniciático ou ritual. Ancestralidade comum que os faz alvos de modalidades distintas das mesmas práticas racistas contra, de um lado, características físicas aparentes, e, de outro, elementos culturais. Ou seja, um adepto, ainda que branco, de um culto de matriz africana seria objeto de discriminação por sua “crença”, assim como uma pessoa negra por sua “cor”. [...] Desta forma, ao estabelecer relações e categorias de equivalência, a agenda “negra” constitui-se da conjunção de duas estratégias políticas distintas: de um lado, a valorização da religião afro-brasileira como patrimônio histórico e cultural regional, nacional e, mesmo, internacional, diaspórica, considerada parte de uma política de reparação ou de promoção da igualdade racial; por outro lado, a luta contra a intolerância religiosa, considerada como uma modalidade da discriminação étnico-racial (SALES JR., 2009, p. 130).

Assim militantes afro-religiosos\as passam a circular nos espaços políticos e sociais, através dos movimentos sociais e utilizando de seus recursos organizacionais, unindo força no combate à intolerância racial. Essa articulação de agendas não é livre de conflitos e relações de poder, características inerentes à esfera pública e nas lutas por direitos, um dos aspectos de conflitos refere-se a questão de gênero no interior do movimento negro e a questão de raça no movimento feminista, como determinantes para o surgimento do movimento de mulheres negras no final dos anos 80 e início dos 90, do séc. XX (CARNEIRO, 1990).

Por ocasião dos 300 anos de Zumbi dos Palmares, em 1995, organizou-se nacionalmente um ato denominado de Marcha Zumbi dos Palmares, culminando com a entrega de uma carta reivindicatória ao Governo Brasileiro, na qual propunha o reconhecimento do racismo brasileiro, e ações efetivas de reparação histórica, dentre elas a legalização das terras quilombolas, legislações e normas que garantam que pessoas negras não sejam discriminadas nas instituições públicas e no mercado de trabalho, o reconhecimento de Zumbi dos Palmares como herói nacional. Resultado da Marcha Zumbi houve a criação do Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra (GTI População Negra), ligado ao Ministério da Justiça.

Em 1998, no Programa Nacional de Direitos Humanos (I PNDH), a matriz religiosa afro-brasileira aparece na forma de luta contra a intolerância religiosa, uma resposta às mobilizações do movimento negro nacional.

Em 2001, houve uma forte mobilização nacional para Durban, África do Sul, a caminho da III Conferência Mundial contra o Racismo, e que demandou debates e organização do MSN em todo território nacional.

O Governo brasileiro, a partir das recomendações de Durban, instituiu algumas Políticas públicas que atendem demandas históricas do MSN e das populações de terreiro de religiões afro-brasileiras:

- a) Em janeiro de 2003 houve promulgação da Lei Nº 10.639/03³ que determina a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira, acrescida a indígena, Lei Nº 11.645/2008. Em Recife, como uma das ações do PCRI, foi criado o grupo de trabalho das relações étnico-raciais na educação (GTERÊ) para implementação dessa política.
- b) Em 21 de março de 2003 foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) com status de ministério e a função de assessorar diretamente o Presidente da República, acompanhar e coordenar de diferentes órgãos e ministérios; programas de cooperação com organismos públicos, privados, nacionais e internacionais; acompanhar e promover o cumprimento de acordos internacionais assinados pelo Brasil para o combate ao racismo e formas corretas de intolerâncias com vistas à promoção da igualdade racial
- c) Em 2007 O decreto nº 6.040\2007⁴ instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais...

³ Resultado de reivindicação histórica do movimento social negro, como mostra a pesquisa de Maria de Fátima Oliveira Batista (2010), o projeto da referida lei nasceu por iniciativa de ativistas de Pernambuco, foi apresentado em primeira mão pelo Deputado Federal Humberto Costa ainda na década de 1990 e reapresentado pela deputada Esther Grossi e deputado Bem Hur e culminou na Lei 10.639\03. Em Recife, a incidência do movimento negro de PE também se deu na Lei Orgânica Municipal, Art. 138, que "estabelece a difusão e o ensino de disciplinas referentes à cultura afro-brasileira e indígena e outras vertentes nas escolas públicas municipais", a autora diz que em contraposição o processo de formação da Rede de Ensino do Recife não faz menção à pluralidade cultural. A demanda por uma educação das relações étnico-raciais e para a inclusão da História da África e de História do Negro no Brasil já consta na Declaração da Convenção "O negro na Constituinte" (CNC, 1986) e no documento da Marcha Zumbi dos Palmares (MZP, 1995).

⁴ Diário Oficial da União - Seção 1 - 8/2/2007, Página 316.

- d) O racismo institucional foi pautado a partir do Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI⁵) implantado no Recife e coordenado pela Diretoria de Igualdade Racial no período de 2005/2012, reeditado em 2015 pela Gerência de Igualdade Racial do Recife;
- e) A Portaria nº 992 de 13 de maio de 2009 instituiu a Política de Saúde da População Negra. Todas essas políticas, com exceção das cotas raciais, foram aportadas pelo Estatuto da Igualdade Racial – Lei 12.288/2010, depois de longos anos de embates fervorosos, foi aprovado com uma linguagem que ameniza os danos causados pelo racismo, palavra esta que só aparece duas vezes em todo texto, vale salientar.

O debate sobre as quotas nas universidades gerou muitos posicionamentos contrários e a favor, inclusive com audiência do Supremo Tribunal Federal (STF, 2010) para ouvir as diversas posições e deferir acerca de sua constitucionalidade.

A busca pela visibilidade da religiosidade afro-brasileira nos dados censitários esteve presente nos movimentos sociais negros e de terreiro em 2010 com a campanha: “Quem é de Axé, diz que é”, que, dentre outras questões,

A Campanha foi proposta em função de duas grandes motivações. A primeira, como afirmação do pertencimento afro religioso, pois “Quem é de axé diz que é”, surgiu em outros estados do país, no ano de 2010, a partir da ação do Coletivo de Entidades Negras, que identificou o número muito pequeno de pessoas, que se declaravam como integrantes de religiões de matrizes africanas nos dados oficiais (LIMA, 2014, p. 8).

Nos censos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) em 2000 e em 2010, as religiões afro-brasileiras apresentam um pertencimento de apenas 0,3% das/os brasileiras/os, que, segundo Reginaldo Prandi (2004), ainda é um resquício das perseguições sofridas por adeptos dessa religião e a múltipla pertença religiosa, característica brasileira:

Quando se trata das religiões afro-brasileiras, as estatísticas sobre os seguidores costumam oferecer números subestimados, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo

⁵ Estabelecido por uma ação de parceria entre: Ministério da Saúde (MS), o Ministério Público Federal (MPF), a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da igualdade Racial (SEPPIR), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), a Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) e o Ministério do Governo Britânico para o Desenvolvimento Internacional (DFID), sob a supervisão da Agência Brasileira de Cooperação (ABC).

escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seu ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, no fim do século XIX, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou de ser a única religião tolerada no país (PRANDI, 2004, p. 225).

Na esfera política brasileira há avanços relevantes em termos de marcos legais para a promoção da igualdade racial. Avanços que são parte fundamental das lutas engendradas pelo MSN, como reparação histórica das desigualdades sociais e raciais na sociedade brasileira e de mudanças na relação com a cultura negra, percebendo que:

[...] a cultura não é só uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultural não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2008, p. 43).

O MSN atualmente se constitui de uma pluralidade de configurações em face da globalização e do neoliberalismo, para Gonçalves (1998):

Temas não suficientemente contemplados na agenda dos militantes negros (pós-80) passam a ser focalizados por nossas lentes. Entre eles, temos nos debruçado sobre a questão da juventude negra em nossos centros urbanos. Atores que protagonizam na sociedade contemporânea a fragmentação e a incerteza da vida coletiva, os jovens negros (de ambos os sexos), por meio de suas expressões artístico-musicais, vêm impondo novos desafios aos movimentos negros quanto à construção de uma identidade étnica, com base nos poderosos recursos da mídia e dos complexos informacionais (GONÇALVES, 1998, p. 47-48).

Diversos movimentos culturais⁶ (portanto, políticos), como o HIP HOP brasileiro, as blogueiras negras, assumem a negritude como aproximação de suas raízes culturais africanas

⁶ Hall (2008) refere-se a alguns exemplos dessa negritude plural, de inspiração norte-americana como o Black power, a black music, jamaicana como Rastafari, em que, num contexto globalizado, as culturas se encontram e se misturam, recriando-se, hibridizam-se. Sansone (2003), analisando a cultura negra jovem e de periferia no Brasil (Rio de Janeiro, Salvador), considera que a relação entre o local e o global é complexa, como também o é a que prevalece entre a cultura jovem global e as tradições musicais locais, e que o resultado desses contatos não é fácil de prever.

e tradições que colaboram para imagens positivas do povo negro, e tem efetivado alterações na sociedade, engendrando novas configurações no campo das identidades e negritudes, inclusive questionando as formas tradicionais de fazer política do movimento social negro.

O papel das mulheres nas religiões afro-brasileiras é fundante, elas atuam como guardiãs da cultura religiosa dos terreiros em diferentes lugares do país. Recife possui muitas referências femininas do axé como Dona Biu, Dona Santa, Dona Badia, Dona Nise (MENEZES, 2005) e Inês Joaquina da Costa, conhecida como Tia Inês (CAMPOS, 2005) ou Ifa Tinuké, aquela que plantou o axé no terreiro de Pai Adão, Mãe Amara, que lutou junto a outras mães de Santo para a liberação do toque nos terreiros, e tantas outras que preservam tradição das religiões afro-brasileiras na cidade.

Ressaltamos que a participação do movimento das mulheres negras na luta antirracista pela promoção da igualdade racial é de grande magnitude, já referenciada por Ribeiro (2014) em sua tese sobre Políticas de Igualdade Racial no Brasil, demarca a participação do movimento negro e o movimento de mulheres negras nos processos anteriores à Constituição de 1988.

A Marcha Zumbi dos Palmares, na Conferência de Durban e os encontros de revisão dessa histórica conferência foram momentos importantes que trouxeram para a cena política as contradições resultantes das articulações de variáveis de raça, gênero e classes, mobilizando estratégias de enegrecimento das lutas das mulheres e do feminismo brasileiro feminizando as reivindicações do movimento social negro (CARNEIRO, 2000, p.247) e intervindo na pauta internacional contra o racismo e formas correlatas de intolerâncias.

Sueli Carneiro (2000) destaca em relação às questões de raça/etnia e diversidade, na Declaração de Beijing, o artigo 32, que afirma a necessidade urgente de “intensificar os esforços para garantir o desfrute de todos os direitos humanos a todas as mulheres e meninas que enfrentam múltiplas barreiras, devido a fatores como raça, idade, origem étnica, cultural e religiosa” (CARNEIRO, 2000, p. 256).

E para realizar o acompanhamento desses avanços nos marcos legais, as mulheres negras têm investido esforços, que vão desde as constituições de redes e articulações para a efetivação dos seus direitos humanos à denúncia sistemática das violações destes.

Para Luciana Jacoud (2008), a participação social promove transparência na deliberação e visibiliza as ações, de forma a democratizar o sistema de decisões; permite

maior expressão e visibilidade das demandas sociais, provocando um avanço da igualdade e da equidade de políticas públicas.

As mulheres negras e mulheres de terreiro, em particular, vêm se organizando em uma diversidade de redes, intercambiando lutas e experiências de vitórias e resistências, mas antes de adentrarmos na experiência de rede de mulheres de terreiro e intervenções nas políticas públicas, aportaremos no próximo ponto algumas questões sobre as conferências de políticas de igualdade racial e as religiões afro-brasileiras.

Religiões afro-brasileiras e conferências de políticas públicas de promoção de igualdade racial

Podemos afirmar que o Estado brasileiro em termos de políticas públicas, desde as legislações escravocratas (*Ventre Livre*, Euzébio de Queiroz, *Áurea*) aos Códigos Criminais (1891, 1932, 1940), manteve um viés de negatividade acerca da cultura e do povo negro na sociedade. A presença de questões relacionadas à população negra e à religiosidade afro-brasileira de forma positiva e de afirmação de direitos, no campo legal, só serão evidenciadas a partir de 1986, com a criação da Fundação Palmares, como comprova a pesquisa de Matilde Ribeiro (2014).

Os anos que sucederam a abertura política, após os vinte anos de ditadura militar, trouxeram diversos desafios para os diferentes movimentos sociais. Estabeleceu-se uma maior articulação para a construção de um processo democrático na luta pelas diretas e por uma Constituição com ampla participação popular e avanços nos direitos das chamadas minorias: indígenas, quilombolas, população negra, mulheres, crianças, pessoas com deficiências, reafirmação do estado laico, plural e o respeito às liberdades religiosas, conforme sinalizado acima. Como resultado, a Constituição de 1988 traz o viés da diversidade e avanços no campo democrático, garantia de direitos e a afirmação dos espaços de construção de políticas públicas e controle social, Oliveira (2011) contextualiza as religiões afro-brasileiras nesse momento político,

Com a democratização do país e a institucionalização de um conjunto de políticas públicas voltadas para a população negra nos últimos 20 anos, esta visão da centralidade das religiões afro-brasileiras na política antirracista no Brasil se aprofundou tanto na percepção dos adeptos quanto na dos militantes. Desconfianças foram superadas e novas alianças forjadas com base na percepção de uma história comum compartilhada pelos dois grupos.

Atualmente, os atores religiosos afro-brasileiros estão plenamente incorporados à arena política brasileira, seja na qualidade de elemento identitário no discurso dos movimentos sociais negros; seja como sujeitos políticos autônomos dotados de uma agenda própria; seja como objeto de políticas públicas focalizadas (OLIVEIRA, 2011, p. 53).

Neste sentido, o enfrentamento ao racismo e à intolerância religiosa, a busca pelo reconhecimento enquanto religião tem envolvido, de forma mais sistemática, as religiões afro-brasileiras nos espaços de controle social e proposição de políticas públicas, com fortalecimento nesse início de século XXI. Como resultado, foram realizados avanços significativos nos marcos legais, reconhecimento de direitos, em Ações afirmativas (AA)⁷, inclusive demarcando transformações significativas no campo da pesquisa em Religião, como assinala Cristina Pompa,

Nos últimos anos, a questão multicultural, o debate público sobre identidade e etnicidade, o uso político de conceito de cultura têm mostrado a centralidade da religião enquanto categoria definidora de pertencimento e, portanto, de papéis, identidades, trânsitos e conflitos políticos. Os desafios trazidos pela articulação cada vez mais complexa da dimensão cultural com a política têm provocado, pois, uma guinada nos estudos sobre religião no Brasil (POMPA, 2012, p. 162).

O terceiro milênio iniciou-se com muitas conferências e avanços no campo da Promoção da Igualdade Racial e Ações Afirmativas. Em 2001, como assinalamos anteriormente, a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, em Durban, África do Sul, que recomendava entre outras medidas, o desenvolvimento de ações afirmativas ou medidas de ação positiva, para promoverem indivíduos ou grupos vítimas de discriminação racial.

Para responder a esses compromissos, e por pressão do MSN, o governo brasileiro, em 2002 lançou o II Programa Nacional de Direitos Humanos - II PNDH, com recomendações de medidas de caráter compensatórios⁸ visando a eliminação da discriminação racial e a promoção da igualdade de oportunidades.

⁷ Políticas de ações afirmativas (AA), isto é, políticas de reparações, de reconhecimento e valorização de sua história, cultura, identidade (BRASIL, 2004).

⁸ A partir dessas recomendações Ministérios e Universidades públicas instituíram as quotas para o acesso de negras/os nos serviços públicos e no ensino superior (DOMINGUES, 2008), deflagrando um fervoroso debate sobre quotas raciais desde então.

Em 2005. Organizou a 1ª Conferência Nacional de Igualdade Racial (Brasília, DF), com mobilização de todos os estados brasileiros e milhares de municípios. Em 2010, institui o Estatuto da Igualdade Racial, Lei 12.288/2010, depois de várias discussões e reformulações.

A conjuntura configura o desafio para um diálogo entre movimento social negro e religião afro-brasileira no campo das políticas públicas, ou seja, efetivação de direitos, a começar pela Educação, motor de transformações e de novos paradigmas para a sociedade.

O documento base da I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, CONAPIR, destaca as religiões afro-brasileiras como depositárias primárias e continuadoras da cosmovisão africana no Brasil:

O estado brasileiro não pode desconsiderar o papel histórico e a contribuição que as religiões de matriz africana tiveram na formação da identidade e costumes do povo brasileiro, proporcionados pela chegada de milhares de africanos escravizados trazidos ao país. Essa população que, no confronto com o padrão dominante aqui existente, introduz e reproduz os valores, saberes e visão de mundo africana reelaborando e sintetizando no Brasil a relação do homem com o sagrado [...]. As comunidades de terreiros constituem-se como espaços próprios mantenedores de uma perspectiva de mundo baseada em valores, símbolos e traços culturais que expressam um sistema de ideias ancestrais africanas em nosso país (BRASIL, 2005, p. 105).

Dada a importância dessa matriz religiosa para a construção da identidade nacional, e a prerrogativa brasileira de reconhecê-las como um de seus elementos constituidor, é preciso compreender as relações, controvérsias e resultados das intervenções dessa matriz religiosa no campo das políticas públicas.

A presença das religiões afro-brasileiras nas Políticas de Igualdade Racial - PPIR no Brasil Laico é um campo a ser pesquisado, como assinala Burity em relação à baixa produção científica no âmbito do ativismo social religioso no Brasil contemporâneo,

Ainda não é grande a literatura que procura dar conta dos contornos atuais desse processo no Brasil. Nela, uma dupla referência é apontada: às mudanças mais amplas, em curso na sociedade brasileira, que envolvem uma substantiva redefinição dos padrões de relação entre estado e sociedade; e a processos endógenos de questionamento da herança recebida, no que diz respeito ao discurso social da religião, bem como de crítica social a partir de uma articulação entre discursos sociais e religiosos críticos – apoiados ou intensificados pelas mudanças sociais mais amplas, mas não meramente conjunturais (BURITY, 2007, p. 32).

Desta forma, interessa-nos o destaque que as Conferências dão à matriz religiosa afro-brasileira na identidade nacional⁹, ressaltando sua importância para a cultura brasileira e seus reflexos em políticas afirmativas, bem como, as dificuldades na efetivação destas pelo Estado.

As conferências de políticas públicas constituem em um mecanismo da democracia participativa, um espaço público de diálogo entre o governo e sociedade civil (povo de terreiro, grupos culturais, militantes do MSN, quilombolas...). Em todos os estados brasileiros aconteceram essas mobilizações, sendo as capitais, locais de forte aglutinação do MSN, com maior discussão para efetivas construções de planos de enfrentamento às desigualdades sociais a partir da cor/raça/etnia.

Costa, Dos Anjos e Ferreira (2014), apontam a pertinência do estudo da participação de terreiros na promoção de políticas de igualdade racial,

Para os sujeitos afro religiosos, a continuidade das tradições opera através da oralidade e símbolos, onde a identidade se forma a todo instante e constrói-se conforme as forças do local e, as interferências das tradições vão sendo “reconstruídas” dentro das comunidades, a partir de suas referências e práticas ancestrais. Assim, o conceito de cultura tradicional está diretamente ligado às culturas distintas, de outras noções de território e espaço onde o grupo social se relaciona. (COSTA; DOS ANJOS; FERREIRA, 2014, p. 4).

Todo o processo, até chegar às Conferências, constitui em momentos de encontros, de fortalecimento de identidades étnico-raciais, articulação e tessituras de estratégias para efetivação da justiça, respeito à diversidade cultural e à luta por reparação e respeito para as religiões afro-brasileiras, para o povo de terreiro.

Compreendemos, desse modo, que esse universo é complexo e funciona como delimitador de negociações e interlocuções entre a gestão pública e os terreiros, assinalando dificuldades que vão desde à implementação de políticas públicas que atinjam as comunidades de terreiro até algumas deliberações que põem em dúvida o papel da gestão de garantir à laicidade do estado frente às demandas da população de religiões afro-brasileiras, principalmente quando ameaça o espaço de legitimação do poder e direitos

⁹ Advinda da ideia do Estado-nação (século XIX), uma construção simbólica na busca de uma homogeneidade de narrativas ideológicas, dissolvendo a heterogeneidade das culturas populares. Dessa forma, o Estado torna-se a totalidade com transcendência e que organiza a realidade concreta e delimita os contornos da identidade nacional (ORTIZ, 2012).

constituídos pela população em geral e a acusação de favorecimento de determinadas religiões em detrimento de outras.

O combate às intolerâncias tem sido um campo de militância do MSN e de afro religiosas/os, aspectos sobre os quais articulam suas energias para a denúncia, constituição de alianças com diversos sujeitos políticos e intervenções na sociedade, como possibilidades de conquistas, de respeito e mais legitimidade enquanto religião.

Atualmente, as redes sociais têm se configurado em um espaço de muitas denúncias de intolerâncias religiosas às religiões afro-brasileiras, promovendo um debate público sobre a urgência do respeito e da criminalização enquanto atos racistas. Muitas dessas agressões são realizadas pelos denominadas/os de “evangélicas/os” ou “pentecostais”, como assinalou Reginaldo Prandi:

[...] há igrejas evangélicas em que o ataque às religiões afro-brasileiras e a conquista de seus seguidores são práticas exercidas com regularidade e justificadas teologicamente. Por exemplo, na prática expansiva de uma das mais dinâmicas igrejas neopentecostais, fazer fechar o maior número de terreiros de umbanda e candomblé existentes na área em que se instala um novo templo é meta que o pastor tem que cumprir (PRANDI, 2004, p. 230).

A luta pelo reconhecimento enquanto religião e contra a intolerância religiosa está presente na ocupação da esfera pública dos terreiros e tradições religiosas afro-brasileiras, marcando suas lutas, resistências e reivindicações por direitos:

Por fim, foram deixados em paz pela polícia (quase sempre), mas ganharam inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, o que se pode testemunhar tanto no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio. (PRANDI, 2004, p. 229).

Essa perseguição e demonização é uma constante por parte de religiões evangélicas neopentecostais, e que consta em seus fundamentos, como constata Milene C. Santos (2012);

As crenças neopentecostais possuem três aspectos fundamentais, que se inter-relacionam e complementam: (i) a contemporaneidade da guerra espiritual entre os seguidores de Cristo (identificados aos anjos e aos evangélicos) e os adoradores do Diabo (identificados geralmente aos orixás e entidades das religiões afro-brasileiras, bem como aos candomblecistas e umbandistas); (ii) a possibilidade de os filhos de Deus gozarem, ainda nesta vida, de todos os benefícios e bênçãos que o correto pagamento dos dízimos e ofertas pode proporcionar (Teologia da prosperidade); (iii) a

desnecessidade de sustentar os ultrapassados e estereotipados usos e costumes de santidade (SANTOS, M., 2012, p. 149).

Para Vagner Gonçalves,

O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, é consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro (GONÇALVES, 2007, p. 208).

As religiões afro-brasileiras foram sempre vistas com ressalvas pela sociedade brasileira, incluindo a Igreja Católica, que só no século XX começa a rever suas posturas:

[...] houve, também, muita perseguição e demonização dos cultos africanos por parte da Igreja católica ao longo de toda a história do Brasil, sob as mais diferentes formas. Isso, no entanto, mudou fortemente a partir de meados do século XX, sobretudo com o Concílio Vaticano II e com uma maior abertura da Igreja Católica com relação à diversidade religiosa e à liberdade de expressão religiosa. A partir de então, começou a haver um grande esforço no interior da pastoral da Igreja no sentido de valorizar e assimilar as formas religiosas africanas, como importantes valores e práticas inerentes ao povo brasileiro. Organizou-se a Pastoral do Negro (PN) e surgiu a organização dos APNs (Agentes de Pastoral Negra) (COSTA; FOLLMANN, 2013, p. 12).

Segundo esses autores, esse processo de revisão do posicionamento da Igreja católica culminou em fins dos anos 1980 com a *Campanha da Fraternidade* de 1988, que focava no combate ao preconceito, à discriminação racial e à valorização da cultura e religião afro-brasileira e,

Contemporaneamente o trabalho das pastorais do negro que se transformaram em Pastoral Afro mantém um trabalho de conscientização da situação do negro no Brasil e constituem espaços e práticas de religiosidade negra dentro da igreja católica em diferentemente do passado das irmandades podem, manifestar sua cultura e, mas desde que estes rituais não interfiram em certos aspectos da cerimônia católica romanizada, eles operam mais com o simbolismo cultural afro, sendo que, a ritualística central da missa continua intacta (COSTA; FOLLMANN, 2013, p. 12).

As religiões afro-brasileiras são religiões do presente e como tal, sofrem influências da modernidade e seus avanços tecnológicos,

Novas tradições foram reinventadas, o passado foi reinterpretado. Acreditamos que essa nova estratégia resulta num esforço de convivência, que mistura modernização e tradição. Aponta para uma atuação aberta ao intercâmbio com a sociedade como um todo. Ao mesmo tempo,

potencializa a informatização e a comunicação eletrônica, como um canal de diálogo, democratização do conhecimento e construção de processos de incorporação de novos adeptos, a escrita e a constante reinvenção do passado (CAMPOS, 2013, p. 24).

Nos dias atuais as buscas em tecer relações de parcerias com outros grupos religiosos se ampliaram, socializando informações sobre o funcionamento dos terreiros, na tentativa de desconstruir preconceitos, o uso das redes sociais e os mais variados espaços públicos para denúncia de intolerâncias e proposição de diálogos inter-religiosos, tanto por quem pratica a religião, como para quem defende o direito à liberdade religiosa.

Parte dessa luta está a busca pelo reconhecimento das religiões afro-brasileiras enquanto religiões no mesmo nível das demais e os terreiros como espaço de memória e ancestralidade (patrimonialização, tombamentos¹⁰), como corroboram estudos acerca dessa questão (GIUMBELLI, 2008; MORAIS, 2012; LIMA, 2014). Dessa forma, os tombamentos de terreiros se configuram na identificação destes como espaços “culturais” o que envolveu todo processo de análise e fundamentação antropológica, sendo assim, a inclusão da religião a título de cultura, e que fosse assim concebida e considerada, respondendo a histórica demanda por respeito a essa matriz religiosa.

Para Oliveira (2011), as deliberações da I CONAPIR indicam uma ambiguidade de reivindicações para o campo religioso afro-brasileiro, em que, ora se apresenta como necessidade de um tratamento diferenciado (abordagem diferencialista) ora demanda por um tratamento igualitário (abordagem universalista):

Há enfim, ao longo do texto uma tensão entre esses dois movimentos: a reivindicação por um tratamento diferenciado – em função da contribuição para a formação da identidade nacional, da história de perseguições sofridas e da especificidade dos valores que caracterizam essas tradições; e de outro a demanda por um tratamento igualitário caracterizado pelo acesso aos direitos concedidos às demais denominações (aposentadoria; isenção de IPTU; reconhecimento civil do casamento religioso; capelania, etc (OLIVEIRA, 2011, p. 59)).

Essas duas abordagens são verificadas também nas propostas apresentadas pelo povo de terreiro em Recife e em ações apresentadas nas gestões de igualdade racial.

¹⁰ Com a criação do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, em 2000, as concepções de patrimônio e de preservação passam a considerar a valorização de diferentes formas de realização cultural como bens a serem preservados, até meados dos anos 1970, apenas era dada proteção física de bens culturais, muito aos modelos artísticos e estéticos europeus (LIMA, 2014).

Recife e as políticas de igualdade racial: reconhecimento da luta do MSN e das religiões afro-brasileiras

No Município de Recife, a promoção da igualdade racial está inserida na área dos direitos humanos e segurança cidadã e teve como órgão gestor, nos anos de 2005 a 2012, a Diretoria da Igualdade Racial, responsável pela Política de Promoção da Igualdade Racial. Esta foi instituída pela Lei 17.108/05, com o objetivo político definido de: “Coordenar e articular Políticas de Promoção da Igualdade Racial, qualificando e ampliando o debate sobre ações afirmativas de forma transversal e intersetorial, articulada com a sociedade civil” (Lei 17.108/05).

A Prefeitura do Recife no período de gestão do Partido dos Trabalhadores (PT- 2001 a 2012)¹¹, adotou a abordagem multicultural em suas ações, com valorização das manifestações culturais plurais, com grande foco nas afro-brasileiras, em seus aspectos artísticos, porém destituídos dos aspectos religiosos (BURITY, 2007). Segundo o autor essa postura advém do laicismo implícito nas políticas municipais:

De um lado, para tomar um exemplo, incorporam-se no Multicultural as expressões religiosas afro-brasileiras; mas estas são despidas de seu caráter religioso, tornando-se elementos culturais inseparáveis da identidade negra e africana (o que não apenas invisibiliza a diferença religiosa, como uniformiza e essencializa o que supostamente seria a experiência da religião na África) (BURITY, 2007, p. 41).

Esse posicionamento, por sua vez, pode inviabilizar uma discussão mais profunda sobre as políticas afirmativas, como estratégia de redução das desigualdades étnico-raciais e o lugar das religiões afro-brasileiras na esfera pública, podendo gerar uma visão utilitarista de grupos culturais, sem demarcação de uma discussão dessas religiões enquanto conhecimento e saberes ancestrais. Porém, isso não significa que a experiência religiosa não possa se completar com outros rituais tomados como bens culturais, beneficiados com recursos públicos, isso se dá de forma bastante comum com as organizações culturais de maracatus e afoxés no Recife, que têm os terreiros como nascedouro e espaço de fortalecimento.

¹¹ Este período se refere a três (03) gestões do PT iniciada 2001-2004; 2005-2008; 2009-2012. Percebemos que mesmo antes da implantação de uma diretoria específica para questões étnico-raciais já havia ações e atividades abordando a população negra e algumas de suas especificidades.

Burity (2007) alerta para essa relação entre religião e política tão presente na contemporaneidade e que, de forma alguma, foge às disputas de poder e de projeto de sociedade.

Emerson Giumbelli (2008, p. 86) atento para o fato de que “a referência às minorias étnicas como base para “políticas de reconhecimento” é outro ponto sujeito a debate, pois ele não estava presente nas formulações clássicas acerca da “liberdade religiosa” e, ao mesmo tempo não ser possível questionar o espaço público sem um olhar atento acerca dos espaços ocupados pelos grupos sociais que nele atuam. Para o autor, isso coloca em permanente jogo o papel e a constituição do Estado.

O reconhecimento em relação à luta do movimento negro nesse processo de reivindicação do lugar da população negra, é visível já no documento base da Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial e no caderno de propostas da I CMPPIR de Recife:

A 1ª CONFERÊNCIA MUNICIPAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL DO RECIFE é uma resposta da administração municipal aos anseios históricos do Movimento Negro pernambucano, em especial, do Recife, que sempre buscou, de forma incessante, romper as barreiras do preconceito fundado no critério de raça/cor, do racismo e da discriminação racial, para forjar uma sociedade justa, onde todos pudessem viver em harmonia e a descendência africana não constituísse barreiras para o livre exercício da cidadania do brasileiro (RECIFE, 2005, p. 15).

O documento citado reconhece a importância da conferência para o estabelecimento de todas as partes envolvidas para a discussão do tema e como um momento privilegiado de debate com o poder público em assumir o compromisso público para a superação das desigualdades raciais e a promoção da igualdade.

Oliveira (2011) ao analisar os documentos da I e II Conferências Nacional aponta o termo matriz africana como escolha de concepção, segundo essa autora, a expressão “de matriz africana” parece buscar enfatizar a ideia de uma vinculação direta entre a origem (matriz) e a contemporaneidade dessas religiões, por isso a ausência do uso afro-brasileira nos documentos da I CONAPIR.

Várias observações que foram realizadas pela autora, também se apresentam nos documentos da I CMPPIR Recife, inclusive em relação a ausência de outras denominações religiosas ou outros grupos étnicos, como ciganos nas propostas, o que vai se diferenciar na II CONAPIR. Em Recife, a ausência permanece nas deliberações de todas as Conferências realizadas.

Das proposições da I Conferência do Recife em 2005, no grupo sobre Religiões, a maioria se repete nas conferências subsequentes principalmente quanto à defesa e conservação do patrimônio, equiparação do status das outras religiões e isenção de IPTU para os terreiros, construção dos memoriais de Oxum e Iemanjá, articular ações da saúde com os terreiros, enfrentamento à intolerância religiosa e informações sobre os cultos afro-brasileiros para a diminuição dos preconceitos, a partir da Lei 10.639/03, como consta nos resultados da III conferência:

1. O Município deve reconhecer a importância das religiões de matriz africana, objetivando a valorização, preservação, guarda e defesa do patrimônio cultural afro-descendente nos seus aspectos material e imaterial. Preservar e proteger os cultos das religiões de matriz africana e garantir a preservação dos territórios patrimoniais da população negra, para que seus conhecimentos milenares sejam resguardados
2. Promover no município do Recife o mapeamento das casas religiosas de matriz africana, assegurando o acesso às informações produzidas por este mapeamento.
3. Promover no município o tombamento das casas religiosas de matriz africana, classificadas de acordo com o tempo de existência, a partir de critérios estabelecidos com a comunidade, objetivando a guarda e proteção da territorialidade cultural destas religiões.
4. Adequar a lei de isenção do IPTU para os Ilês (Casas de Religiões de Matriz Africana), também promover a discussão da lei 10.639/03 em função das especificidades dos cultos de matriz africana (CMPPIR, 2007).

Um dos problemas apresentado na nossa pesquisa e que rebate na concretização das políticas públicas para o terreiro é que algumas ações não estão no campo de política de Estado, mas de governo, e de uma vinculação com a escolha partidária da liderança, nesse sentido, há implicação direta, visto não haver um plano de execução das deliberações das conferências e o recurso orçamentário para sua execução.

O princípio da laicidade vem sendo utilizado como discurso de negação ao direito constituído legalmente, quando são feitos questionamentos sobre as leis em conexão direta com as religiões afro-brasileiras, e no silêncio de sua implementação inconclusa.

A estratégia adotada pela gestão 2005/2012 foi o envolvimento dos terreiros, dentro de políticas que valorizam as tradições culturais de matrizes africanas e afro-brasileiras, terreiro como parte da cultura e resistência negra, presente nas propostas de ações, como enfatiza:

Tanto é que no caso da Prefeitura do Recife a gente começou essa relação a partir da cultura, não foi a partir de um coletivo de religiosos, de uma discussão sobre a coisa da religião, entendeu, da fé, nada disso, e o que foi colocado foi a partir da manutenção de uma tradição de matriz africana através do terreiro a gente se preserva e era preciso preservar o terreiro, pra poder a gente se conhecer e dar continuidade a tudo que os povos africanos trouxeram para o Brasil, então o terreiro é uma forma de continuidade de uma tradição de alguns povos...e tal. (Gestão PT, 2016, informação verbal).

A gestão 2013-2016 também pontuou este fato como empecilho para a viabilidade da implementação dessas políticas, deliberadas reiteradamente nas três (03) conferências.

Ao assumir o discurso dos terreiros como espaço de acolhimento, cultura e ancestralidade, as gestões de políticas de igualdade racial reafirmam a necessidade de articular o que já prevê a Constituição Brasileira (1988) em relação à liberdade religiosa, aliado a todos os acordos internacionais quanto à promoção de ações afirmativas que visem diminuir o fosso das desigualdades sociais herdadas pelo seu passado escravocrata, pois:

Qualquer experiência fenomenológica é capaz de atestar a força do racismo na sociedade brasileira contemporânea, experiência esta que se confirma a cada dado estatístico referente à enorme desvantagem dos negros no que tange à sua posição socioeconômica, bem como ao seu acesso à educação, saúde, emprego etc. Trata-se de uma ordem racista pautada na ideia de que as pessoas com uma determinada aparência, fenótipo, ou “herança genética”, são naturalmente inferiores (TAVOLARO, 2010, p. 295).

Essa urgência de enfrentamento ao racismo e à intolerância religiosa¹² foi identificada nas entrevistas e também nas propostas resultantes das Conferências de Igualdade Racial, principalmente nas questões que se referem às proposições sobre educação das relações étnico-raciais, mas, precisamente, referente à implementação da legislação sobre História e Cultura africana, afro-brasileira e Indígena – Leis 10.639/03 e 11.645/08¹³.

O viés culturalista (GIUMBELLI, 2008) é mais aceito dentro da perspectiva histórica de “participação do povo africano na formação da nação” do que o reconhecimento da necessária reparação histórica dos processos de escravização e da abolição inconclusa, como da perseguição às religiões afro-brasileiras, bem como há a dificuldade em afirmar-se como ritos religiosos, no campo da esfera pública.

¹² A ideia de racismo como uma especificidade da intolerância praticada contra as religiões afro-brasileiras está presente no texto da II CONAPIR (p. 58). Na primeira CMPPIR Recife foram as propostas que tratam da necessidade de combater a intolerância religiosa e os estereótipos em relação às religiões afro-brasileiras, seja através de campanhas, cartilhas, formações, assessorias jurídicas para as vítimas, e até de punições para agentes públicos que pratiquem atos abusivos nos terreiros.

¹³ Recordando: Legislação que modifica a Lei de Diretrizes e Bases da Educação e que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena.

A aceitação enquanto imagem relacionada ao carnaval e em imagens turísticas (GONZALEZ, 1988) é continuamente reiterada, configura-se na folclorização das religiões afro-brasileiras e numa efetiva dificuldade de inseri-las num contexto mais amplo, como na educação.

Dessa forma, a participação dos terreiros nas esferas públicas, reafirmando demandas enquanto territórios religiosos, exige uma perspectiva diferente nas políticas públicas, cuja compreensão, desse campo de disputa, vai variar, de acordo com as possibilidades de reflexões e formação política de seus participantes.

A partir dessa premissa, o entendimento sobre políticas públicas muitas vezes se restringe às questões relacionadas à liberdade de culto e à relação com os direitos dos outros, também com a interferência do poder público em delimitar esse direito, principalmente quando são pessoas de grupos com direitos limitados quanto às políticas de igualdade racial e religiosa.

A relação com políticos e pessoas influentes apresenta-se de forma diversa, muito antes dos processos de conferências, mas com interferência direta em relação à visibilidade e ao respeito, como no exercício de culto (MENEZES, 2005; MORAIS, 2012; GUILLEN, 2007).

A ausência de um Plano Municipal de Igualdade Racial para implementação dessas políticas, que definiria recursos orçamentários e o compromisso público da gestão, pode representar esse descompromisso das gestões de dar continuidade ao que deveria ser política de Estado.

Na educação do Recife a atuação do GTERÊ foi abordada por Claudilene Silva (2009) e por Elizama Messias (2010) e apontam que as ações se caracterizam como de caráter pontual, não atingindo os processos de formação continuada da maioria de professoras/es, sem contemplar os níveis da educação básica e sem a devida incorporação ao projeto político pedagógico da Rede de Ensino, com ausência de metas e recursos próprios, sendo as ações de formação financiadas por agentes externos, a partir do PCRI/DFID.

Nesses processos que caracterizaram a construção e realização das Conferências, bem como, na ausência de implementação da maioria de suas deliberações, tem-se evidenciado a complexidade de se efetivar a igualdade racial, no sentido de acesso aos direitos, serviços e ações do Estado, contemplando a diversidade identitária e a universalização da pessoa. Dessa forma, acreditamos que o controle social é um aspecto a

ser priorizado, abordaremos a seguir a experiência da Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco nesse espaço de monitoramento de políticas públicas.

Rede de mulheres de terreiro: o controle social com as mulheres do axé

Desde 2007, a Rede de Mulheres de Terreiro¹⁴ se configura como referência por suas contribuições, tanto para o fortalecimento das mulheres dessa matriz religiosa, quanto para o controle social, ou seja, num movimento para dentro e outro para fora: visibilidade, respeito às religiões afro-brasileiras e combate ao racismo/intolerância religiosa e monitoramento de políticas públicas com recorte de gênero e étnico-racial, tem merecido espaço nesse estudo por fazer ações de controle social das políticas de promoção da igualdade racial.

Meira (2014) resume a forma organização da Rede:

A Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco não é uma organização não governamental. Ela não possui personalidade jurídica e também não gera vínculos empregatícios. Todas as formas de participação são voluntárias. A Rede é uma articulação de terreiros de várias denominações dos cultos afrobrasileiros e indígenas, 51 existente em Pernambuco, 21 representados pelas mulheres, é um grupo que se reúne para discutir temas que lhes são pertinentes e que demandam atividades políticas, sociais, mas também religiosas. [...].De acordo com o relato das mulheres, há duas instâncias oficiais, que é a Coordenação Colegiada, e o Conselho Religioso (MEIRA, 2014, p. 50-51).

A Rede de Mulheres de Terreiro tem realizado ações de controle social e apresentado ao Ministério Público de Pernambuco denúncias de violações de direitos humanos e de intolerância religiosa, um papel fundamental para o monitoramento de políticas públicas implementadas e pautando sua avaliação:

[...] enfim, nós passamos a ser também um dos sujeitos políticos a, vamos dizer, a efetivar as políticas públicas, trazendo ideias também, foi muito importante e, sobretudo, combatendo o racismo, o preconceito e a violência, preconceito contra a nossa forma de crença e culto, o preconceito sobre a nossa identidade de gênero, e o preconceito, a discriminação, o racismo contra a nossa identidade racial e religiosa, então por conta disso, aconteceram várias coisas, nós passamos a estar muito mais próximas ao Ministério Público, exigindo que ele cumprisse o seu papel, porque ele é um instrumento de preservação do estado democrático de direito, da democracia, não é? Da efetivação das leis, dos

¹⁴ O primeiro encontro de mulheres de terreiro de Pernambuco: apejó Ikini Obirin N'Ilê foi realizado nos dias 26 e 27 de julho de 2007, por iniciativa do terreiro de Mãe Amara Ilê Obá Aganjú Okoloyá em parceria com a Uiala Mukaji sociedade das mulheres negras de PE, o objetivo foi partilhar o conhecimento ancestral, fortificar a identidade de mulheres de terreiro como sujeito político, lideranças e protagonistas sociais, além de identificar as suas principais demandas (MEIRA, BARONI, 2010, p. 11).

cumprimentos das leis, não é? E também da garantia de nossos direitos indisponíveis. (Vera Baroni, entrevista, 2016, informação verbal).

Para Vera Baroni (entrevista, 2016), o controle social¹⁵ é exercido de várias maneiras, mas formalmente, a partir da constituição dos conselhos da política, seja da educação, da saúde, da mulher, da igualdade racial, e também dos processos das Conferências, que é o momento onde se analisa e aprimora a política.

O conceito de controle social é bem abrangente, pode ser feito através de avaliações nas ouvidorias, nos conselhos gestor de unidade de saúde, nas denúncias ao MPPE, em entrevistas para os meios de comunicação e nas redes sociais, portanto, ao exercer o monitoramento das políticas públicas, a Rede de Mulheres de Terreiro colabora nesse processo de diálogo entre as deliberações das conferências e a efetivação destas pelo poder público, mesmo estando fora dos conselhos, como pressuposto de que “as/os cidadãs/ãos têm a responsabilidade e o direito de intervir e controlar a ação do Estado”, destaca CARNEIRO (2000, p. 253), sobre os processos para a Conferência de Beijing pós-intervenção das mulheres negras.

A Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco vem reafirmando essa premissa, e engendra esforços para acompanhar e monitorar algumas políticas de igualdade racial em Pernambuco, com olhar interseccional, tendo como aporte as deliberações das conferências e os acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário, bem como a Constituição Brasileira de 1988, que já prevê no âmbito da participação relativa aos direitos sociais, à proteção social e a democratização das instituições.

Considerações finais

Percebemos nesse resgate das memórias do MSN que a proposta de uma educação antirracista faz parte de suas reivindicações históricas, a relação com as Religiões afro-brasileiras foi incorporada na luta por reconhecimento e por políticas públicas, e se fortaleceu nos espaços das conferências de igualdade racial, direcionado para o enfrentamento às intolerâncias religiosas a partir de ações educativas e pela implementação da Lei 10.639/03.

¹⁵ Segundo o portal da transparência (BRASIL), a ideia de participação e de controle social estão intimamente relacionadas, se dá através da participação na gestão pública, onde cidadãos e cidadãs podem intervir na tomada da decisão administrativa, de forma a orientar a gestão na adoção de medidas que venham a atender o interesse público, bem como, exercer controle sobre a ação do Estado, exigindo que este, atue com transparência.

As Políticas Públicas de Igualdade Racial, tendo as ações afirmativas como estratégias¹⁶, foram analisadas por Matilde Ribeiro, (2014) e Silva Jr., Bento e Silva (2010) e mostram que os avanços, em termos de legislação e na colocação da pauta negra nas políticas de Estado, são bastante relevantes, mas o processo de implementação dessas ações, com modificações no cotidiano das populações, ainda necessita de um tempo histórico no processo de transformação cultural e redução das desigualdades sociais geradas pelo racismo e sexismo estruturadores da sociedade brasileira.

Desde os anos 2000, a perspectiva dos movimentos sociais assume um caráter crítico, com ganhos de participação nos espaços públicos e negociação nos espaços governamentais e estatais, já instalado nos anos 1990¹⁷. Todavia, essas iniciativas não garantiram transformações efetivas nas vidas de cidadãos e cidadãs brasileiras, sendo necessária capacitar essa participação e fortalecer a sociedade civil organizada, desde o movimento de base, e a organização de grandes mobilizações de massa e de parcerias para implementação de políticas sociais e públicas.

Para transformar as relações desiguais pautadas no racismo, que atinge de forma específica mulheres e o povo de terreiro, é necessário questionar o Estado quanto ao acesso aos bens sociais, culturais pela população negra, bem como sobre suas ações de combate ao racismo institucional, visando o cumprimento de compromissos internacionais assumidos:

Contudo, dado os fatores históricos e os constrangimentos raciais que ainda hoje operam no país, as políticas universais têm se revelado insuficientes face ao objetivo de enfrentar a discriminação e desigualdade racial. A presença do racismo, do preconceito e da discriminação racial como práticas sociais, aliadas à existência do racismo institucional, representa um obstáculo à redução daquelas desigualdades, obstáculo este que só poderá ser vencido com a mobilização de esforços de cunho específico. Assim, a implementação de políticas públicas específicas, capazes de dar respostas mais eficientes frente ao grave quadro de desigualdades raciais existente em nossa sociedade, apresenta-se como uma exigência incontornável na construção de um país com maior justiça social (JACCOUD, 2008, p. 137).

¹⁶ Matilde Ribeiro (2014, p. 241) elenca como partes dessas ações afirmativas: O Plano Plurianual – PPA – como instrumento de planejamento e diretriz orçamentária; a SEPPIR – Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – como estrutura; a Política e o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial, como mecanismo de definição de diretrizes e monitoramento; o Fórum Intergovernamental de Políticas de Promoção de Igualdade Racial – estratégia de capilaridade e federalização das políticas; o Conselho Nacional de Igualdade Racial e a Conferência Nacional de Igualdade Racial – CONAPIR - como expressão de democratização da gestão; e o Estatuto da Igualdade Racial, como referência legal.

¹⁷ Recordamos que a Marcha Zumbi, 1995, teve como um dos resultados a criação de um GT interministerial para discussão sobre políticas de igualdade racial.

Dessa forma, enquanto as políticas universalistas não garantirem o acesso em igualdade, o pressuposto é que as políticas afirmativas assumam esse lugar.

As dificuldades de acompanhamento da implementação das políticas de igualdade racial propostas em conferências, especialmente da legislação específica na educação, requer ações de monitoramento do movimento social negro e dos terreiros, a Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco tem pautado essa luta e também a necessária interseccionalidade das questões de gênero, racial e religiosa no debate sobre igualdade racial, tão indispensável para a efetivação de direitos.

A rede de mulheres de terreiro no controle social tem pautado o Ministério Público de Pernambuco para o debate em audiências públicas exigindo ações do Estado e Municípios para o enfrentamento à intolerância e pela implementação da Lei 10.639/03, discutido com a gestão pública acerca da institucionalização dos terreiros, isenção de taxas, espaço para oferendas e outras demandas específicas (MEIRA, 2014, p. 44-45), além da articulação com o movimento social negro, de mulheres negras e feministas, em âmbito nacional e local.

Pontuamos esse novo movimento social, (mulheres negras e mulheres de terreiro, por exemplo) como movimento cidadão crítico, que “se constitui em torno de uma identidade ou identificação coletiva, da definição de adversários ou de conflito e de um projeto de mudança social ou utópica num contínuo processo em construção” (SCHERER-WARREN, 2008, p. 16). Mas, sabemos que, na esfera estatal, os jogos de poder nem sempre são favoráveis para a efetivação da cidadania de forma igualitária para todas as pessoas.

Referências

BATISTA, Maria de Fátima Oliveira. Contribuição do movimento negro de Pernambuco na construção da Lei 10.639/03. In SANTIAGO, Eliete; SILVA, Delma; SILVA, Claudilene. (Orgs.). **Educação, escolarização & identidade negra: 10 anos de pesquisa sobre relações raciais no PPGE/UFPE**. Recife: Editora Universitária, UFPE, 2010.

BRASIL. CNE - Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno/DF. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. 23001.000215/2002-96 CNE/CP 3/2004, aprovado em 10 mar. 2004.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 15 jan. 2016.

_____. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Diretrizes Curriculares nacionais para a Educação das relações Étnico-Raciais e para o Ensino de história e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: SECAD, 2005.

_____. **Portal da Transparência**. [S. l, s.d]. Disponível em:

<<http://www.portaldatransparencia.gov.br/controlesocial>>. Acesso em: 03 out. 2016.

_____. **Mapeando o Axé**. Pesquisa socioeconômica e cultural das comunidades tradicionais de terreiro. Disponível em: <<http://www.mapeandoaxe.org.br/terreiros/recife>>. Acesso em: 24 jan. 2016.

_____. Ministério do Desenvolvimento e Combate à fome. **Alimento: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros**. Brasília, DF: MDS, Secretaria de avaliação e Gestão da informação, 2011. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cultura/2011/11/pesquisa-identifica-mais-4-mil-terreiros-em-apenas-quatro-cidades-do-pais>>. Acesso em: 01 out. 2016.

BURITY, Joanildo. Organizações religiosas e ações sociais: Entre as políticas públicas e a sociedade civil. **Revista Antropológicas**. Recife, v.18, n. 2, p.7-48, 2007.

_____. Religião, política e cultura. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. **Horizonte**. Belo Horizonte, v.11, n.29, p.13-28, jan./mar., 2013.

CARNEIRO, Sueli. Raça e etnia no contexto da Conferência de Beijing. In: WERNECK, jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das Mulheres Negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas; Criola, 2000.

_____. A organização nacional das mulheres negras e as perspectivas políticas. **Revista de Cultura Vozes**. Florianópolis, v. 84, n. 2, p. 211-219, mar./abr.1990.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. Conapir. Brasília: Seppir. **Relatório Final**. 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/seppir/publicações/relatorio_final_conapir>. Acesso em: 3 nov. 2016.

COSTA, Renilda Aparecida. **Religião de matriz africana em Lages (SC)**: espaços e práticas de reconhecimento identidade étnicorracial. 2011. 186 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo-RS, 2011.

COSTA, Renilda Aparecida; FOLLMANN, José Ivo. **Processos de construção da identidade nacional brasileira**: velhas e novas interrogações sobre a contribuição das religiões de matriz africana. 2013. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/anais4/8.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2015.

CRENSHAW, Kimberle. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v.10, n.1, p. 171-188, 2002.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niterói, n. 23, p. 2007, p. 100-122.

_____. **A nova abolição**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do Religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 80-101, 2008.

_____. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira. Os movimentos negros no Brasil: Construindo atores sociopolíticos. **Revista Brasileira de Educação**, Belo Horizonte. n. 9, set./out./nov./dez., 1998.

GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Movimento negro e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Belo Horizonte, n. 15, p. 134-158, set./dez. 2000.

GONZALEZ, Lélia. As amefricanas do Brasil e sua militância. **Jornal Maioria Falante**, n. 7, mai./jun., 1988

_____. Lélia fala de Lélia. Rio de Janeiro: **Estudos Feministas**. Florianópolis, n. 2, p.383-386, 1994.

GELEDÉS. **Racismo Institucional**: uma abordagem conceitual. Disponível em:< <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/FINAL-WEB-Racismo-Institucional-uma-abordagem-conceitual.pdf> >. Acesso em: 19 mai. 2017.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Catimbó: saberes e práticas em circulação no Nordeste dos anos 1930-1940. In LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Cultura afro-descendente no Recife**: Maracatus, valentes e catimbós. Recife: Edições Bagaço, 2007.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad: Adelaine La Guardia Resende et all. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

IBGE. População do Recife. Disponível em:<<http://cidades.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 01 out. 2016.

JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. In: THEODORO, Mário. (Org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil**: 120 anos após a abolição. Brasília: Ipea, 2008.

LIMA, Alexandra Rodrigues. Reconhecimento do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro. **Revista Palmares, Brasília**, n. 8, p. 6-15, nov. 2014.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus-nação**: ressignificando velhas histórias. Recife: Edições Bagaço, 2005.

LIMA, Ivan Costa; ANJOS, Raiane Mineiro dos; FERREIRA; Deyziane. **As lutas por direitos das comunidades tradicionais de terreiros pela igualdade racial no sul e sudeste do Pará**. II Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades, Espírito Santo, 2014.

MARCHA ZUMBI DOS PALMARES. Documentário. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/marcha-zumbi-dos-palmares-1995/#gs.jdc5QjY> >. Acesso em: 23 jan. 2016.

MEIRA, Fernanda; BARONI, Vera. **Obirin N'Ilê**: a expressão coletiva de nossas necessidades. Recife: ISBA-Instituto Social Brasil África, 2010.

_____. **Afirmção da Identidade Religiosa e constituição do sujeito político das Mulheres de Terreiro de Pernambuco**, Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, Recife, 2014

MENEZES, Lia. **As Yalorixás do Recife**. Recife: Funcultura, 2005.

MESSIAS, Elizama Pereira. A implantação das políticas educacionais de promoção da igualdade racial na cidade do Recife. In SANTIAGO, Eliete; SILVA, Delma; SILVA, Claudilene. (Orgs.).

Educação, escolarização & identidade negra: 10 anos de pesquisa sobre relações raciais no PPGE/UFPE. Recife: Editora Universitária, UFPE, 2010.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas Públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, n. 16, p. 39-59. jan./jun., 2012.

OLIVEIRA, Rosalira Santos. Guardiãs da identidade? As religiões afro brasileiras sob a ótica do movimento negro. **Magistro** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas – UNIGRANRIO, v. 2, n.1, p. 50-68, 2011.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional.** 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

POMPA, Cristina. Introdução ao dossiê religião e espaço público: repensando conceitos e contextos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 157-166, 2012.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 52, p.223-238, 2004.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**-Revista de Ciências Sociais v. 3, n. 1, p.15-33, jun., 2003.

RECIFE. **1ª Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial:** Caderno de Propostas, Recife, 2005. (Impresso)

_____. **2ª Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial.** Resultados. Recife, 2007.

_____. **3ª Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial.** Resultados. Recife, 2013.

_____. **Políticas de promoção da igualdade racial do Recife.** Banco de Buenas Prácticas, 2011a. Disponível em: <

http://www.bancodebuenaspracticas.org/_files/proyectos/121da__POL%C3%8DTICAS%20DE%20PROMO%C3%87%C3%83O%20DA%20IGUALDADE%20RACIAL%20DO%20RECIFE.docx> Acesso em: 18 de set. 2016. Já não consta em 2017.

_____. **Projeto de Fortalecimento Institucional.** Banco de Buenas Prácticas, 2011b. Disponível em: <<http://www.bancodebuenaspracticas.org/proyecto.php?idp=125>>. Acesso em: 10 mai. 2017.

_____. **Relatório 2013-2016.** Gerência de Igualdade Racial do Recife. Recife promovendo, debatendo e difundindo a Promoção da Igualdade Racial. Recife, dez. 2016.

SEPPIR. **Plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.** Brasília: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013.

_____. **Relatório Final I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial:** Brasília, 30 de junho a 2 de julho de 2005. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2005.

RIBEIRO, Matilde. **Políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: 1986-2010.** Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

SALES Jr., Ronaldo. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. **Caos** - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, n. 14, p 119- 133, set. 2009.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Tradução: Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SANTOS, Joel Rufino dos; BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Movimento negro e crise brasileira**, Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994.

SANTOS, Milene Cristina. **O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio**: a “Guerra santa” do Neopentecostalismo contra as Religiões afro-brasileiras. 2012. 245 f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Das ações coletivas às redes de movimentos sociais**, 2008.

_____. Movimentos em cena: ... e as teorias por onde andam? **Revista Brasileira de Educação**, Belo Horizonte, n. 9, p. 16-29, set/out/nov/dez, 1998.

SILVA, Claudilene. **A Questão Étnico-Racial na Sala de Aula**. Brasília: ANPED, 2006. Relatório de Pesquisa.

_____. O Processo de Implementação da Lei Nº 10.639/03 na Rede Municipal de Ensino do Recife. In: AGUIAR, Márcia Angela da S. et al. (Org.). **Educação e diversidade**: estudos e pesquisas. Recife: Gráfica J. Luiz Vasconcelos, 2009.

SILVA JR, Hédio; BENTO, Maria Aparecida da Silva; SILVA, Mário Rogério (Orgs.). **Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial**. São Paulo: CEERT, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.13, n. 1, p. 207-236, 2007.

_____. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo de saber acadêmico. **Revista USP**, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set./nov., 2002.

STF. **Audiência pública do STF sobre as cotas raciais nas universidades**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IBfsV3tHoTo>>. Acesso em: 10 mai. 2017.

TAVOLARO, Lília Gonçalves Magalhães. Raça, classe e cultura no contexto das políticas de ação afirmativa: um esforço teórico crítico a respeito da raça. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 287-298, jul./dez. 2010.

Abstract

This article is a significant part of the Master's research Public Policies with Axé: Afro-Brazilian religions and the promotion of racial equality (demands for the education of Recife), in it we highlight the interfaces between the Black Social Movement and the Afro-Brazilian Religions as a brand Of an ancestry rescued in the 1970s, 80 analyzing the participation of Afro-Brazilian religions in the Racial Equality Conferences and, from the memory of their participation in the

Conferences, and identifying advances, difficulties and resistance in the implementation of these policies. The intersectionality between the most diverse forms of action in the public sector of the religions of African matrices, through the experience of social control and citizen participation of black women and women from the terreiro (axé women). The Black Social Movement has an indisputable importance in the fight against racism and by affirmation Of the rights of the black population, Especially for an education without discrimination, in the questioning of the myth of the racial democracy, including in the 1970s Afro-Brazilian religions as one more element of identity and a milestone in their agenda of claims.

Keywords: Black Social Movement. Afro-Brazilian religions. Black women. Axé women. Policies for the Promotion of Racial Equality.

COMO O PLANO DE REABILITAÇÃO PARTICIPATIVO DO CENTRO ANTIGO DE SALVADOR TRATA A QUESTÃO DA “INFORMALIDADE”?

How does the Participatory Rehabilitation Plan for the Old Center of Salvador addresses the issue of “informality”?

Manoel Maria do Nascimento Júnior

Advogado,
integrante da Equipe Urbana do Centro de Estudos e
Ação Social (CEAS). Mestrando no Programa de
Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da
Faculdade de Arquitetura da UFBA
(PPGAU FA-UFBA), Brasil.
E-mail: manoelnascimento@gmail.com

Informações do artigo

Recebido em: 15/07/2016

Aceito em: 19/05/2017

Resumo

Este artigo pretende fazer uma revisão bibliográfica de artigos sobre os temas da “informalidade”, da economia popular e da economia social solidária, para, posteriormente, analisar como o Governo da Bahia, através de seu Plano de Reabilitação Participativo do Centro Antigo de Salvador, trata do tema. A esta análise se somam algumas observações pessoais do autor, que, desde 2007, trabalha como assessor jurídico e mobilizador social junto às comunidades da 7ª Etapa de revitalização do Pelourinho e da Chácara Santo Antônio, e tem acompanhado o processo de gentrificação do Centro de Salvador.

Palavras-chave: Informalidade. Centro Antigo de Salvador (CAS). Plano de Reabilitação Participativo (2010). Governo da Bahia. Gentrificação.

Introdução

Este artigo tenta, em breves linhas, apresentar e enquadrar teoricamente o tratamento dado pelo Governo da Bahia à “informalidade” no Centro de Salvador, problema recorrente desde as primeiras tentativas de intervenção pública na área nos anos 1980, tendo como instrumento privilegiado de análise o *Plano de Reabilitação Participativo do Centro Antigo de Salvador* – chamado daqui em diante, por comodidade, de *PRP-CAS*.

Documento-síntese de um momento político em que moradores, trabalhadores, comerciantes, artesãos e artistas do Centro Histórico aguardavam grandes mudanças em suas condições de vida, trabalho e de moradia, correspondentes à saída do grupo carlista e à ascensão do grupo petista ao Governo da Bahia, o PRP-CAS é, como qualquer documento de planejamento, sujeito às vicissitudes próprias da passagem do *ideal* para o *real*, do *planejado* para o *executado*. Ocorre, entretanto, que, se cada uma das propostas nele constantes não se executa tal e qual previsto, o PRP-CAS indica as linhas gerais de atuação do Governo da Bahia no Centro de Salvador; seu papel de anunciador das grandes tendências de políticas públicas é inegável.

Na primeira seção deste artigo, como se trata de tema controverso, a questão da

“informalidade” será rapidamente debatida, para tentar extrair seus elementos constitutivos e formar um conceito instrumental para a análise.

Na segunda seção, o PRP-CAS será apresentado em seu conteúdo, intenções e processo de construção.

Na terceira seção, serão localizados no PRP-CAS elementos do diagnósticos das “informalidades” existentes no Centro de Salvador, no que impactam este local, e como o Governo da Bahia pretende agir para superar os problemas que causam.

Na quarta e última seção, será feito um breve balanço sobre as descobertas deste percurso.

Facilitou bastante a interpretação das propostas do PRP-CAS o fato de o autor trabalhar desde 2007 junto a entidades e comunidades do Centro representativas de centenas famílias dessa região. Sem ter tido a oportunidade de assessorar estas entidades e estas comunidades em sua faina diária por condições dignas de moradia e de vida, dificilmente o autor poderia ter chegado às conclusões a que chegou.

O que é “informalidade”?

Há intenso debate teórico em torno da definição precisa da produção, da circulação e do consumo de bens e mercadorias entre os mais pobres. E o debate existe porque esta produção, esta circulação e este consumo, se de um lado representam *estratégias de sobrevivência* diante de um mercado capitalista formal, cobrindo, assim, parte das necessidades da vida de outro modo impossíveis de se satisfazer com recursos salariais ou rentistas apenas, de outro representam parte significativa da economia de países em desenvolvimento, havendo quem diga – com bastante exagero e precipitação – que a economia informal supera em até cento e cinquenta vezes o investimento estrangeiro direito destinado a países como Egito ou Haiti (SOTO, 2001).

Sendo assim, há um campo teórico na economia que busca entender como funciona a vida econômica dos mais pobres, pois entendê-la é o primeiro passo para integrá-la aos circuitos formais da economia. As intencionalidades por trás desta integração, entretanto, podem ser bem diversas.

A "informalidade" é a "economia popular"?

"Informalidade" e "economia popular" não são a mesma coisa, e nem a "economia popular" é de definição tão simples quanto parece à primeira vista. Para entendê-lo, é preciso passar pelas teorizações recentes a respeito da produção, da circulação e do consumo de bens e mercadorias entre os mais pobres.

José Luis Coraggio classifica as correntes teóricas e práticas do que nomina *economia social e solidária* em três campos:

- a) Uma primeira corrente, que busca "a (re)inserção pelo trabalho atuando em nível microeconômico", caracterizada por "um conjunto de práticas que se focalizam em alcançar a integração social e no alívio da pobreza via reinserção (ou primeira inserção) de grupos de pessoas excluídas do mercado de trabalho" (CORAGGIO, 2013, p. 13);
- b) Uma segunda corrente, que "busca a criação de um setor orgânico (subsistema) da ESS", formada por "práticas que, iniciadas como as anteriormente descritas ou pulando 'etapas', vão mais além", apontando que sua sustentabilidade depende não apenas de articulação entre empreendimentos ou de maior rentabilidade monetária, mas principalmente de "redes não meramente econômicas", de "reciprocidades, solidariedades sociais e políticas", de quem se espera "que se concretizem na formação de sujeitos coletivos, como associações em prol do desenvolvimento local, ou setoriais e transversais de trabalhadores em autogestão" (CORAGGIO, 2013, p. 13-14);
- c) Uma terceira corrente, "que pensa e atua também num nível sistêmico, vai mais além da construção de um subsistema de ESS dentro de uma economia mista" e busca "a construção de uma Outra Economia (outro sistema econômico)" (CORAGGIO, 2013, p. 21).

Nota-se como Coraggio distingue os dois últimos campos como sendo superiores ao primeiro, pois "*não colocam uma crítica ao mercado como instituição* e se concentram em alcançar uma produção e circulação competitiva de mercadorias, buscando o maior valor líquido possível para os trabalhadores/proprietários" (CORAGGIO, 2013). Coraggio mostra como, no segundo e no terceiro campos, há um diferencial, que é a tentativa de fazer com

que a "economia popular" – que para ele é um setor que "tem como base de organização econômica as **unidades domésticas**, basicamente os lares, suas extensões [...] e as comunidades", um setor que "longe de estar articulado como tal, é magmático, flui, muda de formas" (CORAGGIO, 2013, p. 17) – transcenda sua cultura colonizada, subordinada e individualista, apoiando-se em componentes solidários de diversos níveis de intensidade, continuidade e formalização (CORAGGIO, 2013, p. 15).

Isto guarda relação com a "informalidade"? Nem sempre.

Gabriel Kraychete, por exemplo, distingue entre *economia dos setores populares* e *economia informal*, demonstrando que este último "encobre realidades muito distintas", e coloca no mesmo plano "o trabalho de uma mulher que produz e vende alimentos num bairro popular e as práticas de contratação ilegal de trabalhadores ou de sonegação fiscal, inclusive aquelas realizadas por empresas de médio e grande portes" (KRAYCHETE, 2014, p. 1). Este autor trabalha, portanto, com uma definição simplesmente jurídica da "informalidade".

Já *Milton Santos* é mais taxativo. Remetendo à sua teoria dos dois circuitos da economia urbana nos países subdesenvolvidos (SANTOS, 2008, p. 29-82), desanca as teorias da "informalidade" ao demonstrar, após longa argumentação, que "aplicada a uma sociedade, a noção de informalidade ou irracionalidade de um dos dois setores significaria que essa sociedade não opera de forma global" (SANTOS, 2009, p. 68), pois

[...] o todo é dirigido pelo mesmo sistema de normas. Ainda que o sistema inferior seja dinâmico, seu dinamismo é dependente. Desse modo, não pode ser objeto de análise ou de planejamento que não levem em conta o dinamismo que caracteriza o outro circuito dentro de uma economia que também é dependente (SANTOS, 2009, p. 71-72)

No campo da economia, portanto, a "informalidade" deve ser pensada sempre em suas relações com a "formalidade". Uma é funcional à outra. E o campo descrito por Gabriel Kraychete e José Luiz Coraggio não foge à regra; a tentativa do primeiro é sempre de dinamizar o setor e torná-lo mais competitivo, e o segundo escreve num tom de sutil crítica àqueles que permanecem restritos à esfera microeconômica, embora reconheça sua importância (CORAGGIO, 2013; KRAYCHETE, 2014).

A "informalidade" é a "irregularidade do assentamento"?

Quem segue as pegadas de Milton Santos na relação entre os dois circuitos da economia urbana esbarra necessariamente na *questão territorial*, na *territorialização da*

produção, num *espaço* produzido mediante o funcionamento dos setores da economia que o dinamizam. O autor aponta que a espacialização dos dois circuitos pode ser vista por um viés *macroespacial* (escala nacional), *médio-espacial* ou *microespacial* (escala regional), ou ainda pelo viés das *redes urbanas* (SANTOS, 2009, p. 104); se em escala nacional há uma nítida tendência à "concentração de atividades produtivas modernas nacionais num mesmo ponto ou numa dada zona do país" (SANTOS, 2009, p. 107), é esta mesma concentração quem atrai fluxos migratórios rural-urbanos, cujo dinamismo, combinado com os processos de urbanização e de organização da produção condicionam a existência do circuito inferior (SANTOS, 2009, p. 107). Os processos determinantes da informalidade são, via de regra, desenvolvidos nesta escala.

Descendo à escala *urbana*, e tendo Salvador como campo privilegiado de observação, o próprio Milton Santos já identificara, no final dos anos 1950, como Salvador fora vitimada por um amortecimento da evolução demográfica (SANTOS, 1959, p. 44), e como já neste momento as condições e contradições do "enigma baiano" (AGUIAR, 1958) plasmaram o espaço soteropolitano:

A multidão de rurais que invadiu a cidade não encontra emprego porque o setor secundário é reduzido e o terciário quase inelástico. É por isso que se exerce uma enorme pressão sobre os órgãos de governo, de que resulta a admissão de um número de funcionários sempre crescente, várias vezes superior às necessidades reais da administração. [...]

Os funcionários [...], a maioria dos profissionais liberais e ocupados em atividades sociais [...], os pequenos e médios comerciantes, os agricultores que têm uma renda média, constituem as classes médias. [...]

Essa composição social da população vai se refletir diretamente sobre a organização do espaço urbano. Os banqueiros, os grandes exportadores e importadores, as pessoas enriquecidas pelo comércio ou pela indústria, os agricultores mais abastados, os especuladores imobiliários fazem construir palacetes ou belos e luxuosos imóveis de apartamentos nos bairros ricos da Graça e da Barra ou ocupam a fachada marítima com construções modernas em estilo funcional. Os marginais aproveitam os espaços vazios sem mesmo indagar quem é o proprietário e aí constroem verdadeiros "*bidonvilles*", bairros inumanos onde vivem seja como for; esses bairros são chamados "invasões"[...].

O contraste não é mais nítido porque as residências dos pequenos comerciantes, das pessoas que exercem uma profissão liberal, agricultores médios e funcionários públicos representam uma espécie de transição entre os palácios dos ricos e os miseráveis casebres dos pobres. (SANTOS, 1959, p. 49-50)

O desenvolvimento urbano vivido por Salvador entre as décadas de 1950 e 1970, com a criação das avenidas de vale e a implantação do CIA e do COPEC, embora, em termos puramente espaciais, tenha feito com que a cidade “virasse as costas” à Bahia de Todos os Santos (SAMPAIO, 1999, p. 102-159), não resultou em qualquer mudança no padrão de produção de um espaço desigualmente aproveitado pelas diferentes classes sociais (SOUZA; FARIA, 1980; CARVALHO; PEREIRA, 2008; CARVALHO et al., 2014); tanto assim que, no limiar do século XXI, a segregação socioespacial ainda era problema incontornável para os gestores públicos (GORDILHO-SOUZA, 2008, p. 399-467).

Uma tentativa de definição da “informalidade”

Como se vê, há forte correlação entre a “informalidade” no campo econômico e sua contraparte no campo habitacional. Ambas fazem parte do mesmo processo de desenvolvimento econômico excludente que se tornou, infelizmente, modelar nos países do chamado Terceiro Mundo.

A correlação entre estes dois fatores é tão evidente que não faltou quem tentasse solucionar as duas “informalidades” atacando num só ponto, como *Hernando de Soto* (2001) e seu programa de regularização fundiária para os pobres. Para ele, as posses e as poupanças dos pobres nos países do Terceiro Mundo constituem ativos econômicos valiosíssimos, cujo potencial de conversão em capital está enraizado nos sistemas formais de propriedade criados ao longo dos séculos na Europa e nos EUA (SOTO, 2001, p. 57-78). Mal-adaptados às condições dos países do Terceiro Mundo, estes sistemas formais de propriedade tornaram-se entraves burocráticos à conversão dos ativos em capital,

A proposta de Soto sofreu inúmeras críticas (ROSSINI; THOMAS, 1990; BUNTING, 2000; GRAVOIS, 2005), mas foi *Mike Davis* quem melhor apontou os problemas de seu programa:

Ironicamente, de Soto, o Messias do capitalismo popular, propõe na prática pouco mais do que aquilo pelo que luta há tanto tempo a esquerda latino-americana ou o Partido Comunista da Índia (marxista) em Kolkata: segurança de posse para os ocupantes informais. Mas a concessão dos títulos de propriedade [...] é uma faca de dois gumes [...]. A concessão de títulos de propriedade [...] acelera a diferenciação social na favela e nada faz para ajudar os locatários, verdadeira maioria dentre os pobres de muitas cidades. (DAVIS, 2006, p. 88)

Sem pretender avançar muito em panaceias arricadas e mantendo a ligação entre a

"informalidade" e a "formalidade", entre o circuito inferior e o circuito superior da economia urbana, é possível concluir, para os fins deste artigo, que a "informalidade" é o *resultado mais visível de processos de desenvolvimento econômico e social marcados pela opressão e pela exploração econômica*, nos quais *parcelas significativas da população de uma cidade, de uma região, de um estado, de um país ou mesmo de continentes inteiros têm dificultado seu acesso a bens de consumo individuais ou coletivos*, sendo por isso *forçados a satisfazer suas necessidades econômicas e sociais através de processos trabalho-intensivos, via de regra sem reconhecimento formal-legal*. Isso lhes impõe variados graus de dificuldade na manutenção de um padrão de vida digno, o que fez e faz das famílias que recorrem à "informalidade" alvo permanente de políticas de assistência social.

O Plano de Reabilitação Participativo do Centro Antigo de Salvador (PRP-CAS)

A partir daqui, será analisado o discurso sobre a "informalidade" constante no PRP-CAS, na tentativa de entender como ela é tratada em seu bojo. Num plano da envergadura do Plano de Reabilitação Participativo do Centro Antigo de Salvador, doravante chamado PRP-CAS, tais definições ultrapassam o simples palavreado; trazem indicações de rumos possíveis para a ação do Governo da Bahia na área.

Será dada especial atenção a dois elementos distintivos da "informalidade" no local, reconhecidos inclusive pelo Governo da Bahia: a *economia "informal"* e a *moradia "irregular"*. A tentativa é de localizar, no PRP-CAS, como estes dois elementos são tratados, que sentido dão à política estatal na área especificada, e se contribuem para superar os elementos da "informalidade" conceituados acima.

O que é o PRP-CAS

Na introdução do PRP-CAS está dito que ele é

[...] um Plano de caráter intersetorial e participativo, tanto no que se refere à sua concepção quanto à sua implantação, tendo como pressupostos:

- a ampliação da área de intervenção para além dos limites definidos pela área de tombamento federal (IPHAN e UNESCO);
- o estabelecimento de mecanismos de consulta e avaliação de propostas por meio de sucessivas oficinas de trabalho, utilizando-se das Câmaras Temáticas;

- a atualização e consolidação de informações relativas aos estudos, projetos e legislação incidentes sobre a área (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 24).

O PRP-CAS é o documento orientador de uma retomada da política do Governo da Bahia de preservação do patrimônio arquitetônico tombado – desta vez, ao que tudo indica, absorvendo as críticas feitas às intervenções anteriores, que não apenas apontaram o fracasso da transformação do Pelourinho num espaço vocacionado para o turismo, como denunciaram as diversas violações a direitos humanos cometidas contra os antigos moradores “informais” do bairro (REIS, 2004; BRAGA; JÚNIOR, 2009; BITTENCOURT, 2011; REBOUCAS, 2012). Trata-se de mera aparência, entretanto: o processo de elaboração do plano foi desenvolvido através de uma participação extremamente controlada e dirigida, amparada em lógica de resultados, com uma estratégia de *marketing* que transformou cada ação do plano em um grande acontecimento, ainda que não trouxesse mudança significativa de concepção e prática. A possibilidade de manifestação dos diversos representantes foi sempre muito restrita, com controle drástico nas plenárias, sobretudo no que se refere ao acesso e ao tempo de exposição de propostas, o que se contrapõe à concepção de participação. Participar vai muito além do ato de estar presente; significa tomar parte no processo, emitir opinião concordante ou discordante. Num processo participativo, deve ocorrer o respeito às ideias de todos, e todas as contribuições devem ser valorizadas e voluntárias. A participação no processo do PRP-CAS foi restrita, e buscou encaixar os representantes dos segmentos nos limites de um modelo – neste caso, o do planejamento estratégico.

Como principal novidade, o plano prevê a criação de uma área ampliada de atuação, a que chamou de *Centro Antigo*, no entorno próximo da área do Centro Histórico cujos prédios foram tombados. A criação desta área ampliada de atuação é expressamente justificada:

[...] assim como em outras capitais brasileiras, a área central de Salvador passou a conviver, nas últimas décadas, com uma série de problemas originados da perda de população e da subutilização dos imóveis, da inadequação e insalubridade das moradias e da falta de manutenção dos imóveis patrimoniais, além da insegurança pública, prostituição e tráfico de drogas, que configuram um quadro de vulnerabilidade social em contraponto à existência de um rico patrimônio edificado, oferta de empregos e de transporte público (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 17).

Veem-se aí, de pronto, os problemas que o Governo da Bahia se dispõe a combater no Centro de Salvador: *esvaziamento imobiliário, moradias inadequadas, deterioração do*

patrimônio tombado, insegurança pública, prostituição e tráfico de drogas.

Como foi construído o PRP-CAS

O Governo da Bahia delegou a elaboração do plano a um órgão especial, o *Escritório de Referência do Centro Antigo de Salvador* (ERCAS)¹, enquanto órgão de gestão operacional sob coordenação da *Secretaria de Cultura* (SECULT), o ERCAS teve como missão tocar um processo que, iniciado no primeiro semestre de 2007, terminou no primeiro trimestre de 2010 com a publicação do plano e consequente implementação das ações planejadas. Nas quatro etapas deste processo (*decisão política; estabelecimento de parcerias; construção do plano; definição de seu gerenciamento*) foram abertas três frentes de ação:

- a) uma frente *político-institucional* que, “compreendendo a elaboração de diretrizes, a deliberação e aprovação das ações”, foi conduzida por um “Grupo Executivo composto por representantes do poder público: níveis federal, estadual e municipal e da sociedade civil”² (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 24);
- b) uma frente *operacional*, que compreende “a gestão, a articulação de parceiros e a execução das ações” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 24-25);
- c) uma frente participativa, que estabeleceu canais de consulta e acompanhamento pela sociedade civil de todas as etapas de elaboração do plano, através de quatro câmaras temáticas: “CT1 Cultura, Educação, Turismo e Lazer; CT2 Economia, Planejamento, Comércio, Serviços, Emprego e Renda; CT3 Direitos Humanos, Segurança, Cidadania e Justiça; e CT4 Habitação, Infraestrutura, Mobilidade e Meio Ambiente” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 25).

Ressalte-se que a sociedade civil local, segundo o que diz o plano, participou “na

1 Hoje, este órgão encontra-se incorporado à Companhia de Desenvolvimento Urbano da Bahia (CONDER), onde foi transformado na Diretoria do Centro Antigo de Salvador (DIRCAS).

2 Este Grupo Executivo foi composto por seis representantes da “sociedade civil”, seis representantes da Prefeitura de Salvador, seis representantes do Governo da Bahia e seis representantes do Governo Federal (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 3). Entre os representantes da sociedade civil, um representava moradores locais (*Associação de Moradores e Amigos do Centro Histórico – AMACH*), um representava a Igreja (*Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB*), um era uma ONG empresarial (*Fórum Municipal para o Desenvolvimento Sustentável do Centro da Cidade*), um era uma ONG de assistência social a moradores de rua (*Projeto Abraço Fraterno*), um representava o setor hoteleiro (*Pestana Convento do Carmo*), um era uma universidade (*Universidade Federal da Bahia – UFBA*) (Id., 2010, p. 3). Em tal contexto, tendo em conta a moradia como um dos tópicos centrais para este artigo, vê-se como a temática encontrou-se sub-representada.

avaliação dos diagnósticos, na análise das proposições apresentadas pelos consultores contratados pela UNESCO, e na análise das ações desenvolvidas pelo ERCAS” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 33) através de metodologia desenvolvida pelo Programa Sítio Internacional sobre a Revitalização de Centros Históricos na América Latina e Caribe (SIRCHAL)³. Foram realizados quatro encontros com a sociedade civil local⁴, nos quais cerca de 600 representantes de entidades locais participaram “da avaliação dos produtos e das ações desenvolvidas” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 26). Tamanha ênfase nos números e métodos da participação mascara, todavia, um processo dirigista, voltado para o atendimento de outros interesses que não o dos moradores locais, como ficará evidente mais adiante.

Do que trata o PRP-CAS

14 proposições resultaram do processo de construção do PRP-CAS:

- a) **Proposição 1** - *Fomento à atividade econômica no CAS*: de cunho marcadamente macroeconômico (considerando a escala municipal apenas), apresenta grandes investimentos voltados para o que o PRP-CAS chama de “projetos estruturantes” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 285);
- b) **Proposição 2** - *Ampliação da competitividade das atividades econômicas do CAS*: de cunho microeconômico (considerando a escala municipal apenas), tenciona estruturar o mercado local através de ações de apoio, fomento, capacitação e regularização (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 287-289);
- c) **Proposição 3** - *Preservação da área da encosta do frontispício*: ações de cunho

³ Segundo informação do próprio PRP-CAS, o SIRCHAL foi “criado em 1998 com apoio dos Ministérios da Cultura e de Relações Exteriores da França, discute os centros históricos de países da América Latina e do Caribe e trata dos diversos elementos que compõem o urbano – habitat, espaços públicos, transporte, comércio, cultura, economia –, buscando melhorar a qualidade de vida de seus habitantes por meio de ações que atuem sobre o meio ambiente e reduzam as desigualdades. Tem como objetivo acompanhar os atores locais – técnicos, associações, representantes políticos etc. – na construção e no monitoramento de processos de reabilitação de centros históricos” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 37). O [site do SIRCHAL](#) indica que o último seminário realizado por esta rede francófona de arquitetos foi realizado em 2004 na Costa Rica, e que sua última oficina foi realizada em 2002, na República Dominicana. Os associados desta rede são, além dos Ministérios da Cultura e de Relações Exteriores da França, a UNESCO, o Banco Interamericano de Desenvolvimento e a União Internacional de Arquitetos.

⁴ O I Encontro das Câmaras Temáticas foi realizado entre 22 e 31 de julho de 2008; o II entre 2 e 12 de dezembro de 2008; o III entre os dias 6 e 18 de maio de 2009 e o IV Encontro nos dias 10 e 11 de dezembro de 2009 (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 37).

urbanístico-regulatório voltadas para a desocupação, recuperação e preservação da área citada (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 292-294);

- d) **Proposição 4** - *Incentivo ao uso habitacional e institucional no CAS*: ações urbanísticas voltadas para a recuperação dos usos residenciais e institucionais da área (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 296-298);
- e) **Proposição 5** - *Dinamização do bairro do Comércio e revitalização da orla marítima do CAS*: intervenções urbanísticas voltadas a dinamizar o bairro do Comércio e “revitalizar” a orla do Centro Antigo /cite[p. 300-302]BAHIA2010;
- f) **Proposição 6** - *Qualificação dos espaços culturais e monumentos do CAS*: ações de restauro e adequação do patrimônio tombado que se degradou ao longo do tempo, e de reinserção nos circuitos culturais do parque imobiliário já voltado ao setor (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 304-308);
- g) **Proposição 7** - *Estruturação do turismo cultural no CAS*: ações de gestão, fomento e capacitação voltadas para o turismo (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 310-312);
- h) **Proposição 8** - *Aprimoramento das ações e serviços de atenção à população vulnerável do CAS*: ações de assistência social e gestão da população dita “vulnerável”, composta por “3.000 famílias moradoras de cômodos, cortiços e ocupações em ruínas” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 313-315);
- i) **Proposição 9** - *Otimização das condições ambientais*: ações de gestão e de saneamento voltadas para a construção da sustentabilidade ambiental (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 316-318);
- j) **Proposição 10** - *Requalificação da infraestrutura do CAS*: ações urbanísticas voltadas para a mobilidade urbana dentro do Centro Antigo e que melhorem o fluxo de/para ele, além de atualização e adequação dos serviços de infraestrutura urbana (energia, água, telefonia, esgotamento sanitário, drenagem, sanitários públicos, iluminação, prevenção a incêndios) já existentes (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 320-326);
- k) **Proposição 11** - *Redução da insegurança no CAS*: prevê principalmente a retomada do Projeto de Segurança Pública do Centro Antigo de Salvador, elaborado pela Secretaria de Segurança Pública em outubro de 2008, e ações de policiamento e

“redução da sensação de insegurança” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 325-327);

- l) **Proposição 12** - *Valorização do CAS a partir da educação patrimonial*: ações voltadas a refazer a ligação entre a população de Salvador e o Centro, valorizando-o para que desta indução resulte sua preservação (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 328-330);
- m) **Proposição 13** - *Criação de um Centro de Referência da Cultura da Bahia*: prevê principalmente a criação deste centro no Palácio Rio Branco, onde hoje funciona a *Secretaria de Cultura do Estado da Bahia* (SECULT) (BAHIA; UNESCO, 2010);
- n) **Proposição 14** - *Gerenciamento e implantação do Plano de Reabilitação*: ações marcadamente gerenciais, voltadas à execução, monitoramento e avaliação do plano (BAHIA; UNESCO, 2010).

Cada proposição conta com um *objetivo geral*; cada objetivo geral foi destrinchado em diversos *objetivos específicos*; e todos conduzem a um *resultado*, que sintetiza o que se espera das ações projetadas.

Entre essas proposições, assim como seus objetivos e resultados relacionados, interessam aos propósitos deste artigo apenas as de número 2 e 4.

A “informalidade” no PRP-CAS

As palavras “informal”, “informalmente” e “informalidade” são usadas no PRP-CAS estritamente no trato da economia popular e da questão habitacional. E pelo que foi visto sobre o assunto até o momento, o contrário é que seria de se estranhar.

A partir de um diagnóstico minudente sobre estes dois temas, o PRP-CAS apresenta propostas, que serão analisadas a seguir.

O diagnóstico do PRP-CAS

Diagnósticos que precederam e acompanharam o PRP-CAS, realizados por várias consultorias independentes⁵, formaram um mosaico multifacetado apto a fornecer ao

5 Caberia ressaltar os seguintes: *Bens culturais tombados e registrados pelo Estado da Bahia* (IPAC); *A dimensão social e o quadro de vulnerabilidades do Centro Antigo* (ONG MOVBAHIA - Movimento Bahia Contra o Crime); *Avaliação dos equipamentos e negócios culturais do Centro Antigo de Salvador* (Soluções de Engenharia Ltda.); *Ocupação urbana e ambiente construído* (Angela Gordilho (coord.)); *A imagem do Centro Histórico de Salvador*

ERCAS e demais participantes do processo de construção do PRP-CAS informações suficientes para compreender a atual situação do Centro e elaborar propostas para superar os problemas encontrados.

Economia

Os diagnósticos que trataram do aspecto econômico do Centro chegaram a conclusões interessantes, registradas no PRP-CAS. Em primeiro lugar, a longa citação a seguir representa a síntese a que chegaram os pesquisadores:

A diversidade de atividades econômicas que se pode identificar no CAS levou os responsáveis pelo Panorama Geral da Economia dessa área a dividi-la, para efeito de análise dos dados, nas seis áreas abaixo. O critério metodológico utilizado foi a identificação nessas áreas de uma predominância de estabelecimentos ligados a um determinado tipo de atividade comercial e de serviços.

CHS A (São Bento/Misericórdia) Predominam atividades de comércio varejista (equipamentos e suprimentos de informática, artigos de vestuário e acessórios) e de prestação de serviços de administração pública, defesa e seguridade social e às empresas, especialmente serviços de escritório e apoio administrativo.

CHS B (Praça da Sé/Pelourinho/Taboão) Preponderam estabelecimentos do comércio varejista (artigos de vestuário e acessórios, suvenires, bijuterias e artesanatos) e que lidam com atividades de serviços vinculadas à alimentação, organizações associativas, reparo e manutenção de equipamentos de informática, comunicação, objetos pessoais e domésticos.

CHS C (Carmo/Santo Antônio) Constata-se a forte presença de atividades de comércio varejista (produtos alimentícios, artigos de vestuário e acessórios), de serviços pessoais, de alojamento e alimentação. Esses dois últimos dão suporte ao Lazer e Turismo.

ECH 1 (Dique/Nazaré/Barbalho) Predominam estabelecimentos associados às atividades do comércio varejista, particularmente venda de produtos alimentícios em minimercados, mercearias e armazéns. Nos serviços, a área é marcada por escritórios e estabelecimentos vinculados à saúde, educação e alimentação.

ECH 2 (Contorno/Comércio/Água de Meninos) Os estabelecimentos do comércio varejista dividem espaço com os do comércio por atacado. Nos serviços, o destaque fica por conta dos estabelecimentos que lidam com

para os soteropolitanos: relatório de pesquisa de opinião (Datamétrica Consultoria, Pesquisa e Telemarketing); Relatório de propostas para a sustentabilidade ambiental do Pelourinho (OCEANByte Projetos e Serviços Ambientais); Cadastro de organizações sociais e cooperativas do Centro Antigo de Salvador (Agência Social); Diagnóstico da economia do turismo no Centro Antigo de Salvador (LTA Administração e Participações Ltda.); Panorama geral da economia do Centro Antigo de Salvador (Planarq).

serviços educacionais, empresariais e financeiros.

ECH 3 (Campo Grande/Campo da Pólvora/Dois de Julho) No comércio varejista salientam-se os estabelecimentos ligados a vestuário e acessórios, bijuterias, suvenires, artesanatos, óticas e armarinhos e, nos serviços, aqueles ligados ao ramo de alimentação, os que prestam assistência às empresas e os vinculados à saúde e à educação (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 171-172).

Essas seis áreas são os territórios básicos empregues na formulação de políticas para o setor. Além da identificação territorializada do que se faz no Centro, os pesquisadores registraram a permanente relevância do comércio do Centro para Salvador, atendendo não apenas aos moradores locais como pessoas vindas de outras partes da cidade. A demarcação entre os setores “formal” e “informal”, entretanto, se manifesta mais uma vez, pois

[...] a atividade comercial assim estabelecida, formal ou informal, é a de maior representatividade em Salvador e é característica da estrutura de oferta que atende, de forma particular, à demanda da população de baixa renda, que é majoritária na capital da Bahia. Em algumas áreas do CAS, particularmente no CHS B e no ECH 3, esta forma de organização do comércio varejista é especialmente significativa na realidade de Salvador e se diferencia do consumo das famílias de maior renda que é geralmente realizado em shoppings (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 174).

A estrutura do mercado de trabalho foi também analisada, revelando que o Centro Histórico, quando comparado ao Centro Antigo e ao restante da cidade, apresenta altíssimos índices de informalidade: entre 2005 e 2007, do total de ocupados no Centro Histórico 42,6% trabalhavam sem registro formal. Mesmo assim, este percentual representou redução de 13,1% relativamente ao período anterior (2001-2003), indicando uma melhora ainda insuficiente da situação ocupacional no Centro Histórico, insuficiente até para servir como indicador de melhoria nas condições das vagas disponíveis no local (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 240-241).

Moradia

O PRP-CAS vai localizar um dos pontos iniciais da informalidade da moradia ainda no início do século XX, no processo de ocupação de terrenos do segundo distrito da antiga freguesia do Santo Antônio por “habitações de segmentos populacionais oriundos do mercado informal do trabalho [...]” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 56).

O processo de esvaziamento do Centro, acelerado a partir dos anos 1980 com a implantação de um novo centro na região do Iguatemi, mas precedido por uma longa e lenta

transição do padrão econômico e social dos habitantes de nichos específicos do local⁶, resultou em que o PRP-CAS identificou a existência de 1.101 imóveis vazios no Centro Antigo, categorizados em *edificações em ruínas* (466), *edificações fechadas* (486) e *lotes baldios* (149) (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 84). O PRP-CAS reconhece “insalubridade” e “riscos” na ocupação de ruínas para moradia, (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 85) identificou “29 ruínas ocupadas e 431 vazias, que somam 460 ruínas⁷; essas situações representam 4%⁸ do total de registros considerados” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 86); na condição “bom” estão 31% das edificações; “regular” (36%); e “precário” (29%).

Quanto aos terrenos baldios, há uma particularidade do Centro:

Tratando-se de uma área de topografia acidentada, constituída por cumeadas e vales, algumas das encostas do CAS, mais acidentadas, encontram-se desocupadas. Constituem as áreas verdes, identificadas como vazios sem uso. Entretanto, verifica-se um crescente movimento de ocupação informal em alguns trechos, incluindo a encosta do frontispício entre Cidade Alta e Cidade Baixa (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 86).

A retirada maciça dos antigos moradores, a atração para o mercado informal, os laços sociais existentes, são alguns dos fatores que contribuíram, nesses últimos anos, para promover a ocupação intensiva das encostas do Pilar, Lapinha, Santo Antônio e Taboão, além do surgimento de novos cortiços na Baixa dos Sapateiros e Saúde, seguidos pela ocupação sistemática de imóveis ociosos e ruínas, conforme já assinalado. (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 93)

O esvaziamento, segundo o PRP-CAS, tem outro efeito, quando somado com a precarização do trabalho: “intensificar o comércio informal na área de entorno, inibindo o comércio tradicional, inicialmente na Rua Chile e, mais recentemente, na Baixa dos Sapateiros, mantendo apenas lojas de roupas e utensílios domésticos de baixo custo” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 86). A correlação “informalidade econômica”/“irregularidade

6 Anna Amélia Nascimento registrou como, ainda no século XIX, a migração das classes abastadas para a freguesia de São Pedro dera à freguesia da Sé “o aspecto e a posição de uma mulher envelhecida, gasta, incapaz de um gesto para alcançar um melhor posto ou posição na sociedade” (NASCIMENTO, 2007, p. 116). Pedro de Almeida Vasconcelos, embora registre acertadamente que “até os anos 70, Salvador ainda possuía uma estrutura mononuclear” (VASCONCELOS, 2002, p. 382), mostra como, a partir de então, com novas centralidades e novos eixos se impondo a partir do planejamento urbano e da execução de obras estruturantes (CIA, COPEC, CAB, Iguatemi, avenidas de vale), o Centro foi perdendo seu lugar (VASCONCELOS, 2002, p. 388-400). A abertura de um novo centro no Iguatemi – área livre para incorporadores e especuladores imobiliários atuarem através da sedução pelo “novo” e pelo “moderno” – apenas estendeu ao Centro como um todo um processo que seu núcleo tombado já vivia, lentamente, desde o século XIX.

7 Seis ruínas, por algum motivo, deixaram de ser consideradas entre uma frase e outra.

8 Há um evidente erro de impressão, pois as 460, ou 466 ruínas, representam cerca de 42% do total de 1.101 imóveis vazios.

habitacional” mostra aqui outro efeito perverso.

Curioso é observar como o próprio PRP-CAS traz, em seu bojo, uma crítica às formas de intervenção urbanística adotadas por gestões anteriores:

Os cortiços passaram a ser sistematicamente eliminados, com a indenização dos seus antigos moradores, com valores muito baixos, insuficientes para aquisição de novas moradias, fazendo com que a maioria dessa população passasse a ocupar informalmente áreas nos arredores, sobretudo os prédios fechados e em ruínas, bem como as encostas e áreas livres, próximas. (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 92).

As propostas do PRP-CAS

Do longo diagnóstico feito pelo Governo da Bahia surgiram propostas nos campos da economia local e da moradia. Serão cruzadas, aqui, as propostas que formem o campo que identificamos anteriormente como o da “informalidade”.

Economia

O comércio informal, que o PRP-CAS identifica como “característico de Salvador” (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 286), é outro dos alvos da ação governamental planejada. O objetivo é diminuir o índice de ilegalidade presente no CAS, oferecendo estímulos para a formalização das atividades, conforme a legislação federal, e para acesso ao microcrédito. Mais do que nunca, a formação e capacitação desses comerciantes são fundamentais para sua profissionalização. Todas as ações são pautadas na visão de compreender e incentivar a formação de uma cadeia produtiva não restrita ao Centro Antigo. (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 286)

No plano inteiro, há duas propostas que tocam em dois aspectos da informalidade econômica

Objetivo Específico 2.2

Apoio às organizações da economia solidária.

Ações a serem desenvolvidas

- a) Estimular cooperativas e associações locais, para:
 - estabelecer parcerias com empresas privadas;
 - formar redes setoriais entre as instituições;

- b) Divulgar os produtos elaborados e comercializados pelas organizações, a exemplo de feiras, exposições e utilização de espaços públicos em shoppings.
- c) Orientar os gestores das organizações da economia solidária em relação ao acesso ao crédito, aos incentivos financeiros e às políticas públicas estaduais e federais para a cultura (pontos de cultura, Lei Rouanet, direitos autorais e mídia) (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 288).

Objetivo Específico 2.4

Modernização e organização do comércio informal.

Ações a serem desenvolvidas

- a) Desenvolver parcerias com organizações para:
 - diminuir a ilegalidade do comércio varejista;
 - estimular a legalização dos empresários individuais;
 - realizar capacitação gerencial;
 - orientar e facilitar o acesso de ambulantes ao micro crédito;
 - organizar manual de orientação para a atividade dos ambulantes;
 - qualificar, regular e fiscalizar a instalação de comércio informal próximo a equipamentos públicos e monumentos de forma permanente.

Resultado Esperado Competitividade dos negócios instalados ampliada, em especial serviços culturais e criativos. (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 290)

A princípio, pela tentativa de conversão de ativos em capital através da regularização do mercado dito “informal”, às propostas de Hernando de Soto; mas a ausência de ligação entre esta regularização e qualquer forma de acesso à propriedade afastam imediatamente a hipótese. Assemelham-se mais àquele tipo de intervenção que, como visto acima, José Luiz Coraggio (/citeyearCORAGGIO2013) circunscreveu ao campo da microeconomia.

Moradia

Já no campo da moradia, as propostas do Governo da Bahia para a moradia são contraditórias, e não disfarçam a intenção de promover a gentrificação do Centro. Para que se possa comparar, é preciso transcrever e comparar as propostas para o setor “formal” e o setor “informal”. Vejamos, em primeiro lugar, a proposta para o setor “formal”:

Objetivo Específico 4.1

Implementação de programas habitacionais para atender cerca de 5 mil famílias, preferencialmente com renda superior a 5 salários mínimos.

Ações a serem desenvolvidas

- a) Concluir em curto prazo as obras com recursos captados para 400 habitações, em 166 imóveis (Rememorar II/Residência Estudantil/Monumenta-PROHABIT). b) Elaborar projeto com recursos já alocados para 50 casarões, sendo: Rememorar III – 40 imóveis e MCidades – 10 imóveis, para produzir cerca de 300 habitações.
- b) Viabilizar habitações considerando os 1.100 imóveis fechados, em ruínas e lotes baldios.
- c) Estabelecer parcerias com os órgãos financiadores.
- d) Incentivar os serviços de apoio ao uso habitacional (comércio, serviço e lazer) (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 297).

Cinco mil famílias a serem trazidas para o Centro, numa faixa de renda que o mercado imobiliário costuma considerar como "demanda solvente", ou seja, capaz de custear sua própria moradia dependendo o mínimo de programas estatais de subsídio habitacional. É mais que o dobro do total de famílias em situação de alta vulnerabilidade social a que o Governo da Bahia pretende atender com propostas habitacionais na região:

Objetivo Específico 4.2

Implantação de novos programas habitacionais no CAS para 2.000 famílias de sem-teto, moradores de cômodos e cortiços.

Ações a serem desenvolvidas

- a) Concluir, em curto prazo, as obras com recursos captados – Monumenta/HIS com 103 habitações.
- b) Atualizar cadastro das famílias e manter o controle da ocupação da área.
- c) Elaborar projeto executivo e executar as obras preferencialmente de novas unidades habitacionais para 2.000 famílias.
- d) Realizar parcerias com os grupos e movimentos sociais vinculados à população a que se destinam as obras.
- e) Avaliar a viabilidade de utilização de programas de locação social. (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 297)

Mas ainda há as famílias a serem removidas dos vários pontos da encosta onde foi identificada ocupação "informal":

Objetivo Específico 4.4

Promoção de condições de habitabilidade para 1.000 famílias ocupantes das áreas de risco da encosta, priorizando a sua realocação para o entorno.

Ações a serem desenvolvidas

- a) Concluir em curto prazo as obras com recursos captados, para a produção de 946 habitações: Chácara Santo Antônio (110 unidades), Lapinha/Soledade (150 unidades), Pilar I (109 unidades), Pilar II (287 unidades), Pilar III (70 unidades), Rocinha (66 unidades), Ladeira da Montanha (90 unidades) e Misericórdia (64 unidades).
- b) Desenvolver projeto socioambiental com as famílias remanejadas.

c) Atualizar os cadastros e manter o controle da ocupação da área. (BAHIA; UNESCO, 2010, p. 298)

Mesmo levando em conta essas 1.000 famílias, e somando-as às 2.000 famílias atendidas pelas ações relacionadas ao **Objetivo Específico 4.2**, as 3.000 famílias representam 37,5% da produção de moradias indicada para a área. Uma completa desproporcionalidade, pois os outros 62,5% estão direcionados para uma faixa de renda que, segundo a Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios (PNAD) 2013, representa apenas 18,79% das famílias da Região Metropolitana de Salvador (RMS).

Por mais que a capacidade financeira de preservar o patrimônio seja agitada como argumento para a preferência dada a estes setores em sucessivas tentativas de construção de políticas habitacionais para o Centro de Salvador, o cuidado com que os moradores das poucas entre as 103 casas da 7ª Etapa da revitalização do Pelourinho cuidam de seus imóveis, tantas vezes presenciado pelo autor em visitas de trabalho, são prova em contrário. Demonstram, inclusive, que, com o devido investimento em educação patrimonial, os moradores de baixa renda metamorfoseiam suas técnicas rudimentares de preservação⁹ em atenção ativa para a conservação dos imóveis tombados.

Um balanço conclusivo

Vistas as propostas a partir do diagnóstico, e conferidas com os desafios postos pela necessidade da superação da “informalidade”, as propostas do PRP-CAS decepcionam. Embora se reconheça a dificuldade de atuação sobre um local com tão complexo e diversificado tecido social e econômico, não é tanto a *velocidade* das ações que decepciona, mas seu *sentido*.

As ações ligadas à economia “informal” enquadram-se nas vertentes menos tendentes a alavancar algo além da mera sobrevivência, por restringirem seu alcance à microeconomia e à (re)inserção no mercado de trabalho.

As ações ligadas ao combate ao esvaziamento imobiliário e à “informalidade”

⁹ Não custa lembrar que a ocupação centenária de imóveis do Centro por cortiços, quartos de aluguel e outras formas de habitação identificadas pelo Governo da Bahia têm não apenas o lado do *risco*, mas também o lado da *preservação*; na medida do possível, com materiais improvisados e técnicas rudimentares, os moradores do Pelourinho tentaram ao máximo conservar os imóveis que eram suas casas, para que não lhes caíssem sobre as cabeças. Antes mesmo de qualquer intervenção governamental, foram eles, também, os responsáveis pela preservação do casario tombado.

habitacional, ao dar atenção desproporcional a famílias situadas numa faixa de renda minoritária entre a população soteropolitana, promovem explicitamente a gentrificação¹⁰.

O PRP-CAS, como visto, demandou alto grau de mobilização social. Mas ao que tudo indica, a montanha pariu um rato.

Referências

AGUIAR, Pinto de. **Notas sobre o enigma bahiano**. Salvador: Progresso, 1958.

BAHIA; UNESCO. **Centro Antigo de Salvador: Plano de Reabilitação Participativo**. Salvador: Secretaria de Cultura/Fundação Pedro Calmon, 2010.

BITTENCOURT, José Maurício Carneiro Daltro. **A participação popular nos projetos públicos de intervenção urbana: o caso da 7ª Etapa de Revitalização do Centro Histórico de Salvador**. (Dissertação de Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador: [s.n.], 2011. 166 p. Mestrado em Ciências Sociais.

BRAGA, Paula Marques; JÚNIOR, Wilson Ribeiro dos SANTOS. Programa de recuperação do centro histórico de Salvador: políticas públicas e participação social. **Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**, v. 10, n. 2, p. 23-34, 2009.

BUNTING, Madeleine. Fine words, flawed ideas. **The Guardian**, 11 set 2000. Disponível em: <http://www.theguardian.com/business/2000/sep/11/imf.comment>.

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de; PEREIRA, Gilberto (orgs.). **Como anda Salvador e sua Região Metropolitana**. 2ª ed. rev. ampl. ed. Salvador: EdUFBA, 2008.

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de et al. **Metrópoles na atualidade brasileira: transformações, tensões e desafios na Região Metropolitana de Salvador**. Salvador: EdUFBA, 2014. ISBN 978-85-232-1230-8.

CORAGGIO, José Luiz. Las tres corrientes de pensamiento y acción dentro del campo de la economía social y solidaria. **Estudos Urbanos e Regionais**, v. 15, n. 2, p. 11-24, nov. 2013.

DAVIS, Mike. **Planeta favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.

GORDILHO-SOUZA, Ângela. **Limites do habitar: segregação e exclusão na configuração urbana contemporânea de Salvador e perspectivas no final do século XX**. 2ª ed.. ed. Salvador: EdUFBA, 2008.

GRAVOIS, John. The De Soto delusion. **Slate**, 29 jan 2005. Disponível em: http://www.slate.com/articles/news_and_politics/hey_wait_a_minute/2005/01/the_de_soto_delusion.html.

¹⁰Não está no escopo deste artigo tratar da complexa ação gentrificadora promovida pelo Governo da Bahia e explicitada no PRP-CAS, mas elementos como o Fundo de Investimento Imobiliário (FII) a partir do patrimônio imobiliário comercial do Estado na área do CAS, estimado em R\$ 60 milhões, que prevê a alienação fiduciária do parque imobiliário estatal (Cf. BAHIA; UNESCO, 2010, p. 336-338), dão uma mostra do que está em jogo no setor.

KRAYCHETE, Gabriel. **Economia dos setores populares e inclusão socioprodutiva: bases conceituais e políticas públicas**. Salvador: FLEM, 2014.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Dez freguesias da cidade do Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX**. 2a ed.. ed. Salvador: EdUFBA, 2007. ISBN 978-85-232-0459-4.

REBOUCAS, Thaís de Miranda. **Costurando escalas: 7a Etapa de Recuperação do Centro Histórico de Salvador, programa Monumenta e BID**. (Dissertação de Mestrado)– Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFBA, Salvador: [s.n.], 2012. 152 p. Mestrado em Arquitetura e Urbanismo.

REIS, Lysie dos. Centros históricos: patrimônio de quem? **Anais Eletrônicos do II Encontro Estadual de História da ANPUH-BA**, Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Feira de Santana, v. 1, n. 1, 2004. Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh\ II/lysie\ reis.pdf>.

ROSSINI, R. G.; THOMAS, J. J. The size of the informal sector in Peru: a critical comment on Hernando de Soto's El Otro Sendero. **World Development**, v. 18, n. 1, p. 125–135, jan 1990.

SAMPAIO, Antônio Heliodório Lima. **Formas urbanas: cidade real e cidade ideal**. Contribuição ao estudo urbanístico de Salvador. Salvador: Quarteto, 1999.

SANTOS, Milton. **O Centro da cidade do Salvador**. Salvador: Progresso, 1959.

SANTOS, Milton. **O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos**. 2a ed., 1a reimpr.. ed. São Paulo: EdUSP, 2008. ISBN 978-85-314-0833.

SANTOS, Milton. **Pobreza urbana**. 3a ed.. ed. São Paulo: EdUSP, 2009. ISBN 978-85-314-1158-8.

SOTO, Hernando de. **O mistério do capital**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001. 306 p.

SOUZA, Guaraci Adeodato A. de; FARIA, Vilmar (orgs.). **Bahia de todos os pobres**. Petrópolis: Vozes/CEBRAP, 1980.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. **Salvador: transformações e permanências (1549-1999)**. Ilhéus: Editus, 2002.

Abstract

This article aims to make a literature review on the topics of "informality", popular economy and social solidarity economics, to analyse later how State Government of Bahia, by means of its Participatory Urban Regeneration Plan for the Old Center of Salvador, deals with these themes. To these analyses are added some personal observations by the author, who since 2007 works as a legal adviser and social mobilizer among communities as Chácara Santo Antônio and those affected by Pelourinho's 7th Stage of Urban Regeneration, and has, in such work, observed closely the gentrification process taking place in Salvador's central district.

Keywords: Informality. Salvador Historical Center. Participatory Urban Regeneration Plan (2010). State Government of Bahia. Gentrification.

CRIMINALIZAÇÃO DA POBREZA E DE DEFENSORES DE DIREITOS HUMANOS

Criminalization of poverty and Human Rights Defenders

Valdênia Brito Monteiro

Doutoranda pela Universidade de Buenos Aires – UBA, Mestra em Direito Público pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE; professora da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap) e Universidade Salgado de Oliveira (Universon); coordenadora do Curso de Especialização em Direitos Humanos da Unicap.
E-mail: valdeniabrito@yahoo.com.br

Informações do artigo

Recebido em: 19/03/2017

Aceito em: 16/06/2017

Resumo

Este artigo problematiza algumas questões referentes ao processo de criminalização da pobreza e dos defensores de direitos humanos. A criminalização é uma ação individual ou coletiva que configura um crime. É resultado de processos de definição e seleção que escolhem determinados indivíduos aos quais se atribui status de criminoso. No caso dos defensores de direitos humanos, o processo de criminalização consiste em retirar o aspecto político de determinada luta social, ao individualizar a responsabilidade e desqualificar práticas de determinados indivíduos ou grupos sociais, de modo a promover a sua difamação pública.

Palavras-chave: Criminalização da pobreza. Defensores de Direitos Humanos. Seletividade.

Introdução

A instalação da lógica neoliberal trouxe modificações nas relações do trabalho, provocando desemprego estrutural e acirramento das desigualdades sociais. Essa lógica, cada vez mais, eleva o *apartheid* entre ricos e pobres, e o processo de criminalização é um dos aspectos da política de controle social para conter uma quantidade de pessoas excluídas do direito de viver com dignidade. Expressa Wacquant (2004, p. 4):

[...] a penalidade neoliberal é ainda mais sedutora e mais funesta quando aplicada em países ao mesmo tempo atingidos por fortes desigualdades de condições e de oportunidades de vida e desprovidos de tradição democrática e de instituições capazes de amortecer os choques causados pela mutação do trabalho e do indivíduo no limiar do novo século.

O Brasil está entre os dez países do mundo com o maior Produto Interno Bruto (PIB), entretanto é o décimo país com o maior índice de desigualdade social (saúde, educação, segurança etc.) e econômica (má distribuição de renda do mundo), e o quarto país mais desigual da América Latina, segundo dados do Relatório de Desenvolvimento Humano RDH, elaborado pelas Nações Unidas (2017).

A desigualdade social é uma das consequências da má distribuição de renda, o que se expressa pela pobreza, miséria, desemprego, violência, entre outras. Destaca-se ainda que a

desigualdade também se caracteriza pela questão racial (negro, branco, amarelo, pardo) e de gênero, desigualdade entre os sexos (homens e mulheres).

O relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 2010) aponta o Brasil como o terceiro pior índice de desigualdade no mundo. Quanto à distância entre pobres e ricos, nosso país empata com o Equador, ficando atrás da Bolívia, Haiti, Madagascar, Camarões, Tailândia e África do Sul.

Em outro índice, ele é o 11º país com maior taxa de homicídios do mundo, segundo dados da Organização Mundial da Saúde - OMS (2016) - que alerta para a epidemia dos homicídios. Avalia-se que 475 mil pessoas sejam assassinadas por ano. Desse total, 80% são homens. A taxa no Brasil é de 32,4 homicídios para cada 100 mil pessoas, aproximando-se da África do Sul, com 35,7; e Colômbia, com 43,9. Na liderança do ranking está Honduras, com 103,9 homicídios para cada 100 mil pessoas, seguida da Venezuela, com 57,6.

Apesar de a população pobre não ser responsável pelas desigualdades sociais e pelos seus efeitos, é para essas pessoas que a manutenção da ordem está destinada. Estabelece-se uma relação entre “pobreza” e “classes perigosas”, distinguindo-as do resto da sociedade e rotulando como mera fonte de delito, e “insegurança”, “delito” e “pobreza”, e se constrói um imaginário social de evidência do medo do outro. Como consequência das políticas de exclusão social e de precarização de todos os planos da vida, produzem-se novos fenômenos nas relações sociais. O medo “do outro” é um dos dados “organizadores” dessas relações de desigualdade, desconfiança e diluição das solidariedades (LONGO; KOROL, 2008, p. 47).

Perseguir pobres e defensores de direitos humanos – atores sociais/líderes/ativistas de movimentos sociais–, “etiquetando-os” como marginais, subversivos e contra a ordem estabelecida, é a maneira encontrada de tentar neutralizá-los ou impedi-los de atuar em defesa dos ideais em que acreditam.

Nesse contexto, a mídia tem sido grande parceira do sistema, pois sua tese é desqualificar pessoas comprometidas com os direitos humanos e reforçar o imaginário social de que a pobreza tem relação com o território de crime. “[...] Os mais pobres têm sido alvo de ações muito repressivas e de extrema visibilidade midiática, quando cometem algum tipo de violência, em detrimento das situações das quais são vítimas, pois tais contextos, de forma geral, são naturalizados e banalizados” (BARROS; MOREIRA; DUARTE, 2008, p. 141).

A partir dos meios de comunicação e de vozes oficiais do poder, se produz uma forte desqualificação do protesto social, o que promove sua ilegitimidade social. O resultado é outro mecanismo fundamental, a mudança das figuras penais empregadas nos processos dos militantes, utilizada pelo sistema judicial para evitar as libertações. Assim, o castigo se produz já no próprio processo. O trânsito pelas torturas nas delegacias e nas cadeias faz parte do dispositivo de criminalização da manifestação política e se tornou uma enorme pressão sobre as organizações sociais (KOROL, 2008, p. 12).

Os meios de comunicação, considerados conservadores, apresentam uma retórica de justificação para a população de que os defensores/ativistas não têm nenhuma preocupação com o cidadão comum, no que diz respeito aos seus direitos violados e que muitos incitam à desordem. O discurso comum e estigmatizante, principalmente o apresentado pela mídia, é de insinuar que os ativistas têm motivações políticas, criando um imaginário negativo desses atores sociais para a população. A influência dá-se na desqualificação, ou ainda, na “satanização” de suas ações, responsabilizando-os pela intransigência, intolerância e violência. Em outros termos, como uma ameaça à ordem social e, muitas vezes, como um problema de segurança nacional.

Não se pode esquecer de que eles são veículos de transmissão de ideologia da classe dominante. É uma das responsáveis por fomentar a campanha de “lei e ordem”, que tem como concepção a necessidade de mais pena, mais punição, como forma de controle da criminalidade. A atividade é realizada a partir do maniqueísmo, pela construção de estereótipo do “criminoso”. Como consequência imediata, a população sente-se insegura e com medo e exige reformas penais mais severas, como mais polícia e mais repressão. Por sua vez, pensar em controle social a partir de mais leis penais torna-se mais barato para o Estado do que realizar políticas públicas preventivas.

Nesse sentido, a mídia torna-se um espaço ideal para a propagação do medo social, ou seja, a partir do discurso criminalizador, vai construindo “verdades” para a população sobre a violência, a criminalidade, os defensores de direitos, entre outras.

A estigmatização de pessoas, grupos, comportamentos e situações ao lado da consequente criminalização dos mesmos opera-se de forma privilegiada com o “auxílio” da mídia, que embora desenvolva uma função importante para a efetivação da democracia, frequentemente se coloca no papel de fomentadora de uma criminalidade que não raras vezes é por ela mesma incitada e forçada à normatização (FOSCARINI, 2011).

Cervini (1994, p. 54), analisando as legislações brasileira, argentina e uruguaia, expõe: “quase a totalidade de normas ultimamente promulgadas, ou em vias de, que criminalizam novas condutas ou incrementam penas, foram ou são sistematicamente precedidas e acompanhadas de intensas campanhas dos *mass media*”. Batista (2009, p. 23), por sua vez, expressa que a mídia cumpre um papel central na criação de consensos, os quais permitem a criminalização dos defensores de direitos humanos e dos movimentos sociais. Já Silveira (2010, p. 34) afirma que a influência da mídia sobre a produção legislativa penal é interpretada de forma ainda mais negativa – tornamos a dizê-lo –, quando a lei parece ter sido encomendada para responder a um caso concreto ou a uma sequência de matérias jornalísticas.

Impedir as lutas por reconhecimento de direitos é querer erradicar a dimensão política dos defensores de direitos humanos. E o etiquetamento dá-se, justamente, imputando uma conduta criminoso.

A Visibilidade da Criminalização

O termo criminalização é eminentemente normativo e do âmbito do Direito Penal. Cabe ao Estado o ato de criminalizar, seja quando o Legislativo cria as leis repressivas, seja pela ação punitiva exercida sobre pessoas concretas, realizada por outros atores do sistema penal (atuação da Polícia, Ministério Público e Poder Judiciário etc.). O vocábulo será usado de forma mais abrangente, para demonstrar como se dá o processo de seleção a partir de forças paraestatais e pela grande mídia, quando executam a “operacionalidade estigmatizante do sistema, isto é, quando rotula, etiqueta algumas pessoas” (ZAFFARONI, 2003). Para a Criminologia Crítica, é a chamada seletividade real. Os atores do sistema penal têm um grau de discricionariedade e operam a partir de crenças de visões de mundo, estabelecendo, assim, padrões de atuações. O processo de criminalização dá-se:

Por um conjunto de atos e omissões que resultam na imputação indevida de crimes ou condutas ilegais a defensores (as) de direitos humanos e/ou às suas organizações. Isso ocorre através de procedimentos administrativos, judiciais ou policiais, em função das atividades de defesa e promoção de direitos humanos que estes defensores e movimentos desenvolvem. Essa criminalização é praticada pelas instituições que compõem os Poderes Judiciário, Legislativo e Executivo, e é fomentada pelos grandes meios de comunicação (PROCESSO..., 2011, p. 7).

O fato é que a criminalização é um processo desigual e é verificável a partir das pessoas criminalizadas. Zaffaroni (2006, p. 133) expressa que o processo de criminalização na América Latina se orienta pelo condicionamento, pela estigmatização e pela morte.

Para Castro (1981), o sistema de classes influi nos processos de criminalização. Três são as vias habituais para fazê-lo:

1. Criminalizam-se condutas que pertencem, preferentemente, à maneira e às condutas de vida dos setores marginais;
2. Criminalizam-se indivíduos, preferentemente, pertencentes a estes setores, assim como os que pertencem a grupos subculturais desprovidos de poder quando a polícia dirige sua atenção e seus recursos, precisamente, para esses indivíduos;
3. Outra forma de criminalização ocorre através do tipo de tratamento ou de sanção selecionada (CASTRO, 1981, p. 12).

As estatísticas mostram que há um tratamento diferenciado para ricos e pobres quanto à criminalização. Os grupos mais vulneráveis, tendo em vista sua condição de classe, gênero, raça, geração, etnia, são frequentemente vítimas da violência estrutural. São excluídos dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, como também são identificados como “supostos” criminosos. De acordo com Nilo Batista (2009), enfocando o modelo neoliberal:

[...]o foco do controle social penal se desloca das chamadas classes perigosas para os excluídos, para essa legião de pessoas humanas que se defrontaram com as grades intransponíveis que a racionalidade do mercado construiu ao redor do alegre condomínio no qual residem as novas acumulações de riqueza[...] minar os campos por onde se movimentam os excluídos, para que a cada passo mais afoito explodan-lhes um delito aos pés[...]. **Falta página, citação direta**

Há um estereótipo de que moradores da favela são responsáveis pela violência desenfreada, o que tem justificado, cada vez mais, uma política de segurança violadora de direitos fundamentais. Ser morador de favela sofre dupla vitimização: vítima do sistema de segurança e de organizações criminosas que controlam os bairros pobres, em razão da ausência de políticas públicas.

La violencia estructural es aquella que en la que se manifiesta tanto la desigualdad como la represión. Es, además, una violencia legalizada que se corresponde con las injusticias estructurales: económicas, sociales, por discriminación sexual y racial, de desigualdad de oportunidades, de

arginación, de hambre y de pobreza, y de violación a derechos humanos. Es estructural porque al reproducir las estructuras sociales injustas y sus conflictos, reproduce la desigualdade del orden social institucional y legal existente (JOLY, 2010, p. 11)¹.

Zaffaroni (2007, p. 77) expõe que “os políticos - presos na essência competitiva de sua atividade - deixam de buscar o melhor para preocupar-se apenas com o que pode ser transmitido de melhor e aumentar sua clientela eleitoral”. Pode-se afirmar que o populismo penal dá mais voto que um discurso comprometido sobre o real sentido de controle de criminalidade, tendo como base os direitos humanos.

Por sua vez, o Poder Judiciário, como parte do sistema punitivo, não fica ileso desse contexto de criminalização. Ele não é neutro nas suas decisões. Muitos juízes acreditam no eficientismo penal. Nesse sentido, maior criminalização para setores vulneráveis e atores sociais que lutam por direitos. Zaffaroni (2006), falando sobre o papel dos juízes de limitar o poder punitivo, explicita que, no curso da História, muitas vezes, o Judiciário traiu sua função. À medida que os juízes se tornam menos juízes, a sociedade é levada a suportar um estado policial em que não há juízes, mas policiais fantasiados de juízes.

Quem são os Defensores de Direitos Humanos?

Durante as comemorações dos 50 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1998, as Nações Unidas reconheceram, enfaticamente, que era necessário proteger aqueles que se tornam o suporte fundamental para a efetivação desses direitos: os Defensores dos Direitos Humanos. Por isso, em 9 de dezembro de 1998, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Resolução 53/144 como a Declaração dos Direitos e Responsabilidades dos Indivíduos, Grupos e Órgãos da Sociedade para Promover e Proteger os Direitos Humanos e Liberdades Individuais Universalmente Reconhecidos.

Os Defensores dos Direitos Humanos são pessoas que se dedicam à árdua tarefa de lutar, incansavelmente, pela ética, democracia, valores humanitários, justiça social, observando e clamando pelos compromissos firmados, internacionalmente, em Direitos Humanos. Em outras palavras, os defensores são homens e mulheres que, individual ou

¹ “A violência estrutural é aquela em que se manifesta a desigualdade e a repressão. É, também, uma violência legalizada que se corresponde com as injustiças estruturais: econômicas, sociais, por discriminação sexual e racial, desigualdade de oportunidades, de marginalização, de fome e pobreza, e de violação aos direitos humanos. É estrutural porque ao reproduzir as estruturas sociais injustas e seus conflitos, reproduz a desigualdade de ordem social institucional e legal existente.” (Tradução livre).

coletivamente, atuam na luta pela igualdade em matéria de gênero, de raça e da orientação sexual, pela proteção dos direitos econômicos, sociais e culturais entre outros.

Os defensores, aqui denominados ativistas sociais, são atores, participantes ou não de movimentos ou organizações não governamentais, que se definem em função de suas ações de defesa e proteção dos direitos humanos. Assim, a natureza jurídica do trabalho é de caráter humanitário e político. Este papel político é o de monitorar o Estado, exigindo o cumprimento dos direitos fundamentais. O defensor se torna um guardião e denunciante crítico de práticas políticas oficiais em matéria de direitos humanos.

No caso da criminalização aos defensores de direitos humanos, pressupõe-se o combate ao ideário organizativo: as lutas para reduzir a pobreza, a proteção e a defesa de grupos vulneráveis. Enfim, a luta pela emancipação social. Por isso, a pena aplicada a um defensor é a forma de acabar com a dimensão política da atividade exercida.

[...] o esforço para limitar a ação desses movimentos e agentes, e reprimi-los, não se pode dissociar do conteúdo mesmo de suas reivindicações, tendo seus adversários gerado um esforço em diversos âmbitos, em particular acadêmico e de mídia, no sentido de descaracterizar, ridicularizar e estigmatizar suas teses, demandas e práticas (FON FILHO, 2008, p. 90).

Os processos de criminalização da pobreza, em geral, são diferentes, instalam-se em meio ao caos do desordenamento urbano, da miséria e degradação humana, ou sobre os atos espontâneos de revolta e reivindicação das camadas mais pobres (ADISSI, 2011, p.51).

Para Leão (2008), são três grandes tipos de violações colocadas em prática de forma disseminada contra defensores e movimentos sociais: a vitimização, a difamação e a criminalização. A vitimização envolve violências praticadas contra essas pessoas, caracterizadas, principalmente, por homicídios e ameaças. A difamação consiste em ações e campanhas dirigidas contra a imagem e reputação dessas lideranças, na tentativa de minar a credibilidade. A criminalização atribui, indevidamente, condutas ilícitas e promove procedimentos visando a atingir a imagem, liberdade e atuação dessas pessoas e organizações.

A criação do imaginário negativo passa pela desqualificação das ações dos defensores, responsabilizando-os pela intransigência, intolerância e violência. A criminalização das suas atividades é, portanto, um obstáculo ao livre exercício dos direitos humanos, em virtude da natureza dos danos que vêm com o início de um processo penal

contra os referidos ativistas, com o fim de etiquetá-los, publicamente, como “inimigos do Estado” ou subversivos da ordem. No caso Latino-americano e Caribe, os defensores têm sido assassinados, desaparecidos, torturados, ameaçados, tendo em vista o trabalho em prol da justiça e dos direitos humanos.

Para Fillipo (2011), a criminalização dos ativistas dos movimentos sociais envolve, em geral, dois aspectos centrais: a) a criminalização do protesto e da vida cotidiana da periferia; b) a associação da luta organizada como ameaça à sociedade e ao *status quo*, e não mais como direito.

A criminalização se inicia quando se desqualifica as ações com falsas acusações aos defensores e, ao mesmo tempo, passa para a sociedade pela qual eles são responsáveis quanto à violência e desordem social. A intimidação é uma das formas de desqualificação.

Na história brasileira, a pobreza sempre foi criminalizada pela elite - o chamado medo branco-, como também pelas suas formas de organização política. A criminalização da pobreza é também uma criminalização de classe. Para Malaguti Batista (2005), as classes dominantes sempre se utilizaram do medo como estratégia para acabar com as forças populares. “O tipo de ordenamento introduzido pela escravidão em nossa formação socioeconômica não foi abalado nem pelo fim da escravidão, nem pela República, nem na ‘transição democrática’, com o fim da ditadura militar implantada após o golpe de 1964” (MALAGUTI BATISTA 2005, p.369).

Neste sentido, ao longo de todo o processo de desenvolvimento das relações capitalistas no país, as organizações da sociedade civil se mostraram como grandes ameaças à ordem estabelecida e foram consideradas perigosas, do ponto de vista do Estado, para todo o resto da população. É pautado por esse pensamento que o Estado brasileiro construirá meios cada vez mais determinados de coibir, ignorar, cooptar, reprimir e controlar as formas de organização da sociedade civil e suas formas de reivindicação, protesto e manifestação, desde a mais débil à mais bem estruturada das organizações, das mais pontuais às mais articuladas das manifestações (BRUZIGUESSI; BEZERRA, 2010, p. 51).

A criminalização da pobreza e de defensores compromete o Estado Democrático de Direito, pois o Direito Penal deve levar em consideração a conduta ilícita praticada por qualquer agente e não quem é o autor do fato. O Direito Penal do inimigo reforça quem é o autor da conduta, denominado Estado Penal (submetidos ao arbítrio de quem manda), sempre em busca do inimigo, que é visto como pessoa inferior e que não deve garantir

direitos fundamentais. A figura do “inimigo” reforça a periculosidade iminente e a concepção de que se deve “realizar uma guerra” preventiva.

Assim, a criminalização da pobreza e dos defensores de direitos humanos, a partir de um giro cada vez autoritário e do eficientismo penal, leva à debilidade dos mesmos direitos, das garantias democráticas e do empobrecimento da política e, conseqüentemente, da construção democrática de espaços de participação.

É importante observar o deslocamento da criminalização feita aos defensores de direitos humanos. No período da ditadura militar (1964-1985), eles foram tachados de subversivos, “suspeitos ou inimigos do país”, e a forma como os representantes do Estado realizavam o trabalho sujo era torturando-os ou matando-os.

[...] qualquer forma de contestação, até mesmo a que pretende promover mudanças positivas, é vista com suspeição pelo Estado. Desta forma, assim como a pobreza é criminalizada, com implicações graves no que diz respeito à violência contra pobres, assim também é a luta travada pelos defensores dos direitos humanos [...]. Seja por atos ou omissões, a polícia, os guardas e até mesmo o sistema judiciário estão implicados na violência contra defensores de direitos humanos (OMCT, 2009, p. 60-61).

Como diz Chauí (1982), a democracia não se resume aos pleitos eleitorais e partidos políticos, também se estende ao exercício da participação e mobilização social. Nesse sentido, torna-se importante, para a efetiva democracia e respeito aos direitos humanos que as organizações sociais que limitam o Poder do Estado, um contrapoder na luta por reconhecimento de direitos.

En este contexto, las organizaciones de DDHH templadas en la lucha por la justicia y la verdad, tienen una nueva tarea, cual es la promoción efectiva de derechos en los sectores vulnerables. [...] Si el Estado no avanza en esa dirección no hay que sentarse a esperar o indignarse cada vez ante cada una de las situaciones problemáticas protagonizadas por la agencia policial. A las organizaciones de DDHH, conjuntamente con las organizaciones sociales (de trabajadores, desocupados y campesinos) les toca desarrollar estrategias que – primero – permitan visualizar estas prácticas, para luego ponerlas en crisis, es decir, empezarlas a discutir en distintos lugares, sea en los foros públicos, en los despachos de los funcionarios, o en los tribunales internacionales o locales. (RODRÍGUEZ, 2007, p. 4)²

² “Nesse contexto, as organizações de DDHH empenhadas na luta pela justiça e pela verdade têm uma nova tarefa, que é a promoção efetiva de direitos nos setores vulneráveis. [...] Se o Estado não avança nessa direção, não tem de sentar-se a esperar ou indignar-se cada vez diante de cada uma das situações problemáticas encenadas pela polícia. Às organizações de DDHH e às organizações sociais (de trabalhadores, desempregados e camponeses) cabe, em conjunto, desenvolver estratégias que – primeiro – permitam

Quanto às pessoas de classe média e alta (que representam certa hegemonia social) correm menos risco de serem punidas; há certa imunização. Esse grupo que comete crimes de “colarinho branco” estaria no *ranking* da “cifra dourada”, que concerne à criminalidade definida como “abuso de poder” (econômico e político), que, raramente, aparece nas estatísticas criminais e, quando identificados, não são solucionados.

Quando se fala no encarceramento de pessoas comuns, de acordo com o Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) do Ministério da Justiça, constam do último relatório do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen) que a população penitenciária brasileira chegou a 622.202 pessoas, em dezembro de 2014. O perfil socioeconômico dos detentos mostra que 55% têm entre 18 e 29 anos, 61,6% são negros e 75,08% têm até o ensino fundamental completo. Destaca-se que o Brasil conta com a quarta maior população penitenciária do mundo, atrás apenas de Estados Unidos (2.217.000), China (1.657.812) e Rússia (644.237). Entre os detentos brasileiros, 40% são provisórios, ou seja, não tiveram condenação em primeiro grau de jurisdição.

Esses dados mostram, claramente, a política de encarceramento. Wacquant (2004), ao expor sobre a insegurança criminal no Brasil, chama atenção para o uso rotineiro da violência letal pela polícia militar, o recurso habitual da tortura por parte da polícia civil, as execuções sumárias e os ‘desaparecimentos’ explicados; tudo isso gera um clima de terror entre as classes populares, que são seu alvo, e banalizam a brutalidade no seio do Estado. No caso dos defensores não é diferente:

[...] la falta de reconocimiento y protección a los defensores de derechos humanos, la descalificación de las reivindicaciones de organizaciones y movimientos, el empleo faccioso del sistema de justicia, la creación de tipos penales para actuar contra quienes protestan o demandan al Estado el cumplimiento de sus obligaciones, la sospecha constante sobre las actividades realizadas por personas y colectivos, el desinterés para investigar los delitos cometidos contra defensoras y defensores y la ineficiencia en el otorgamiento de medidas de protección a quienes son amenazados (JOLY, 2010, p. 5)³.

visualizar essas práticas, e em seguida discutir em diversos locais, seja em fóruns públicos, escritório dos funcionários, seja nos tribunais internacionais ou locais.” (Tradução livre).

³ “[...] a falta de reconhecimento e proteção aos defensores de direitos humanos, a desqualificação das reivindicações de organizações e movimentos, o emprego faccioso do sistema de justiça, a criação de tipos penais para atuar contra os que protestam ou exigem do Estado o cumprimento de suas obrigações, a suspeita constante sobre as atividades realizadas por pessoas ou grupos, o desinteresse em investigar os crimes cometidos contra defensoras e defensores, e a ineficiência em outorgar medidas de proteção àqueles que estão ameaçados.” (Tradução livre).

Destaca-se, também, a criminalização dos defensores de direitos humanos que estão na linha de frente das lutas contra a desigualdade, na proteção ao meio ambiente e defesa dos direitos econômicos, sociais e culturais, contra os crimes de lesa humanidade, na consolidação do estado democrático e na busca da construção de uma cultura de direitos humanos.

Segundo dados da Comissão Pastoral da Terra, no ano de 2015, foram 50 mortes, 144 pessoas ameaçadas e 59 tentativas de homicídio, em conflitos por terra no Brasil. Os Estados de Rondônia, Pará e Maranhão concentram 90% desses casos. De 2010 a 2015 ocorreram 219 mortes e 300 tentativas de homicídio em razão de conflito agrário no país.⁴

Em 2015, 45% dos assassinatos de defensores e defensoras no mundo e 41% na América Latina estavam relacionados com a defesa do meio ambiente, territórios e direitos de povos indígenas. Aponta, também, processos sistemáticos de perseguição judicial, ataques físicos, ameaças, intimidações e campanhas de difamação particularmente no Brasil, Colômbia, Equador, Guatemala, Honduras, México, Paraguai e Peru (RELATÓRIO ANUAL FRONTLINE DEFENDERS, 2016).

A criminalização, dá-se de diversas formas, entre elas: a) repressão ao direito à manifestação social; b) através de tipos penais de luta contra o terrorismo e outras leis relativas à segurança nacional; c) sujeição a processos penais distorcidos, denúncias e acusações falsas, baseadas em tipos penais graves; d) prisões ilegais e arbitrárias; e) prisão preventiva, entre outros.

Quanto às mulheres defensoras de direitos humanos na América Latina, vale salientar que enfrentam riscos e agressões específicas, já que, em suas ações, desafiam toda uma cultura patriarcal. Isso faz com que sejam vítimas de hostilidade, repressão e violência com mais frequência e intensidade (RELATÓRIO DE AGRESSÕES CONTRA DEFENSORAS DE DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA CENTRAL, 2015).

Diante do exposto, percebe-se que o Direito Penal na sociedade contemporânea reproduz a realidade social existente e torna-se um instrumento de controle da pobreza e dos defensores de direitos. A violência institucional não é uma disfunção do sistema, mas, sim, representa uma política declarada de administrar os conflitos. É visível a seleção, o

⁴ <http://www.global.org.br/blog/brasil-tem-numero-alarmante-de-defensores-de-direitos-humanos-mortos-em-2015/> (não está nas Referências, mas também, precisa referenciar corretamente.)

etiquetamento, nos estratos mais pobres da sociedade. A legitimação do Direito Penal brasileiro gravita ao redor da ideia de pena como uma forma drástica de intervir.

O escopo da hipertrofia do 'controle' da criminalidade por meio da utilização do Direito Penal, nesse contexto, tem por escopo justamente garantir a segurança daqueles que participam ativamente da sociedade de consumo, de forma a livrá-los da presença indesejável da pobreza que incomoda por ser inconveniente aos desígnios do capital e que, por isso, precisa ser constantemente vigiada, controlada e, sempre que possível, punida. (CALLEGARI; WERMUTH, 2010, 85)

O Estado moderno, detentor do monopólio da força física, utilizou-se da matriz do Direito positivo (dogmática) para justificar sua intervenção punitiva, adotando elementos abstratos e o discurso da neutralidade. Coube ao Direito Penal definir o que deve ser tipificado, ou seja, as condutas que vão de encontro aos bens jurídicos mais relevantes e escolhidos como valores individuais e coletivos. Zaffaroni diz (2000, p. 57):

El método dogmático jurídico tenemos que conservarlo, sólo tenemos que usarlo bien. La dogmática es un instrumento, no es un objeto ni fin en sí mismo. La dogmática como un fin en sí mismo se pervierte si nosotros entendemos que el valor de verdad de un sistema está en su completividad lógica, en que cierre, en que sea perfectamente coherente. [...] El valor de verdad de una construcción dogmática depende de su función política. Si la función política del derecho penal es la reducción del poder punitivo, la contención del ejercicio del poder punitivo, la mejor construcción dogmática la que mejor sirva a estos objetivos.⁵

Nesse sentido, existe o mito do Direito Penal. Baratta (1999, p. 162) diz:

- a) o direito penal não defende todos e somente os bens essenciais, nos quais estão igualmente interessados todos os cidadãos, e quanto pune as ofensas aos bens essenciais faz com intensidade desigual e de modo fragmentário;
- b) a lei penal não é igual para todos; o status de criminoso é distribuído de modo desigual entre os indivíduos; e
- c) o grau efetivo de tutela e distribuição do status de criminoso é independente da danosidade social das ações e da gravidade das infrações

⁵ "O método dogmático jurídico temos de conservá-lo, somente temos de usá-lo bem. A dogmática é um instrumento, não é um objeto nem um fim em si mesmo. A dogmática como um fim em si mesmo se perverte se nós entendemos que o valor da verdade de um sistema está em sua completude lógica, em que feche, em que seja perfeitamente coerente [...]. O valor de verdade de uma construção dogmática depende de sua função política. Se a função política do direito penal é a redução do poder punitivo, a contenção do exercício do poder punitivo, a melhor construção dogmática é a que melhor sirva a esses objetivos." (Tradução livre).

à lei, no sentido de que estas não constituem a variável principal da reação criminalizante e da sua intensidade.

Zaffaroni e Pierangeli expõem que a lei penal estabelecia tratamento diferenciado de censura de pessoas, dependendo do papel que elas ocupassem na estrutura social, notadamente, em virtude de poder do consumo:

[...] reprovar com a mesma intensidade pessoas que ocupam situações de privilégio e outras que se encontram em situações de extrema pobreza é uma clara violação do princípio da igualdade corretamente entendido, que não significa tratar todos igualmente, mas tratar com isonomia quem se encontra em igual situação (2006, p. 421).

Na prática, o Direito Penal também exerce uma função simbólica, quando não oferece a segurança jurídica para todos, haja vista assentar-se a partir das desigualdades sociais. As agências escolhem quem criminalizar, e aí os mais pobres, os defensores de direitos humanos nas lutas sociais são mais criminalizados pelo sistema. Zaffaroni e Pierangeli (2006, p. 60) afirmam:

O certo é que toda sociedade apresenta uma estrutura de poder, com grupos que dominam e grupos que são dominados, com setores mais próximos ou mais afastados dos centros de decisão. De acordo com essa estrutura, se controla socialmente a conduta dos homens, controle que não só se exerce sobre os grupos mais distantes do centro do poder, como também sobre os grupos mais próximos a ele, aos quais se impõe controlar sua própria conduta para não se debilitar (mesmo na sociedade de castas, os membros das mais privilegiadas não podem casar-se com aqueles pertencentes a castas inferiores).

À Guisa de Conclusão

A forma de conter os excluídos e os que lutam por afirmação de direitos é com o recrudescimento de leis penais, mais violência policial e aprisionamento. Nesse sentido, o Estado busca políticas, a exemplo de Tolerância Zero, para conter os indivíduos indesejáveis, uma vez que não tem interesse em realizar políticas sociais e universalistas.

A criminalização é um dos aspectos políticos de controle social, como forma encontrada para neutralizar e desencorajar a arena política de reivindicação e afirmação por direitos.

Diante da criminalização, que atinge mais alguns indivíduos ou grupos sociais, no Estado Democrático de Direito é preciso o respeito aos direitos fundamentais, e a cuidadosa verificação da conduta criminosa.

Os defensores de direitos humanos exercem papel fundamental no fortalecimento da democracia e na ampliação dos direitos e garantias de pessoas, principalmente daquelas em estado de vulnerabilidade, buscando assim, melhorar as condições sociais, políticas e culturais. Destaca-se que a natureza jurídica do trabalho é de caráter humanitário e político. Esse papel político é o de monitorar o Estado, exigindo o cumprimento dos direitos fundamentais. O defensor se torna um guardião e denunciante crítico de práticas políticas oficiais em matéria de direitos humanos.

Referências

- ADISSI, Paula Oliveira. **Estado, mídia e criminalização do MST: um estudo a partir do caso de Pocinhos (PB)**. Mestrado, 2011. Disponível em: <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/2011%20mestrado%20UFCG%20Paula%20Adissi.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2017.
- BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal**. Rio de Janeiro: Revan, 1999.
- BARROS, Nívia Valença; MOREIRA, Celeste Anunciata; DUARTE, Kelly Murat. Juventude e criminalização da pobreza. **Revista de Educação**, v. 3, n. 5, jan./jun. 2008.
- BATISTA, Nilo. **Mídia e sistema penal no capitalismo tardio**. 2009. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>. Acesso em: 13. abr. 2017.
- BATISTA, Vera Malaguti. JUSTIÇA GLOBAL - **Relatório de defensores de direitos humanos**. Rio de Janeiro, 2010. Entrevista concedida a equipe de pesquisa do relatório em 10 de dezembro de 2009.
- BRASIL tem número alarmante de defensores de direitos humanos mortos em 2016. Defensores de Direitos Humanos. **Justiça Global**. Rio de Janeiro, 9 mar. 2016. Disponível em: <http://www.global.org.br/blog/brasil-tem-numero-alarmante-de-defensores-de-direitos-humanos-mortos-em-2016/>. Acesso em: abr. 2017.
- BRUZIGUESSI, B.; Bezerra C. S. Coerção e consenso: os fundamentos da criminalização dos movimentos sociais no Brasil. In: **Libertas**. Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 42-73, jan.-jun. 2010. Disponível em: www.ufjf.br/revistalibertas/files/2011/02/artigo03_12.pdf. Acesso em: 22. jun. 2017.
- BULT, Kathrin; KOROL, Claudia (Org.). **Criminalização dos protestos e dos movimentos sociais**. São Paulo: Instituto Rosa Luxemburg Stiftung, 2008. Disponível em: <http://www.rls.org.br/publicacoes/criminalizacao-dos-protestos-e-dos-movimentos-sociais/Criminalizacao%20dos%20Movimentos%20Sociais.pdf/view>. Acesso em: 8 abr. 2011.
- CALLEGARI, André Luís; WERMUTH, Maiquel Angelo. **Sistema penal e política criminal**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- CARVALHO, Mário Cesar; CHRISTOFOLETTI, Lilian. Brasil não pune lavagem de dinheiro, aponta entidade. **Folha de S. Paulo**, 15 fev. 2010.
- CASTRO, Lola Aniyar de. Sistema penal e sistema social: a criminalização e a descriminalização como funções de um mesmo processo. **Revista de Direito Penal**. Rio de Janeiro, Forense, n. 29, p. 12, 1981.
- CENTRO-AMERICANA DE DEFENSORAS DE DIREITOS HUMANOS. **Relatório de Agressões contra Defensoras de Direitos Humanos na América Central 2012-2014**. Disponível em: https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/defensores_em_perigo-outubro_2016.pdf2015. Acesso em: 07.jul.2017.
- CERVINE, Raul. Incidencia de las "mass media" en la expansion del control penal en Latinoamérica. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**. São Paulo, n. 5, ano 2, p. 37-54, jan./mar. 1994.
- _____. **Processo de descriminalização**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1982.

FILIPPO, Francisco Carneiro. Aspectos da criminalização da luta social no Brasil. **Le monde diplomatique Brasil**. Out, 2011.

FON FILHO, Aton. Brasil: criminalização dos movimentos sociais: democracia e repressão dos direitos humanos. In: BULT, Kathrin; KOROL, Claudia (Org.). **Criminalização dos protestos e dos movimentos sociais**. São Paulo: Instituto Rosa Luxemburg Stiftung, 2008. p. 79-109. Disponível em: <<http://www.rls.org.br/publicacoes/criminalizacao-dos-protestos-e-dos-movimentos-sociais/Criminalizacao%20dos%20Movimentos%20Sociais.pdf>> view>. Acesso em: 8 abr. 2017.

FOSCARINI, L. T. **O discurso midiático nos meandros da criminalização**: contemporaneidade e movimentos sociais. Disponível em: <http://www.nepe.ufsc.br/controle/artigos/artigo89.pdf>>. Acesso em: 12 de jun. 2017.

FRADE, Laura. **Quem mandamos para prisão? Visões do Parlamento brasileiro sobre a criminalidade**. Brasília: Liber Livro editora, 2008.

FRONTLINE DEFENDERS. **Relatório Anual 2016**. Disponível em: <https://www.frontlinedefenders.org/es/resourcepublication/2016-annual-report>. Acesso em: 6 abr. 2017

JINKINGS, Daniella. País investiu R\$ 1,2 bilhão no sistema penitenciário nos últimos oito anos. **Agência Brasil**, 27 dez. 2010. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2010-12-27/pais-investiu-r-12-bilhao-no-sistema-penitenciario-mas-populacao-carceraria-aumentou>. Acesso em: 10 abr. 2017.

JOLY, Emilie E. (Coord.). **Criminalización de los defensores de derechos humanos y de la protesta social en México**. Washington: La Fundación para el Debido Proceso Legal (DPLF), 2010. Disponível em: <<http://www.dplf.org/uploads/1279728364.pdf>>. Acesso em: 8 abr. 2017.

KOROL, Claudia. Criminalização dos movimentos sociais na América Latina. **Classe: Revista de Política e Cultura da Aduff**, ano 1, n. 2, p. 10-13, out./nov.dez. 2008. Disponível em: <http://www.aduff.org.br/publicacoes/200812_classe.pdf>. Acesso em 8 abr. 2017.

LEÃO, Marco Polo. Criminalização dos movimentos e lutas sociais no Brasil. **Direitos humanos no Brasil 3: diagnósticos e perspectivas / Movimento Nacional de Direitos Humanos**. et. al. Passo Fundo : IFIBE, 2012.

LONGO, Roxana; KOROL, Claudia. Argentina: criminalização dos movimentos sociais na Argentina. In: BULT, Kathrin; KOROL, Claudia (Org.). **Criminalização dos protestos e dos movimentos sociais**. São Paulo: Instituto Rosa Luxemburg Stiftung, 2008. p. 18-78. Disponível em: <<http://www.rls.org.br/publicacoes/criminalizacao-dos-protestos-e-dos-movimentos-sociais/Criminalizacao%20dos%20Movimentos%20Sociais.pdf>> view>. Acesso em: 8 abr. 2011.

MALAGUTI BATISTA, Vera. **O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003a.

_____. Você tem medo de quê? **Revista Brasileira de Ciências Criminais**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005. n. 53. p. 367-378

OMCT. **A criminalização da pobreza**: relatório sobre as causas econômicas, sociais e culturais da tortura e outras formas de violência no Brasil. Preparado por Justiça Global e MNMMR. **Relatório alternativo submetido à 42.ª Sessão do Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da Organização das Nações Unidas, maio de 2009**. Disponível em:

<http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:awXGFl7liXEJ:www.omct.org/files/2010/10/20938/ad_dressing_the_criminalisation_of_poverty_brazil_por.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2011.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **World Health Statistics 2016**.

http://www.who.int/gho/publications/world_health_statistics/2016/en/ Acesso em :21 jun.2017.

PAD-PROCESSO DE ARTICULAÇÃO E DIÁLOGO. **Dossiê: a repressão aos defensores de direitos humanos e movimentos sociais no Brasil**. Disponível em<

<https://pt.scribd.com/document/54204541/Dossie-Sobre-Movimentos-Sociais>>. Acesso em: 07.jul,2017.

PNUD. **Relatório do desenvolvimento humano 2010**: a verdadeira riqueza das nações: vias para o desenvolvimento humano. tradução de Strategic Agenda LLP. Ed. do 20.º aniversário. New York, 2010. Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_PT_Complete_reprint.pdf>.

Acesso em: 19 abr. 2011.

QUEIROZ, Camila. Dossiê denuncia repressão a movimentos sociais e ativistas de direitos humanos. **Adital**, 8 abr. 2011. Disponível em: <<http://www.freccupa.net.br/2011/04/dossie-denuncia-repressao-movimentos.html>>

RODRÍGUEZ, Esteban. **Prácticas de Estado**: el derecho a la protesta, criminalización, violencia institucional y el nuevo desafío das las organizaciones de derechos humanos. 2007. Disponível em: <<http://www.ciaj.com.ar/images/pdf/El%20derecho%20a%20la%20protesta,%20criminalizacion,%20violencia%20institucional%20y%20el%20nuevo%20desafio%20de%20las%20organizaciones%20de%20derechos%20humanos.%20pdf.pdf>>. Acesso em: 8 abr. 2011.

SILVEIRA, Fam. **A grande mídia e a produção legislativa em matéria penal**. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/191801/grandemidia.pdf?sequence=4>>. Acesso em: 15 abr.2017.

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME- **Relatório de Desenvolvimento Humano 2016**. Disponível em:< em <http://hdr.undp.org/en/2016-report>> Acesso em: 22 de jun. 2017.

WACQUANT, Loïc. As prisões da miséria. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004. Digitalizada. **Coletivo Sabotagem**. Disponível em: <http://mijsgd.ds.iscte.pt/textos/Prisoas_da_Miseria_WACQUANT_Loic.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2011.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. El sistema penal y el discurso jurídico. In: **La justicia penal hoy**: de su crisis a la búsqueda de soluciones. Buenos Aires: Fabian J. Di Placido, 2000. p. 31-67.

_____. **Em busca das penas perdidas**: a perda de legitimidade do sistema penal. Tradução de Vânia Romano Pedros e Amir Lopes da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

_____. **O inimigo no direito penal**. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

ZAFFARONI, Eugenio Raul; NILO, Batista; ALAGIA, Alejandro; SLOKAR, Alejandro. **Direito penal brasileiro I**. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

ZAFFARONI, Eugenio Raul; PIERANGELI, José Henrique. **Manual de direito penal brasileiro: parte geral brasileiro: parte geral**. 6. ed. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2006.

Abstract

This article presents some issues related to the process of criminalizing poverty and human rights defenders. Criminalization is an individual or collective action that constitutes a crime. It is consequence of definition and selection processes that elect certain individuals to whom criminal status are attributed. In the case of human rights defenders, the criminalization process consists in removing the political aspect of a particular social struggle, by individualizing responsibility and disqualifying certain individuals or social groups practices, in order to promote their public defamation.

Keywords: Criminalization of poverty. Human Rights Defenders. Selectivity.