

**Movimentos sociais na Amazônia:
articulações possíveis entre gênero, religião e Estado**
Activism in the Amazon:
possible links between gender, religion and State

Paula Mendes Lacerda

Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: O artigo discute o papel dos movimentos sociais na Amazônia, refletindo sobre o contexto de sua formação e sobre a relação estabelecida com o Estado. A articulação de grupos engajados com uma 'causa' começa a partir das iniciativas da Igreja Católica, notadamente pelos religiosos inspirados pela Teologia da Libertação. A região da rodovia Transamazônica é enfatizada em razão de sua história de mobilização social. Nesta região, as Comunidades Eclesiais de Base inspiraram os moradores a organizarem suas demandas perante diferentes setores do Estado, por meio de estratégias distintas, como passeatas, remissão de cartas, caravanas a Brasília etc. O engajamento feminino, entendido aqui como consequência da ação católica na região, produziu uma forma reivindicatória específica, como busquei demonstrar.

Palavras-chave: Mobilização social. Movimento de mulheres. Religião. Gênero. Transamazônica. Altamira.

Abstract: The article discusses the relevance of social activism in the Amazon, reflecting on the context of its origins and on the relationship established with State. The articulation of groups engaged in a 'cause' starts from the initiative of the Catholic Church, notably inspired by the Liberation Theology. The region of Transamazônica road is especially emphasized because of its strong path of social mobilization. In this region, the Basic Ecclesial Communities inspired people to organize their demands to different sectors of State through distinct strategies such as parades, letters, caravans to Brasília etc. The female engagement, understood as a consequence of Catholic action in the region, produced a specific form of claim, as discussed.

Keywords: Social activism. Women's movement. Religion. Gender. Transamazônica. Altamira.

LACERDA, Paula Mendes. Movimentos sociais na Amazônia: articulações possíveis entre gênero, religião e Estado. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 8, n. 1, p. 153-168, jan.-abr. 2013.

Autor para correspondência: Paula Mendes Lacerda. Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Quinta da Boa Vista, s/n – São Cristóvão. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP 20940-040 (lacerdapaula@gmail.com).

Recebido em 13/10/2011

Aprovado em 20/07/2012



INTRODUÇÃO

Há algumas décadas, os movimentos sociais passaram por um processo de aumento de importância frente ao cenário político mais amplo. Especialmente nos últimos vinte anos, verificamos o crescimento numérico e em termos de visibilidade das organizações que podem ser chamadas de 'associações sem fins lucrativos', 'organizações não governamentais', 'movimentos populares' ou mesmo 'movimentos sociais'. Como demonstrado por Landim (1998) em estudo pioneiro sobre a forma organizacional política e não estatal, a nomenclatura utilizada pelas instituições é expressiva de uma história que remonta à década de 1970 (iniciativas como 'educação de base', 'educação popular', 'promoção social', por exemplo). Nos anos 1990, a nomenclatura passa por reformulações importantes rumo à institucionalização, quando o termo privilegiado passa a ser 'organizações da sociedade civil' ou 'não governamentais'.

Nesta década, algumas organizações (especialmente as da Amazônia) se fortaleceram com relativa profusão de recursos e financiamentos internacionais, fruto de acordos bilaterais obtidos no contexto da ECO-92¹. O processo de profissionalização dos movimentos sociais, do qual fala Landim (1998), sem dúvida é fruto da necessidade de gerenciamento destes recursos e do estabelecimento de diálogos internacionais. Anos mais tarde, o cenário relativo aos financiamentos se reverteria, passando o governo brasileiro a funcionar como maior fonte de

proventos dos movimentos sociais. Nesse sentido, o final dos anos 1990 apresenta um cenário até então inédito: o Estado aparece não mais como repressor das mobilizações, mas como seu financiador. Naturalmente, este novo cenário foi assunto de amplos debates, havendo aqueles que avaliaram como positivo o estímulo do Estado às mobilizações, entendendo que, com isso, se ampliariam as políticas participativas; por outro lado, também houve os que enxergaram o risco de controle sobre as formas de mobilização.

Enfocar os movimentos sociais – sua formação, o *modus operandi* e suas estratégias – como possibilidade de compreender a Amazônia me parece um caminho importante. Entendendo como 'movimento social' as formas associativas e reivindicativas que demandam ações por parte de setores da administração pública², torna-se possível contribuir para a discussão acerca dos processos de formação do Estado³, bem como suas configurações próprias, contextuais e históricas. Ademais, o estudo da dinâmica dos movimentos sociais permite acompanhar o caminho rumo ao desdobramento e à especificação de direitos, cujo ponto nodal é o pertencimento identitário, muitas vezes fomentado por meio de oficinas, palestras, eventos e *workshops*, promovidos por grupos mobilizados. Almeida (1993) chama a atenção para a criação de identidades georreferenciadas e centradas em torno da atividade profissional, como, por exemplo, ribeirinhos, pescadores, quebradeiras de coco de babaçu etc.

¹ Como demonstra Hoffmann (2008, p. 14), em análise sobre as relações entre Brasil e Noruega a respeito de povos indígenas, a cooperação internacional configura-se como um espaço ativo de produção de conhecimento, relativo tanto à administração pública, ao planejamento econômico, quanto a certo tipo de conhecimento político, associado à construção de identidades nacionais e étnicas.

² Sigo a proposta de Souza Lima (2002) ao trabalhar com a noção de 'administração pública' como forma de enfatizar as práticas levadas a cabo por sujeitos concretos, revestidos da autoridade conferida burocraticamente (Weber, 1974), embora, como veremos, mantenha a noção de 'Estado' para me referir à categoria empregada pelos interlocutores da pesquisa. No plano da teoria sobre o conceito de 'Estado', Abrams (1988) diferencia duas dimensões do termo: 'Estado-sistema' e 'Estado-ideia'. Para esse autor, entender o Estado nestas duas dimensões implica tanto uma abordagem que observe as práticas efetivas levadas a cabo pelos agentes que ocupam posições específicas dentro da estrutura institucional quanto, por outro lado, compreender que tais práticas não são concretizadas de forma independente das ideias que as constituem. Para o autor, a dimensão abstrata do Estado modula a forma como as pessoas interagem com ele.

³ Considero, como Souza Lima e Castro (2008), os processos de formação do Estado como percursos não lineares de composição dos quadros administrativos e de tomada de decisões. As relações firmadas com grupos que aparentemente não compõem o quadro administrativo estatal podem ser decisivas para as diretrizes oficiais a serem tomadas. O conceito que parece ser inspiração do autor – o 'processo civilizador' de Elias (1993, p. 194) – sugere que processos sociais de mudança ocorrem de maneira não planejada (mas nem por isso desordenadamente) por meio de ações e planos, impulsos emocionais e ordens racionais.

Partindo deste cenário, no presente artigo buscarei explorar a construção de certo tipo de mobilização social na Amazônia, bem como as mudanças ocorridas ao longo dos últimos anos. Pensar tal cenário político a partir do século XX nos remete à articulação entre as políticas de governo voltadas para a região e as (re)ações locais, provenientes de diferentes grupos de mobilização que ali se articulam, com formas e estilos particulares, embora sigam uma agenda similar. Desse modo, este texto tem como objetivo discutir o papel dos movimentos sociais na Amazônia, refletindo sobre o contexto de sua formação e a relação que buscam estabelecer com o Estado.

Entre 2008 e 2011, empreendi, na região da rodovia Transamazônica, uma pesquisa sobre a articulação entre ações da polícia, da Justiça e dos movimentos sociais a partir de um caso específico bem conhecido, o dos meninos emasculados. Para tanto, envolvi-me primeiramente com integrantes do Comitê em Defesa da Vida da Criança Altamirense e, por seu intermédio, com o Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade, o Movimento Xingu Vivo para Sempre, a Fundação Viver, Produzir e Preservar, a Prelazia do Xingu e outros grupos que atuam na região (de agricultores, de pequenos produtores etc.). A maioria destas associações surgiu a partir do estímulo da Igreja Católica, particularmente dos religiosos inspirados pela Teologia da Libertação. Durante a pesquisa, foram entrevistadas 32 pessoas, entre as quais sete lideranças engajadas em movimentos sociais que lidam com temáticas voltadas às mulheres, às crianças, ao meio ambiente e aos pequenos produtores. Neste grupo, incluem-se também os religiosos. Parto do conteúdo das entrevistas e das reflexões sobre o trabalho de campo para compor os apontamentos deste artigo, além de dialogar com parte da ampla literatura existente sobre o tema⁴.

O presente artigo está organizado em três partes que buscam contemplar a articulação entre Estado, mobilização social, gênero e religião no contexto da Transamazônica, embora esta configuração pareça-me extensível a outras regiões da Amazônia⁵. A primeira parte do artigo apresenta um panorama da região em termos sociais e políticos, a fim de contextualizar o surgimento das primeiras formas de reivindicação, que mais tarde se transformariam em grupos institucionalizados. O conflito, entendido em sua dimensão positiva (Simmel, 1964a), será o instrumental chave para compreender a relação entre setores da administração pública e os sujeitos políticos que ali se mobiliza(va)m. Evidenciando o papel propulsor assumido pelos religiosos católicos em relação à mobilização social, a segunda parte visa buscar os sentidos sociais da ação pastoral junto ao povo. A terceira e última parte discute a participação feminina nos movimentos sociais e, como isso, orienta os contornos das demandas e das ações políticas. As perspectivas conclusivas tecem considerações sobre a atualidade do tema, discutindo as peculiaridades da mobilização na Amazônia no contexto de contínuas mudanças sociais.

AÇÃO GOVERNAMENTAL NA AMAZÔNIA: UM SOBREVOO

A ideologia política durante os governos militares buscou construir simbolicamente a Amazônia como um grande vazio (demográfico e social), cuja ocupação seria estratégica para o desenvolvimento do país e para a proteção das fronteiras nacionais. Alicerçados sob estes argumentos, ambiciosas obras de infraestrutura e projetos de colonização foram planejados para a região, deixando impressas as marcas da perspectiva desenvolvimentista então vigente, a despeito das formas de organização e de

⁴ Serviram de base para este estudo entrevistas com as seguintes lideranças: Rosa Pessoa, Antonia Martins (Toinha), Antonia Melo, Dom Erwin Kräutler, Padre Sávio, Senhorinha e Ana Paula Santos (Paulinha).

⁵ Semelhanças ainda mais significativas com este cenário podem ser encontradas em locais que passaram por projetos de colonização dirigida. Cito como exemplo o trabalho de Cordeiro (2012), realizado no município de Ariquemes (RO), sobre a chegada e permanência de migrantes na região. A autora percebe a migração a partir de duas dimensões correlatas, a 'promessa de Estado' e os 'projetos de futuro da família'.

ocupação territoriais anteriores. Não obstante o primeiro plano oficial de ocupação da região Centro-Oeste e da Amazônia ter sido planejado ainda na década de 1940 (Sauer, 2005), no período militar a ideologia integracionista torna-se parte das principais estratégias de governo. O período dos grandes investimentos na região se inicia no governo de Humberto Castelo Branco (1964-1967), com o anúncio da Operação Amazônia, em 1965, e, um ano mais tarde, com a criação da Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), em substituição à Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), criada por Getúlio Vargas. Como vemos, embora a intervenção governamental na Amazônia date, pelo menos, dos anos 1940, as ações intensificaram-se durante os governos militares. Anos mais tarde, serão estas as ações a se transformarem em objeto de crítica e reação por parte dos grupos institucionalizados.

Em 1970, durante o governo de Emílio Médici (1969-1974), foi lançado o Plano de Integração Nacional (PIN), o qual previa projetos de colonização na região e construção de estradas que atravessariam a Amazônia no sentido leste-oeste e norte-sul. O objetivo era 'integrar' a Amazônia aos 'estados produtivos do sul', à 'mão de obra do nordeste' e ao 'centro do país' (Brasília), conforme a ideologia da época. No contexto dos grandes projetos, a construção da rodovia Transamazônica, entre 1969 e 1974, é talvez a mais emblemática intervenção estatal, em termos de investimentos financeiros e de execução. Opiniões críticas ao projeto vaticinavam que estradas como esta seriam uma 'ligação entre a fome e a miséria', ao que o governo respondia com argumentos ora de inspiração humanitária⁶, ora estratégicos em relação à soberania e ao desenvolvimento.

Em 1971, o chefe do Departamento Nacional de Estradas e Rodagens (DNER) assim entendia a abertura da rodovia:

Até 1970, toda essa imensa região, que corresponde a mais da metade da superfície do Brasil, estava praticamente abandonada, entregue apenas a índios, animais selvagens, seringueiros, caçadores de peles e extratores de castanha. Era território brasileiro, mas carente de nossa soberania. Quando o Presidente Médici esteve no Nordeste, onde se estarrecou com a visão de nossos irmãos vítimas de seca, pensou em aproveitar aquele elemento humano, primeiro para desbravar, depois para colonizar a Região. Temos então o primeiro motivo da construção da estrada: a fixação do homem na Região – e a sua efetiva ocupação pelo Brasil (Gomes, 1972, p. 46).

A Transamazônica, apesar de ocupar um lugar importante nas políticas do período militar para a Amazônia, representa apenas uma parte do processo mais amplo de investimentos, ao qual se somam as rodovias Cuiabá-Cachimbo-Santarém, Belém-Brasília, Manaus-Humaitá-Porto Velho-Cuiabá e Perimetral Norte, entre vários outros projetos de colonização. Entre 1970 e 1984, segundo dados do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), foram implantados 64 projetos de colonização oficial, abrangendo 12 milhões de hectares e assentando 85.503 famílias, das quais 65.435 foram instaladas na Amazônia (Almeida, 1990). Para a realização destes grandiosos projetos, milhares de trabalhadores foram atraídos para a região em busca das 'melhorias de vida' propaladas pela propaganda governamental.

Paralelamente à abertura das estradas, entre 1970 e 1974, escritórios do INCRA foram dispostos em capitais do Nordeste, sobretudo nas cidades de Fortaleza e Natal, para o cadastramento de famílias que receberiam lotes de terra nas imediações. Pesavam no critério de seleção do INCRA a numerosidade das famílias e a experiência em atividades agrícolas, embora o capital disponível tenha sido também valorizado – o que contradiz o senso geral de que o migrante abraça a aposta de um futuro melhor na falta de outras opções. Seguindo as discussões

⁶ Como consta na ampla literatura sobre a abertura da Transamazônica, após visitar regiões do Nordeste, então assoladas pela seca, o presidente Médici teria dito as palavras que entraram para a história como o fundamento do projeto de colonização na Amazônia: "terras sem homens para homens sem terra".

de Seyferth (1990), a migração que valoriza a força de trabalho individual (em geral masculina) é de um tipo específico, diferente daquela que, décadas mais tarde, seria vigente no Brasil e se voltaria não mais a indivíduos, mas a famílias inteiras. O objetivo claramente identificável é a fixação permanente de pessoas naquele território.

Além das famílias que foram ‘povoar’ a Transamazônica, muitas outras pessoas chegaram à região por seus próprios meios, no movimento que ficou conhecido como colonização espontânea. De acordo com Silva (2008), uma segunda leva de migrantes provenientes do sul e do centro-oeste foi assentada pelo INCRA em terras ocupadas por famílias nordestinas que haviam desistido do lote. Sobretudo na região de Brasil Novo, onde o solo arenoso/argiloso era pouco propício à lavoura branca (arroz, feijão, milho), muitas famílias retornaram para suas cidades. Os novos ocupantes da região dedicaram-se à pecuária de base familiar, dada sua experiência anterior nesta atividade (Silva, 2008, p. 58-59).

Menos de cinco anos depois de implantado o Projeto de Colonização Dirigida na Transamazônica, as obras de construção de escolas, postos médicos, saneamento, estradas vicinais etc. foram interrompidas. As famílias que deveriam receber seus lotes em três semanas passavam até vários meses nos precários alojamentos. Aquelas que já estavam nos lotes não contavam com a estrutura planejada das agrovilas, que dispunham de uma escola de ensino fundamental, uma igreja ecumênica, um posto médico e um armazém. O INCRA simbolizava a presença do Estado na região, pois era a instituição pública que contava com mais funcionários e possuía maior estrutura. Os colonos – e, com o tempo, também os não colonos – encaminhavam a este órgão um amplo conjunto de problemas, como pragas, chuvas, mosquitos, falta de escola, saúde precária, violência. Com o desmonte do INCRA na metade da década de 1970, a população perdeu a instância à qual recorrer.

Apesar de a Amazônia ter sido representada como um ‘grande vazio’ (o que justificava as políticas desenvolvidas para a região), a existência de conflitos

de terra entre posseiros, latifundiários, indígenas – e, mais tarde, colonos – era tema de denúncias na época, promovidas pela Igreja e minimizadas (quando não abafadas) pelos setores governamentais. De acordo com Almeida (1990, p. 121):

(...) até esse período [1980], os órgãos fundiários só concebiam estas disputas como fatos característicos do que as forças militares caracterizavam de ‘turbulência agrária’, que deveriam ser reprimidas ‘energicamente’ como o foram as populações camponesas que se localizavam nas regiões alcançadas pela Guerrilha do Araguaia, entre 1971 e 1974.

Com a expansão das fronteiras na região, resultante de projetos de colonização que, segundo a visão crítica da Igreja e de setores da sociedade mais ampla, eram uma alternativa canhestra à reforma agrária, os conflitos foram intensificados. Foi no contexto de preocupação com o acirramento dos conflitos na Amazônia que, em 1976, religiosos católicos constituíram a Comissão de Terras, a qual, mais tarde, seria denominada de Comissão Pastoral da Terra (CPT). Seu objetivo inicial consistia em ‘interligar’, ‘assessorar’ e ‘dinamizar’ atividades de apoio aos movimentos sociais no campo (Almeida, 1993).

Progressivamente, desde o final da década de 1960, a Igreja vinha se constituindo como uma instância de mediação perante setores governamentais, como ministérios e secretarias ligadas à defesa nacional e à questão agrária, sobretudo no que se refere aos conflitos de terra. Por meio da Prelazia do Xingu, a presença da Igreja Católica se fazia notar na região antes mesmo da abertura da rodovia Transamazônica. A escola de formação de professores de Altamira (a única que servia à cidade e aos municípios vizinhos) surgiu por seu intermédio, assim como o Hospital São Rafael, que durante algum tempo foi o único da região.

A estruturação de formas de mobilização social na Amazônia está diretamente ligada às gestões de padres e bispos inspirados pela Teologia da Libertação. Como veremos, muitos dos religiosos atuantes na Amazônia definiram sua ‘opção preferencial pelos pobres’, o que, no

caso, resultou neste cenário de forte estímulo à mobilização como forma mais adequada de reivindicar direitos. Adicionalmente, boa parte dos colonos provenientes de estados do Nordeste mantinha alguma familiaridade com os sindicatos de trabalhadores rurais ou havia mesmo participado diretamente destas organizações, não lhes sendo estranha a participação dos religiosos em seu favor. Desta maneira, a partir de sua experiência anterior, estes migrantes tendiam a enxergar os religiosos como importantes aliados na 'luta pela terra', reconstruindo, assim, a importância da Igreja nas mobilizações.

'NÓS ACOMPANHAMOS ATÉ OS ÚLTIMOS TRAVESSÕES': A IGREJA CATÓLICA PROGRESSISTA E O ESTÍMULO À MOBILIZAÇÃO SOCIAL

A atuação da Igreja Católica na região amazônica no século XX, de modo geral, segue orientações progressistas da Teologia da Libertação, definida como uma reflexão espiritual e religiosa, que tem como pressuposto fundamental a agência dos seres humanos sobre suas vidas e sobre a transformação (Levy, 2009). A vertente que enxerga os 'pobres' como principais beneficiários das ações da Igreja – e também como agentes da transformação – surgiu a partir da Conferência dos Bispos da América Latina e do Caribe, realizada em Medellín, em 1968, e se fortaleceu com o encontro de Puebla, onze anos depois. Segundo a orientação ideológica dos religiosos ligados a esta corrente, a mudança social e a criação de uma sociedade justa e inclusiva fazem parte das responsabilidades cristãs. Os religiosos, por conseguinte, tinham a missão de catalisar este processo.

A relativa fragilidade da estrutura sindical na Amazônia, se comparada à que existia em partes do Nordeste, por exemplo, pode ser apontada como um dos fatores que dificultavam a organização de uma ação reivindicatória perante setores da administração pública, acirrando os conflitos na região. Enquanto no Nordeste havia aproximadamente 678 Sindicatos de Trabalhadores Rurais, na região Norte, somando ainda alguns estados

do Centro-Oeste, não ultrapassavam os 170 (Almeida, 1990). Os religiosos que atuavam na Amazônia entendiam que a mobilização protagonizada pelo povo seria uma arma importante contra as medidas autoritárias da época, que não só haviam abandonado o Plano de Colonização Dirigida, privando os migrantes de assistência, como concediam benefícios a grandes empresas e a latifundiários.

O Bispo do Xingu, Dom Erwin Kräutler, entrevistado em abril de 2010, coloca em foco as ações religiosas de apoio aos migrantes e o processo de surgimento de redes de apoio comunitário, que progressivamente se tornaram movimentos maiores. Dom Erwin chegou a Altamira em 1965, com 27 anos de idade, quando a cidade possuía quatro mil habitantes e ainda era predominantemente povoada por indígenas, havendo poucas atividades econômicas, dada a decadência da extração da borracha e da castanha. Para sair ou chegar a Altamira, o transporte aéreo era o mais utilizado, uma vez que ainda não existiam estradas e o rio Xingu é pouco navegável. Com o anúncio da construção da Transamazônica, segundo o Bispo, a cidade "inchou", "o que é bem diferente de desenvolver", enfatizou. Os problemas sociais de uma cidade sem infraestrutura foram agravados pela violência resultante dos conflitos fundiários, com grave prejuízo para a população indígena, os colonos e as lideranças. Em suas palavras:

Quando o povo chegou aqui para povoar a Transamazônica nós estávamos lá. Nós acompanhamos até os últimos travessões. Não apenas prestando os serviços religiosos, como a gente diz, mas queríamos apresentar para o povo a possibilidade de reivindicação de seus direitos. E aí junto com estas comunidades nasceram as associações, nasceram os sindicatos e a política. Foi quando o pessoal resolveu lançar mão de todas as possibilidades para reivindicar seus direitos. E foram para as ruas (entrevista com Dom Erwin Kräutler, abril de 2010, Altamira).

O controle militar sobre as formas de mobilização social abafava o surgimento de manifestações que expusessem as falhas dos projetos implantados. Neste contexto, a Igreja assumiu como sua missão a denúncia

das violações de direitos e, paralelamente, estimulou a mobilização, oferecendo apoio logístico e produzindo dados que embasavam as denúncias e demandas. Contudo, é evidente que não foi sem concessões que a Igreja passou a ocupar a função de mediação junto a setores governamentais. Estabelecer com ministérios e secretarias uma relação que ultrapassasse a barreira mais imediata da denúncia, do antagonismo e do confronto, tecendo, então, mecanismos de interlocução e negociação, configurou-se como a estratégia mais eficaz naquele momento.

No entendimento dos religiosos envolvidos, representar politicamente os interesses de trabalhadores rurais, colonos e migrantes seria uma estratégia provisória, uma vez que o fortalecimento das lideranças locais tornaria prescindível a mediação. Durante os anos 1970 até início dos 1980, contudo, as possibilidades concretas de mobilização provinham dos sindicatos, mas muitos deles estavam sob o controle dos governos militares. Não se configurando como uma 'frente de luta' pela reforma agrária, os sindicatos seguiam orientação que religiosos criticamente classificaram como assistencialista, isto é, ocupavam-se em distribuir cestas básicas (adquiridas mediante recursos de políticos locais ou da própria Igreja), facilitar o agendamento de consultas médicas, encaminhar demandas de aposentadoria etc. A constituição de um sindicalismo reivindicatório, que abandonasse a inspiração assistencialista, segundo Dom Erwin, surgiu por volta dos primeiros anos da década de 1980, já no final dos governos militares. É a este contexto que o Bispo se refere, em sua citação acima, ao mencionar que as pessoas "foram para as ruas".

Na narrativa do Bispo, eventos como a abertura da rodovia, a chegada dos migrantes, a desassistência e a intensificação de problemas já existentes estão encadeados e compõem o cenário que daria origem àquilo que ele classifica como sendo 'o início de tudo', ou seja, o início das mobilizações. De fato, a *démarche* apontada pelo Bispo se refere tanto ao começo da articulação política de modo geral quanto a uma mobilização estruturada em torno de uma determinada vertente, valorizada e

estimulada. O acontecimento que, em sua visão, teria este potencial divisor de águas foi protagonizado por canavieiros que trabalhavam na usina do Plano Agrícola Canavieiro Abraham Lincoln (PACAL), no ano de 1983. Vejamos.

Por não receberem seus salários há vários meses, os trabalhadores bloquearam durante vários dias a rodovia Transamazônica. Um ano antes, dois lavradores haviam sido assassinados e as suspeitas recaíram sobre funcionários da empresa, pois os cadáveres foram encontrados às proximidades de um galpão. Dom Erwin conhecia de perto a situação dos canavieiros e os casos de assassinatos. Pouco antes, redigiu cartas que denunciavam as violações de direitos e as remeteu a outras lideranças, deputados, senadores e ao governador do estado. As cartas, além de sua feição informativa, cobravam imediatas providências e foram também remetidas à imprensa, de modo a repercutir a situação. Como Vianna (1995) indica, a escolha de cartas como meio de realizar denúncias e solicitar apoio não é casual. Mais do que uma forma de comunicação, as cartas constroem laços de compromisso. Ainda assim, a denúncia do Bispo não foi acolhida.

Após o décimo dia da manifestação que bloqueava o tráfego na Transamazônica, Dom Erwin foi informado de que a polícia desmantelaria os protestos. Resolveu seguir para o km 94 da rodovia, onde estavam os trabalhadores. A despeito das informações que havia recebido, percebeu o clima otimista da mobilização, pois circulava a informação de que seria assinado um acordo favorável às reivindicações dos trabalhadores. Pouco tempo depois, no entanto, chegou a notícia de que não haveria acordo e os trabalhadores deveriam desocupar imediatamente a estrada. Dom Erwin havia sido encarregado pelas autoridades militares de repassar o comunicado aos trabalhadores e coordenar o fim dos protestos. Antes mesmo que pudessem recolher as bandeiras e as faixas na beira da estrada, o Bispo e os trabalhadores foram surpreendidos por um pelotão da Polícia Militar, que lhes atirou bombas de gás lacrimogêneo. Dom Erwin e os canavieiros foram agredidos e presos. Com a repercussão do conflito, porém, os salários foram finalmente pagos.

Os eventos acionados no relato dos interlocutores sobre o que teria sido 'o início' da trajetória de mobilização na região da Transamazônica, tida por alguns como uma das mais fortes do país (Pontes Jr., 2011), variam de acordo com suas próprias experiências, inclinações e relações. Desse modo, as lideranças entrevistadas selecionam episódios distintos em suas narrativas. Como parte da memória individual, tais episódios fazem parte da memória coletiva, de tal maneira que reforçam o valor dos acontecimentos e transformam-se em parte da história do grupo (Halbwachs, 2004).

Da mesma maneira, a relação entre o surgimento de um determinado tipo de mobilização social e o estímulo católico extrapola as declarações coletadas por mim, já tendo sido, inclusive, alvo de outras análises, entre as quais destaco a pesquisa de Hébette (2002), Silva (2008) e Costa (2008). Em sua tese de doutorado sobre a trajetória das mulheres migrantes na Transamazônica, Silva (2008) concede espaço importante para as narrativas sobre as dificuldades enfrentadas desde a saída da cidade natal até o assentamento no lote, passando pela chegada na região desconhecida, de paisagens e clima tão diferentes, e pelo período de moradia nos precários alojamentos. Como a autora demonstra, na visão de suas interlocutoras, boa parte das dificuldades encontradas pelas famílias que foram para a Transamazônica foi mitigada pelas ações da Igreja. Em suas palavras:

Padre Sávio e Padre Conrado foram os primeiros a se dedicarem às famílias migrantes que chegaram à Transamazônica, logo no início da década de setenta. Estes religiosos construíram com as famílias migrantes os espaços sociais e simbólicos necessários para o estabelecimento de novos laços de solidariedade e de parentesco, tão importantes numa conjuntura de ocupação. Os trabalhos pastorais recorriam a uma metodologia que visava à formação de lideranças, à organização

de grupos sociais e ao fortalecimento das formas de cooperação já existentes, para fomentar as necessárias transformações sociais (Silva, 2008, p. 177).

A ação da Igreja Católica, segundo Hébette (2002), estaria inserida na articulação entre os domínios do público e do privado. Fortalecendo as solidariedades primárias, como os grupos de vizinhos, pais e mestres, donas de casa, criava-se também a possibilidade de ação coletiva junto ao Estado. Para o autor, o estímulo católico proporcionava aos colonos a possibilidade de criar e participar de novas iniciativas, e ainda mais significativamente, fornecia o referencial intelectual sociopolítico condizente com os princípios da autonomia e reflexão (Hébette, 2002, p. 210).

Ao final dos anos 1980, o reconhecimento dado pela Constituição Federal para as organizações sociais como instâncias legítimas de representação política e jurídica reforça o sentido da organização social. Neste contexto de redemocratização do país, a mobilização na região da Transamazônica ganhou uma feição que os interlocutores chamam de 'regionalizada', ou seja, passou a reunir em uma mesma frente de ações as Comunidades Eclesiais de Base (CEB), os sindicatos, os grupos de jovens, as associações de moradores etc. A reivindicação em comum era a imediata retomada do projeto de colonização então interrompido. Com o apoio da Igreja, foi formado o Movimento pela Sobrevivência na Transamazônica (MPST), em 1987. Conforme alegavam, durante os seis meses chuvosos do ano, era impossível transitar pela única via de acesso à região, a Transamazônica, o que impedia o comércio e colocava as pessoas em risco, em razão da dificuldade de acesso a medicamentos e postos de atendimento à saúde. Os integrantes do MPST exigiam a continuidade das obras na rodovia e a construção das prometidas agrópolis, agrovilas e rurópolis⁷.

⁷ De acordo com o Projeto de Colonização Dirigida implantado na Transamazônica, a cada 48 ou 64 lotes de terra haveria uma 'agrovila', que reuniria uma escola de ensino fundamental, uma igreja ecumênica, um posto médico e armazém. As 'agrópolis' seriam reunião das agrovilas e possuiriam correios, bancos, escola de ensino médio e telefone. As 'rurópolis' seriam o conjunto das 'agrópolis' e contariam com os mesmos serviços, entretanto, em maior número. Na prática, apenas uma agrovila (Brasil Novo) e uma 'rurópolis' (Medicilândia) foram finalizadas (Souza, 2006).

Durante este mesmo período, o avanço nas discussões sobre a demarcação de terras indígenas suscitou reações violentas por parte dos opositores. Evidenciando a situação de violência na Amazônia, à frente da direção do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Dom Erwin sofreu um acidente de carro jamais esclarecido, pouco antes de sua viagem a Brasília, onde falaria sobre os direitos indígenas em reunião da Assembleia Constituinte. Estratégias de intimidação das lideranças locais – que por vezes efetivamente foram convertidas em crimes, como os assassinatos da missionária Dorothy Stang, de Ademir Federicci, o Dema, e de Bartolomeu Morais da Silva, o Brasília – devem ser entendidas simultaneamente como resposta à ação política destas lideranças e também como ações que suscitam novas reações por parte dos movimentos sociais.

Por um lado, os assassinatos e as ameaças contra lideranças possuem um claro objetivo de desmantelar as mobilizações sociais e vitimizam preferencialmente aqueles e aquelas envolvidos com a questão agrária. Por outro lado, o impacto de tais investidas criminosas tende a produzir reações propulsoras das formas de mobilização locais, o que pode ser atestado pela série de protestos que se seguem aos assassinatos, sempre contando com a adesão dos movimentos sociais da região e de fora dela. Nestes casos, observamos que a visibilidade alcançada em decorrência dos assassinatos é convertida em oportunidade de repercussão de protestos, inclusive no plano internacional. Em vez de transmitirem a mensagem dos riscos do envolvimento em uma atividade militante, as manifestações reafirmam como única solução para os conflitos a intensificação das

mobilizações e jamais a interrupção das ações políticas, o que seria visto como intimidação.

'MULHERES DE FIBRA'

Analisar o processo de formação dos movimentos sociais na região amazônica, como dissemos, aponta para a influência da Igreja Católica na capacitação de lideranças e para a crescente presença feminina nas mobilizações. Se hoje é possível notar com facilidade a representatividade das mulheres nos movimentos sociais⁸, isto é resultado de um processo cujas raízes remontam ao início das políticas de colonização implantadas na região, conforme remontado anteriormente. A partir do caso da Transamazônica, pretendo discutir o processo de formação de uma militância feminina, cujos primeiros passos foram dados em paralelo à estruturação dos sindicatos e demais movimentos sociais locais.

Atualmente, estima-se que na região da Transamazônica exista cerca de 100 organizações não governamentais (ONG) formalmente constituídas, segundo avaliação da diretora da Fundação Viver, Produzir, Preservar (FVPP), Ana Paula Santos Souza, entrevistada em maio de 2010. A contagem exclui organizações da Igreja Católica, como a CPT, a Pastoral do Menor e as CEBs, que não são registradas como ONG. O Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade (doravante, Movimento de Mulheres), organizado no contexto da mobilização regionalizada que discutimos, estimula desde então a multiplicação de associações nos municípios vizinhos.

Em Altamira, o Movimento de Mulheres foi criado no dia 8 de março de 1991. Segundo Antônia Melo, liderança fundadora e ainda à frente da organização, foi a partir do

⁸ Participando do XVI Encontro e Assembleia do Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH), realizado na cidade de Osasco, São Paulo, em 2010, notei o predomínio das mulheres no evento. No entanto, quando os participantes se agruparam segundo critérios geográficos, constatei a participação de poucos homens na regional classificada como Amazônia II, composta pelos estados do Pará, Maranhão e Amapá. A presença de um único homem na delegação do Pará não deixou de ser alvo de comentários informais por parte das militantes. A presença feminina em movimentos sociais vem sendo alvo de análises sociológicas, como a de Rua e Abramovay (2000) e Landim (1998). Desta última fonte, destaco o seguinte trecho: "(...) é conhecido o peso da presença feminina tanto em trabalhos do tipo assistencial, quanto nas bases de movimentos e organizações que se constroem através dos anos 70 e 80, como nos movimentos comunitários em bairros periféricos, as associações de moradores, as CEBs (...). A maioria feminina nas ONGs certamente reflete esses fenômenos" (Landim, 1998, p. 77).



estímulo da Igreja Católica que ela e outras mulheres decidiram se mobilizar ou, nos termos utilizados, decidiram 'fazer alguma coisa' para que o 'ciclo de violências' (doméstica, institucional e estrutural) contra as mulheres fosse interrompido. As condições para o surgimento do Movimento de Mulheres remetem, por um lado, à Campanha da Fraternidade da Igreja Católica de 1991 e, por outro, às formas de organização femininas preexistentes. Passaremos à análise de cada um desses momentos.

Antônia Melo saiu da cidade de Piripiri, no Piauí, com seus pais e irmãos rumo a Altamira em busca de terras, no ano de 1953. Estudou dos oito aos 18 anos na escola de formação de professores Maria de Mattias, ligada à Prelazia do Xingu. Ao voltar para a zona rural, onde seus pais viviam, trabalhou como professora e iniciou sua participação nas CEBs. Segundo ela, foi a partir das reuniões conduzidas pelos religiosos que aprendeu a "enxergar os problemas sociais" e a entender a importância da mobilização social⁹. Em suas palavras:

As CEBs eram um espaço que eu gostava muito, eu aprendi muito, pois era um espaço em que se discutia a fé junto com a vida: os problemas da comunidade, como podíamos melhorar, buscando sempre a organização popular. Eu militei bastante nas CEBs, ajudei a incentivar a criação de várias organizações. Fui coordenadora de catequese da área em que eu moro. Sempre voltada para essa questão da realidade. Aprendi a importância da organização do povo, para conseguir direitos e que as pessoas aprendam a ter conhecimento dos seus direitos e saibam exercer sua cidadania para que as coisas funcionem. Tanto a cidadania individual, quanto a cidadania coletiva. Também a 'cidadania ativa', como dizíamos (entrevista com Antônia Melo, maio de 2009, Altamira).

A participação em atividades religiosas no Brasil, como sabemos, é majoritariamente feminina. O engajamento em grupos, como as CEBs, as Pastorais e os Clubes de Mães, evidencia ainda mais a presença

feminina, o que, segundo Machado e Mariz (1997), não passa despercebido dos próprios líderes religiosos. Em pesquisa realizada por uma das autoras (Mariz, 1994), considera-se que, embora os homens alegassem falta de tempo para as atividades religiosas (no geral) e nas pastorais (em particular), esta causa não poderia ser plenamente aceita, uma vez que várias das mulheres ativas nos trabalhos pastorais trabalhavam 'fora de casa', assim como seus maridos. Revertendo a relação comumente estabelecida entre papéis de gênero e a importância que lhes é atribuída nas esferas do público e do privado, uma das lideranças entrevistadas por Mariz (1994) qualificou o predomínio feminino, afirmando que "as mulheres têm mais responsabilidade com coisas sérias". A preocupação com a educação dos filhos, a higiene, a alimentação, o transporte e a segurança, neste ponto de vista, perfaz o conjunto das 'coisas sérias' que as mulheres teriam tomado como responsabilidade, ao contrário de seus maridos, pais e irmãos.

Em Altamira, as participantes das CEBs tiveram um importante espaço de reflexão sobre as questões de gênero a partir da Campanha da Fraternidade de 1991, que adotou como tema "Mulher e Homem: imagem de Deus". Segundo Antônia Melo, naquele momento, o maior problema da desigualdade de gênero materializava-se na violência doméstica. Em sua percepção crítica, este tipo de violência era visto com muita naturalidade pela população de Altamira e a forma como a polícia e a Justiça lidavam com os casos (re)produzia esta visão, resultando na impunidade dos agressores e na perpetuação da violência. Indignada com este cenário, mas também com a situação de desrespeito aos direitos da infância no município, ela e outras mulheres decidiram criar uma organização que pudesse 'lutar' pelas mulheres e pelas crianças. Foi então formado o Movimento de Mulheres. A partir de grupos de leitura organizados

⁹ A expressão "enxergar os problemas sociais e a realidade", como consta na fala de Antônia, remete ao exercício proposto pela Igreja Católica nos anos 1970-1980, conhecido como 'Ver, Julgar e Agir', por meio do qual a realidade deveria ser observada, os problemas sociais julgados e disto deveria decorrer a ação, isto é, as atitudes que tivessem como propósito a mudança social.

pela Igreja Católica, as mulheres engajadas passaram a estudar a Constituição Federal e o então recém-aprovado Estatuto da Criança e do Adolescente. Mais tarde, estes instrumentos legais lhes serviram como verdadeira 'arma de luta' na garantia dos direitos.

O apoio crucial dos religiosos ligados à Prelazia do Xingu ao Movimento de Mulheres, desta forma, consistiu em capacitá-las para a ação. Para Antônia Melo e outras integrantes, o processo de aprendizagem era contínuo: aprendia-se ouvindo e também na prática do dia a dia, a cada reunião com os grupos, a cada conversa com os padres, nos encontros das CEBs, no Mutirão pela Cidadania¹⁰. Mesmo se dizendo indignadas e revoltadas com a violência contra as mulheres e as crianças, a reação das mulheres mobilizadas se direcionava às autoridades – demandando medidas concretas, como a criação de políticas públicas, o cumprimento de leis estipuladas na Constituição Federal e no Estatuto da Criança e do Adolescente – e, indiretamente, aos agressores e violadores.

As mobilizações, neste sentido, cumpriam com o duplo objetivo de se mostrarem visíveis tanto aos maridos que batiam e matavam suas mulheres, aos criminosos que sequestravam e mutilavam crianças desassistidas, quanto às autoridades, que tinham o dever de prevenir, investigar e punir os culpados. Ainda assim, o Estado é responsabilizado pelo descumprimento de direitos e, como tal, é chamado a atuar não como um mediador neutro (Simmel, 1964b), mas como um terceiro membro ativo na defesa do povo violado em seus direitos. Eleger o Estado como representante de seus interesses significa afirmar a legitimidade de sua 'luta'.

Na visão dos religiosos entrevistados, a capacitação oferecida à população objetivava fornecer os instrumentos

para que as pessoas se mobilizassem em nome de uma causa que lhes fosse própria. A justa medida da participação da Igreja implicava não assumir o lugar delas. Segundo Dom Erwin:

Eu nunca entendi o movimento das mulheres como um movimento da Igreja. Mas nós achávamos que as mulheres tinham que se organizar. Mas, para a mulher se organizar, não precisa do padre que dirige. As mulheres tomaram a iniciativa, a gente apoiava, eu, quantas vezes disse na minha vida: "olha, mulheres, vocês se libertam se vocês assumem a causa". Porque eu posso dar a minha colaboração, meu apoio, minha simpatia pela causa de vocês agora, ou a mulher assume ou fica debaixo da direção do homem (entrevista com Dom Erwin, abril de 2010, Altamira).

Ao longo dos anos, as conquistas alcançadas pelo Movimento de Mulheres ultrapassam a preocupação com a violência doméstica, inicialmente tema propulsor da mobilização. Conectadas a processos de mudanças característicos dos anos 1990, as integrantes do Movimento de Mulheres reivindicaram seus direitos e cobraram o cumprimento das leis em Altamira e nas adjacências. Um bom exemplo dos frutos da militância na região é a formação dos Conselhos Tutelares logo nos primeiros anos de vigência do Estatuto da Criança e do Adolescente. Enquanto o processo de implantação do Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (que é um passo anterior à criação dos Conselhos Tutelares) ainda tramitava em Belém, em Altamira, o Conselho Tutelar já havia sido implantado e Antônia Melo, Rosa Pessoa, Maria Ivonete Coutinho, Senhorinha e outras conselheiras estimulavam os municípios vizinhos no mesmo sentido. Também por meio das ações do Movimento de Mulheres os Conselhos de Saúde foram implantados na cidade de Altamira e a merenda escolar foi regulamentada.

¹⁰ O Mutirão pela Cidadania reunia os diferentes movimentos sociais que atuavam na Transamazônica, buscando melhorias para a cidade, como a sistematização da coleta de lixo, reivindicação de saneamento básico, postos de saúde etc. Segundo o Padre Sávio Corinaldesi, que atuou na região entre 1990 e 2000, o surgimento do Mutirão pela Cidadania foi uma maneira de assistir os vários movimentos sociais da cidade – que, àquela altura, já eram muitos – e de oferecer uma formação ampla, que não se restringisse exclusivamente aos temas específicos de cada uma das organizações (entrevista com Padre Sávio Corinaldesi, outubro de 2010, Brasília).

Ana Paula Santos Souza, coordenadora da FVPP, assim qualifica a participação do Movimento de Mulheres no contexto da Transamazônica:

Do conjunto de organizações existentes em Altamira, o Movimento de Mulheres era a organização mais forte naquele começo. Porque o sindicato ainda estava na mão daquele pessoal controlado até mesmo pelo Exército, mas o Movimento de Mulheres apoiado pela Igreja Católica era o movimento forte. Foram elas que puxaram o debate dos Conselhos de Saúde (...). Então o movimento foi muito atualizado com as discussões dos direitos sociais. Primeiro porque os outros municípios nem eram municípios, eram recém-criados. A vida da comunidade era totalmente rural. A cidade que existia, com alguma vida e tal, era Altamira. Quem podia explicar pro movimento regional alguma informação da cidade e falar da saúde, e falar da vida urbana, era o Movimento de Mulheres. Porque era a única organização ligada a esse movimento regional que tinha um conhecimento das estratégias urbanas, trabalho de bairro, coisas novas, para um movimento que é praticamente todo rural. (...) Elas não são só a parte central de um movimento, elas são o movimento da cidade (entrevista com Ana Paula Santos Souza, maio de 2010, Altamira).

Até o momento, buscamos entender a formação do Movimento de Mulheres a partir da influência da Igreja, o que em boa medida decorre da Campanha da Fraternidade de 1991. Por outro lado, como dissemos, a participação feminina começou a se organizar ainda nos anos iniciais dos projetos de colonização na região. De acordo com Silva (2008), a formação de redes de apoio entre as famílias recém-chegadas à Transamazônica atenuava a sensação de isolamento, queixa comum entre os(as) migrantes. A falta de infraestrutura foi amenizada com o apoio da Igreja e a partir de estratégias colocadas em prática pelas mulheres, como a organização de almoços coletivos e a realização de rifas, cujos rendimentos revertiam-se na construção de cerca, ponte, escola ou na aquisição de equipamentos agrícolas ou escolares.

Mais tarde, estas redes de apoio foram assumindo diferentes feições, como 'grupo de mulheres', 'clubes de

mães', de 'educadoras', 'catequistas' etc. Foi por meio destes grupos – de leigos, porém com formação religiosa – que melhorias consideráveis foram obtidas, sobretudo no campo da saúde e da educação. Apesar de estes grupos terem se constituído também com o estímulo dos religiosos católicos, o que move as mulheres neste momento é a 'necessidade de transformação social', como dizem. Segundo Antônia Martins (Toinha), presidente do Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente de Altamira, entrevistada em maio de 2010, a carência de estruturas na região se impunha às mais simples tarefas, tornando imprescindível 'fazer alguma coisa'. Em sua visão, como 'tudo estava por fazer', a obtenção de melhorias aparentemente pouco significativas, como a construção de uma ponte, estimulava as mulheres a seguirem na 'luta'.

Analisando o conjunto de questões transformadas pelas mulheres em problemas sociais e, conseqüentemente, em frentes de ação, percebemos a prevalência de temas como educação, saúde e combate à violência. Ao longo do processo de formação da mobilização social na Transamazônica, estes temas ocuparam um lugar relativamente secundário no contexto mais amplo das reivindicações. É possível mesmo dizer que tais temas foram obliterados por demandas entendidas como sendo fundamentais, como a questão fundiária. Este processo de construção de demandas prioritárias na Transamazônica resultou em melhorias importantes na vida da população, mas, por outro lado, colocou em segundo plano outras frentes de ação, o que provocou a invisibilidade das formas de mobilização feminina.

Assim como as entrevistadas nas pesquisas de Silva (2008) e de Costa (2008), as lideranças femininas com as quais conversei falam com bastante orgulho das 'mudanças sociais' que foram capazes de promover. Elas reconhecem a importância das mobilizações nos destinos da cidade. Na época em que saíram às ruas para protestar, porém, elas não dimensionavam o mérito do que faziam. Ao contrário, entendiam os protestos como resultados da situação concreta que enfrentavam:

crianças morrendo pela falta de assistência médica, outras fora da escola, mulheres assassinadas pelos maridos e nenhuma providência sendo tomada. A participação em grupos organizados pela Igreja Católica ou em movimentos sociais formalmente constituídos projeta as mulheres no chamado espaço público, fornecendo-lhes um capital social significativo (Bourdieu, 1980). Ao tornarem-se mediadoras entre suas comunidades e as autoridades, como prefeitos, vereadores, promotores de Justiça etc., as mulheres inseriram suas demandas por 'coisas importantes' neste espaço público, que talvez não pudesse ser acessado por outros caminhos.

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

Este panorama comparativo parece sugerir um repertório do engajamento na Transamazônica coerente com a representação das dificuldades enfrentadas por aqueles e aquelas que se deslocaram de seus lugares de origem em busca de melhores condições de vida. A valorização de causas coletivas ('transformação social', 'melhorias' e 'mudanças'), em detrimento de benefícios individuais (geração de renda, ocupação de cargos de liderança), constitui parte significativa do sentido católico

atribuído à mobilização. Naturalmente, os ganhos individuais não deixam de fazer parte destas trajetórias, mas eles tendem a ser encobertos pelo senso de bem-comum que se pretende enfatizar. Nesta lógica, não é de se admirar que a trajetória militante seja referida em termos de 'luta' e vivida como um 'caminho espinhoso', do qual decorrem conquistas importantes, como dissemos, mas também custos sociais e emocionais.

Por um lado, o não reconhecimento por parte dos maridos em relação às 'conquistas' alcançadas dimensiona a 'luta' cotidiana das mulheres para se manterem ativas nas mobilizações. Por outro lado, é o sofrimento do próprio caminhar pelos trilhos da militância – um caminho 'ingrato', posto que desconhecido, longo e tortuoso – que se configura como a maior dificuldade da vida das lideranças entrevistadas em Altamira. Afirmando contar com a 'fé em Deus' para dispor da força necessária para persistir naquela 'luta', as mulheres ativistas produzem uma comunicação idealizada entre os campos da vida na terra e da vida extramundana, o que me faz lembrar um cântico entoado durante um evento de direitos humanos, em 2010, do qual participei ao lado de lideranças femininas da Amazônia:

O nosso direito vem/ o nosso direito vem/ se não vir nosso direito o Brasil perde também/ Confiando em Cristo Rei/ que nasceu lá em Belém/ e morreu crucificado/ porque nos queria bem/ Confiando em seu amor/ se reclama até doutor/ Mas nossos direitos vêm/ O nosso direito vem/ Quem nega nossos direitos/ será renegado também/ Já chega de mil promessas/ sem cumprir para ninguém/ Mas com os irmãos unidos/ o mundo muda de sentido/ E nossos direitos vêm.

PERSPECTIVAS FINAIS

Ao longo deste artigo, procurei evidenciar a profusão e a configuração características dos movimentos sociais na Amazônia, concentrando-me em uma de suas regiões. Por um lado, a constituição dos movimentos sociais é localmente entendida como reação aos problemas advindos das políticas de intervenção governamentais. Por outro lado, a significação de cenários como falta de

saneamento, de assistência social, de ensino de qualidade e acirramento da violência, enquanto problemas sociais, é produto do trabalho de conscientização conduzido pelos religiosos católicos. Em lugar de avaliarem a situação de precariedade e carência como decorrência natural do processo de colonização ao qual haviam aderido, os migrantes se viram em condições de reivindicar melhorias por meio do engajamento na 'luta'. O uso do termo 'luta' dimensiona a percepção dos sujeitos sobre sua atividade militante, sendo parte da gramática que valoriza o empenho dos agentes em torno de uma causa (Comerford, 1999).

Em artigo recente, Maués (2010) parte dos trabalhos de Silva (2008) e Costa (2008) para refletir sobre a influência da Igreja Católica em duas localidades rurais do estado do Pará, a Transamazônica e o município de Concórdia do Pará. Tendo como fio condutor a ideia de 'comunidade', o autor chama a atenção para a perspectiva religiosa que cria e fortalece os sentimentos de união e comunhão entre seus membros. A comunidade de Santo Antônio, *locus* da pesquisa de Costa (2008), é formada por 241 habitantes ligados por laços de parentesco, vizinhança e compadrio (Maués, 2010, p. 17). Tais laços, porém, não podem ser naturalizados quanto ao seu potencial criador e mantenedor de vínculos. Como autores clássicos sobre gênero e parentesco já demonstraram, é o círculo mais imediato de afinidades, compromissos e lealdades que constrói o parentesco, e não o contrário (Schneider, 1968; Yanagisako, 1979; Yanagisako e Collier, 1987). Nesse sentido, o ponto enfatizado por Maués (2010) e pelas autoras é justamente a escolha de um determinado modo de construir relações, isto é, a criação de uma 'comunidade' segundo o repertório religioso.

O caminho da organização social como forma de obter melhorias, construir e encaminhar demandas certamente não é uma peculiaridade da Amazônia, nem de qualquer outra parte. Contudo, a prevalência de um formato bastante preciso de mobilização e de relatos que convergem na ênfase da dureza da 'luta' aponta para uma especificidade de tais repertórios de

inspiração católica. Ainda que não restritas à Amazônia – ver, por exemplo, a análise de Chaves (2000) sobre os movimentos camponeses do Nordeste –, estas formas de mobilizar-se certamente definem regiões importantes como a Transamazônica, posto que influem diretamente na formação dos sujeitos políticos que ali atuam. Em termos performáticos, o formato das mobilizações expressa este repertório ao ostentar símbolos como cruzes e terços em seus atos políticos (Turner, 2008). A opção pela não violência se configura como outro ponto que evidencia a inspiração católica. Embora não sejam inexistentes as situações que resultaram em confronto físico e armado entre trabalhadores, latifundiários e polícia, de modo geral, as passeatas, caminhadas e vigílias comunicam persistência e pacifismo, especialmente quando conduzidas por mulheres e mães.

Para concluir, resta falar um pouco do que foge ao aspecto modelar das formas de mobilização de inspiração católica, que vimos discutindo. Embora, como busquei argumentar, a inspiração católica pareça-me central na configuração do espaço sociopolítico da Amazônia, há também grupos e lideranças que iniciam sua trajetória militante nos quadros da Igreja Católica (seja em CEBs, pastorais, clubes de mães etc.) e depois optam por outros caminhos. E existem ainda aqueles que jamais receberam a formação católica progressista. De acordo com Hébette (2002), após a ditadura, surgiu entre alguns militantes a vontade de agir sem cobertura institucional externa, pois eles 'queriam ouvir seus protestos não apenas de cima do púlpito da Igreja, mas de cima de um palanque' (Hébette, 2002, p. 212). Estes militantes, ao menos nos limites de minhas investigações na Transamazônica, atuaram a partir dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STR) e construíram seu repertório político por meio de caminhos que passam pela participação em STR de outros municípios ou por partidos políticos.

Neste quadro de afastamento do repertório religioso e de busca de autonomia, contudo, parecem-me mais expressivos do contexto contemporâneo de

mobilização na Amazônia os grupos e as lideranças que se distanciam da vertente católica em função de uma nova configuração institucional. Atualmente, os recursos disponíveis para o financiamento dos movimentos sociais, como vimos, em boa parte provêm de setores governamentais. Sobretudo durante o governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) – por intermédio da chamada ‘participação social’ ou na passagem de lideranças aos quadros formais do governo –, as relações entre Estado e movimentos sociais tornaram-se bastante dissolvidas. Durante minha pesquisa na Transamazônica, notei, na parede de uma das organizações locais, a fotografia emoldurada do então presidente Lula, aos moldes de repartições públicas. Na visão dos militantes próximos aos religiosos católicos – e dos próprios religiosos –, os movimentos sociais foram ‘enfraquecidos’ e ‘esvaziados’ pelo governo, sem que isso resultasse em melhorias diretas para as suas comunidades de origem.

Que avanços tenham ocorrido nos últimos anos, sobretudo no tocante aos direitos sociais, eles concordam. Contudo, isso não teria se dado sem prejuízos. A desmobilização que marca o atual cenário político tem impactos imediatos, entre eles a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. Em quase todas as entrevistas, ouvi das lideranças que o Estado só funciona se pressionado pelo ‘povo’ mobilizado. Trata-se de uma visão interessante, pois supõe um apartamento entre as esferas do Estado e do ‘povo’ propriamente dito. De um lado, o Estado, visto como uma engrenagem movida por interesses próprios, que, contudo, interrompe seu *modus operandi* quando o ‘povo’ se faz ouvir. De outro lado, o ‘povo’, produto da ação coletiva que precisa manter-se em constante alerta, em constante vigilância, ou seja, em perene estado de vigília.

Talvez, seja justamente essa necessidade do constante caminhar sem se desviar de princípios éticos, morais e religiosos – como a resistência sistemática e não violenta – que sustente a representação dos militantes entrevistados de si mesmos como andarilhos em uma via

longa, lenta e cheia de espinhos. Carregar uma pesada cruz – ou simplesmente ‘estar na luta’ –, por mais que seja referido em termos de dificuldade, dor e sofrimento, atribui valor moral aos sujeitos e a suas trajetórias. Parafraseando Durkheim (1970), na estética da vida moral existem atos que precisam ser vividos como sacrifícios para que sejam grandiosos.

REFERÊNCIAS

- ABRAMS, Philip. Notes on the difficulty of studying the State (1977). *Journal of Historical Sociology*, v. 1, n. 1, p. 58-89, 1988.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Conflito e mediação**: os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado. 1993. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1993.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O intransitivo da transição: o Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia (1965-1988). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Projeto Calha Norte**: militares, índios e fronteiras. Rio de Janeiro: PETI, Museu Nacional, 1990. (Antropologia e Indigenismo, n. 1). p. 117-138.
- ANJOS, Gabriele. Liderança de mulheres em pastorais e comunidades católicas e suas retribuições. *Cadernos Pagu*, n. 31, p. 509-534, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. Le capital social: notes provisoires. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 21, p. 2-3, 1980.
- CHAVES, Christine Alencar. **A marcha nacional dos sem-terra**: um estudo sobre a fabricação do social. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Núcleo de Antropologia da Política, 2000.
- COMERFORD, John. **Fazendo a luta**: sociabilidade, fala e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Núcleo de Antropologia da Política, 1999. (Coleção Antropologia da Política, 5).
- CORDEIRO, Manuela. Colonização dirigida: promessas de Estado e projetos de futuro da família. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28., 2012, São Paulo. **Anais...** São Paulo: PUC-SP, 2012.
- COSTA, Rita de Cássia Pereira. **“Como uma comunidade”**: formas associativas em Santo Antonio/PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- DURKHEIM, Émile. Julgamentos de valor e julgamentos de realidade. In: DURKHEIM, Émile. **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Forense, 1970. p. 84-99.

- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. v. 2.
- GAXIE, Daniel. Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective. *Swiss Political Science Review*, v. 11, n. 1, p. 157-188, 2005.
- GOMES, Flavio Alcaraz. **Transamazônica: a redescoberta do Brasil**. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1972.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- HÉBETTE, Jean. Reprodução social e participação política na fronteira agrícola paraense: o caso da Transamazônica. In: HÉBETTE, Jean; MAGALHÃES, Sônia; MANESCHY, Maria Cristina (Orgs.). **No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará**. Belém: EDUFPA, 2002. p. 203-232.
- HOFFMANN, Maria Barroso. **Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da Nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas**. 2008. 344 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2008.
- LANDIM, Leilah. Experiência militante: história das assim chamadas ONGs. In: LANDIM, L. (Org.). **Ações em sociedade: militância, caridade, assistência, etc.** Rio de Janeiro: NAU Editora, 1998. p. 23-87.
- LEVY, Charmain. Influência e contribuição: a Igreja Católica progressista brasileira e o Fórum Social Mundial. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 177-197, 2009.
- MACHADO, Maria das Dores; MARIZ, Cecília. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 34, p. 71-87, 1997.
- MANESCHY, Maria Cristina; ALMEIDA, Marneide Pereira. Tornar-se pescadora: associações de mulheres e constituição de sujeitos políticos. In: HÉBETTE, Jean; MAGALHÃES, Sônia; MANESCHY, Maria Cristina (Orgs.). **No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará**. Belém: EDUFPA, 2002. p. 47-82.
- MARIZ, Cecília. **Coping with poverty: Pentecostals Churches and Christian Base Communities in Brazil**. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- MAUÉS, R. H. Comunidade no "sentido social da evangelização": CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia oriental brasileira. *Religião & Sociedade*, v. 30, n. 2, p. 13-37, 2010.
- PONTES JR., F. Belo Monte de violências. **Piseagrama: espaço público periódico**, p. 16-20, 2011. Disponível em: <<http://piseagrama.org/artigo/340/belo-monte-de-violencias/>>. Acesso em: 5 out. 2011.
- RUA, Maria das Graças; ABRAMOVAY, Miriam. **Companheiras de luta ou "coordenadoras de painéis"? As relações de gênero nos assentamentos rurais**. Brasília: UNESCO, 2000.
- SAUER, Sérgio. **Violação dos Direitos Humanos na Amazônia: conflito e violência na fronteira paraense**. Goiânia; Rio de Janeiro; Curitiba: Comissão Pastoral da Terra; Justiça Global; Terra de Direitos, 2005.
- SCHNEIDER, David M. **American kinship: a cultural account**. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.
- SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.
- SILVA, Maria Ivonete Coutinho da. **Mulheres migrantes na Transamazônica: construção da ocupação e do fazer política**. 2008. 374 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- SIMMEL, George. Conflict. In: SIMMEL, George (Ed.). **Conflict and the web of group affiliations**. Nova York/London: The Free Press/MacMillan Publishers, 1964a. p. 11-123.
- SIMMEL, George. The triad. In: WOLFF, K. H. (Ed.). **The sociology of Georg Simmel**. New York; London: The Free Press; Collier Mac Millan Publishers, 1964b. p. 145-161.
- SOUZA, Ana Paula Santos. **O desenvolvimento socioambiental na Transamazônica: a trajetória de um discurso de muitas vozes**. 2006. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares de Desenvolvimento Sustentável) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos (Org.). **Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/NUAP/UFRJ, 2002. p. 11-22.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos; CASTRO, João Paulo Macedo. Política(s) Pública(s). In: PINHO, O.; SANSONE, L. (Eds.). **Raça: perspectivas antropológicas**. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008. p. 141-193.
- TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: EdUFF, 2008.
- VIANNA, Adriana. Cartas de rotina, cartas de compromisso: considerações sobre administração e relações pessoais na Primeira República. **Comunicações do PPGAS/MN**, Rio de Janeiro, v. 5, 1995.
- WEBER, Max. **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de la Cultura Económica, 1974.
- YANAGISAKO, Sylvia. Family and household: the analysis of domestic groups. **Annual Review of Anthropology**, v. 8, p. 161-205, 1979.
- YANAGISAKO, Sylvia; COLLIER, Jane. Toward a unified analysis of gender and kinship. In: YANAGISAKO, Sylvia; COLLIER, Jane (Eds.). **Gender and kinship: essays toward a unified analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987. p. 14-50.