

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**310**

**ARQUEOLOGIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS**  
**Eurípedes da Cunha Dias**

**Este trabalho foi apresentado no XI Congresso Estadual de Sociólogos do Estado de São Paulo (ASESP), entre os dias 2 e 4 de outubro de 2001, e será publicado na Coletânea organizada por Maria da Glória Gohn.**

**Brasília**  
**2001**

## ARQUEOLOGIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Eurípedes da Cunha Dias  
Departamento de Antropologia/UnB

Tomar a abordagem arqueológica de Foucault tem aqui dois propósitos: buscar apoio num modo de pensar que viabilize a liberação e a expansão de significações que ainda estão encobertas e reprimidas no campo discursivo dos movimentos sociais; superar o que esta prática discursiva tem de indutora do esquecimento ou do obscurecimento da pertinência histórica e política dos movimentos aqui chamados de *populares tradicionais*. Estes incluem variada gama de conflitos dispersos em diferentes “espaços temporais” - lutas indígenas, quilombolas, guerras santas, banditismo –, e que se manifestam desde a chegada dos colonizadores portugueses. Sucedeu que estes *movimentos populares tradicionais* passaram por dupla exclusão: primeiramente pelas análises marxistas e posteriormente pela teoria dos movimentos sociais, intimamente articulada à redefinição da teoria da democracia e da sociedade civil.

A exclusão pela teoria marxista deu-se por não apresentarem os identificadores de antagonismo de classe centrados no conflito entre capital e trabalho: aos movimentos religiosos, indígenas, quilombolas e todas rebeliões populares, que ao longo dos períodos colonial, monárquico e republicano formaram-se por complexa composição étnica, social e ideológica - índios, negros, caboclos, agricultores, escravos, ferreiros, alfaiates, sapateiros, carpinteiros, barqueiros, liberais, elites políticas -, faltariam atributos de polarização de classes antagônicas, tal como requerida pela perspectiva ortodoxa do marxismo. A partir da década de 70, a teoria dos movimentos sociais desaloja a teoria marxista da posição de principal quadro de referência para o estudo dos conflitos sociais, mas por sua vez, também deixa de fora os *movimentos populares tradicionais*.

Tomados, os novos movimentos sociais, em sua acepção mais ampla, nada induz a essa exclusão. É o que se pode concluir da formulação de Epstein: “*Para nós, movimentos sociais são esforços coletivos de pessoas social e politicamente subordinadas para mudar sua condições de vida*” (1995: VII). Não seria difícil aplicar essa concepção a *movimentos populares tradicionais*, como por exemplo, a Sabinada (Bahia, entre 1837- 1838) e a Balaiada (Maranhão, entre 1838-1841). Em ambas há “esforços coletivos” de “subordinados” na “busca de objetivos”. Mas o que se pretende aqui não é a integração dos movimentos populares tradicionais àquele campo discursivo, por meio de características gerais, mas por sua reinscrição, à maneira dos novos movimentos sociais, como sujeitos diferenciados na forma de fazer política.

A condição de sujeito de um novo modo de fazer política dos novos movimentos sociais, tem seu maior emblema na “afirmação positiva” de suas atividades transparentes centradas na “ação – coletiva.” A visibilidade das ações está presente em diferentes espaços: em pequenos grupos descentralizados que escolhem o próprio modo de participação nos espaços públicos e coletivos; em espaços globais, na mídia, e, portanto, fazendo parte de nossas experiências do dia-a-dia. Faz-se presente também no elenco de temas para discussões no campo acadêmico e, o que é mais relevante, orientando políticas em agendas públicas. (Cf .Sturgeon 1995: 35). Ao lado dessa

onipresença, a eficácia política dos movimentos requer não somente que os seus ativistas mudem o próprio modo de pensar, mas que o êxito da prática resulte da mudança do modo de pensar das pessoas (como se dá por exemplo, nas relações de gênero e nos movimentos ambientalistas).

Esses sujeitos do novo modo de fazer política surgem ao longo das mudanças que se dão na década de 60, nos Estados Unidos e Europa. Têm como ponto de partida os movimentos estudantis, protestos anti-guerra no Vietnã, a liberação feminina, aos quais se seguiram outros mais recentes: ambientalismo, antimilitarismo e liberdade sexual. Sturgeon (1995: 35) denomina-os “movimentos não violentos de ação direta” e que envolvem principalmente a desobediência civil, nome dado à combinação de práticas políticas extra-institucionais e de estruturas organizacionais que têm sido usadas regularmente desde a metade de 1970. Segundo Epstein (1995: IX), esses movimentos transformaram não somente a realidade como redirecionaram a teoria social. Em outras palavras, marcam o surgimento de um novo campo empírico aberto a novas indagações teóricas.

Os marcadores desse campo discursivo de onde se buscam alternativas, teóricas e práticas, para a redução de conflitos culturais – diferença/cidadania, cultura/sociedade civil -, estão dispersos numa ampla gama de problematizações. Apenas para sinalizar essa dispersão pode-se citar trabalhos de John Rawls (1993), Jean L. Cohen e Andrew Arato (1997) e Will Kymlicka (1996).

O trabalho de John Rawls, *O Liberalismo Político* (1993) é ilustrativo do *status* teórico que o tema do liberalismo vai ocupar nas discussões sobre o pluralismo cultural no interior de uma sociedade. O autor fala diretamente à própria sociedade, aos que com ele se endoculturaram nas práticas civis da sociedade ocidental (que, segundo ele, se contrapõe às sociedades hierárquicas, não regidas pela liberdade e igualdade), estimulado pela busca de sustentação teórica para reduzir, internamente, tensões entre valores culturais conflitantes. Ou como diz,

“O problema do liberalismo político consiste em saber como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis. Trata-se de um problema de justiça política, não de um problema sobre o bem supremo” (p. 33).

Busca uma concepção política de justiça, não metafísica, que seja equivalente a equidade (igualdade política e igualdade de oportunidades). Seu conteúdo se forma da *cultura política* distinta da “cultura de fundo” da sociedade civil, ou seja, a cultura social: enquanto a *cultura social* compõe-se de doutrinas abrangentes, isto é, religiosas, filosóficas e morais, a *cultura política pública* se distingue pelo *consenso sobreposto*, que se baseia na redução de conflitos entre valores. Segundo Henrique Cardim, “*A tolerância religiosa é bem um exemplo do que se deve entender pelo que Rawls chama de consenso sobreposto*” (Cardim 2000: 8). Assim, o autor esboça um quadro social democrático como garantia de uma sociedade igualitária pela qual se dará a resolução de conflitos étnicos e culturais.

O texto de Jean L. Cohen e Andrew Arato, *Sociedade Civil e Teoria Política* (1997), é apresentado como contribuição à teoria democrática que se sustenta na discussão e definição da sociedade civil. Diferentemente de Rawls, que tem como público a sociedade americana, os autores pretendem que as discussões sobre a sociedade civil tenham efeitos teóricos e práticos na modelagem de novas políticas culturais em diferentes tipos de sociedades. Mas do mesmo modo que Rawls, consideram a relevância da ação de atores coletivos, incluindo a desobediência civil, sem no entanto colocar sob ameaça as instituições democráticas e liberais.

Propõem uma definição operacional de sociedade civil:

“Nós entendemos sociedade civil como uma esfera da interação social entre economia e o estado, composta acima de tudo das esferas íntimas (especialmente a família), a esfera de associações (especialmente associações voluntárias), movimentos sociais, e formas de comunicação pública” (p. IX).

Para eles a sociedade civil assim definida, mais que todos os modelos pluralistas e funcionalistas, deixa de ser vista, não passivamente como rede de instituições, mas sim ativamente, como contexto e produto de atores coletivos auto constituídos. Os autores vêem a sociedade civil como uma nova utopia depois do desencanto weberiano. A dimensão utópica se expressa na ação coletiva dos movimentos sociais, manifestações sinalizadoras da democracia radical. Com o conceito dinâmico de sociedade civil que se realizaria na sua atuação crítica tanto na esfera do estado quanto na econômica, os autores consideram que se comporia um quadro de referência para se abordar as “novas” e velhas formas de ação coletiva.

Will Kymlicka (1996), diferentemente das reformulações teórico-conceituais de John Rawls e Jean Cohen e Andrew Arato, teoriza principalmente viabilidades políticas para os conflitos e as questões que a diversidade cultural desencadeia. Enquanto os outros contribuem criticamente com a matriz teórica constituída pelo liberalismo e a sociedade civil, Kymlicka volta-se em cheio para a “teoria prática,” qualificativo que se confere à ação-teoria coletiva dos movimentos sociais. A partir do reconhecimento da ubiquidade e da heterogeneidade dos conflitos culturais, seu enfoque aplica-se a todo tipo de sociedade. Ao buscar viabilidades políticas para questões étnicas, por exemplo, o autor vai além do reconhecimento da diversidade e enfrenta os dilemas dos “usos da diversidade”, oportuna expressão cunhada por Clifford Geertz (2000: 68-86).

Entre as questões postas pela diversidade, o autor ressalta: direitos linguísticos, a autonomia regional, a representação política, o currículo educativo, as reivindicações territoriais, a política de imigração e naturalização, escolhas de símbolos nacionais (como a eleição do hino nacional) e definições de festividades oficiais em estados poliétnicos. Entre os conceitos que propõe para viabilizar políticas de implementação de cidadania multiculturais estão: a distinção entre Estados multinacionais (como o Canadá, com três grupos nacionais distintos: ingleses, franceses e aborígenes), Estados poliétnicos, (como o Estados Unidos que incorporaram diferentes etnias pela imigração), cidadania multicultural, direitos de minorias étnicas, direito diferenciado.

Resumindo, pode-se sugerir que as propostas teóricas que recobrem as ações transformadoras dos novos movimentos sociais convergem para dois pontos. Em primeiro lugar reverterem valores postos pela cultura política para se deixarem mediar por políticas culturais, cujos significados são recriados por aqueles que as implementam. Em segundo lugar, afirmam que “*o campo de ação dos novos movimentos sociais se faz num espaço de política não-institucional, cuja existência não está prevista nas doutrinas nem na prática da democracia liberal e do Estado do bem-estar social*” (Gohn 1997: 166-167). Os dois qualificativos - recriação de valores culturais, espaços não institucionalizados como **locus** de ação – expandem a “*sociedade civil como espaço moral entre governantes e governados*” (Skinner 1998: 26). Os *movimentos populares tradicionais* também se inscrevem nessa dinâmica, mas como se verá, a expansão promovida por eles toma outra direção.

\*\*\*

Embora tenham sido objeto de diferentes tipos de estudo e classificações, os movimentos populares tradicionais, excluídos desta nova prática discursiva, ficam imobilizados no passado e têm reduzida a pertinência de sua participação na modelagem

política da sociedade brasileira.<sup>1</sup> Para superar essa ruptura e integrar os *movimentos populares tradicionais* na discussão sobre a sociedade civil e a conquista dos direitos, o primeiro auxílio vem de Foucault.

Historicizados, enquanto passado, pela arqueologia foucaultiana, os movimentos populares tradicionais podem ser conduzidos ao presente de dois modos.<sup>2</sup> Primeiro porque as suas práticas remetem a significações que são familiares ao campo epistêmico, o *solo* e o *húmus* discursivo de onde nascem as questões postas pelos movimentos sociais. Em segundo lugar, a abordagem arqueológica, pela ruptura com a leitura linear, contínua e unitária das coisas, permite igualmente a articulação de múltiplas temporalidades em contextos onde se modelam diferentes subjetividades. O passado deixa portanto de ser o objeto cuja compreensão se justifica pela distância e pelo recuo para se tornar uma região cultural que integra contextos de construção de subjetividades atualizadoras de práticas políticas que se renovam.

Como afirma Ternes (1995),

“Trata-se de interrogar o *solo* a partir do qual determinadas coisas podem ser ditas, certos discursos podem aflorar, e outros não. Trata-se, enfim, de se situar nessa região mais fundamental, nesse *humus*, lembrando novamente Canguilhem, que alimenta o modo de pensar de uma cultura numa determinada época” (p. 47).

Seguindo esta abordagem, compreende-se que o *humus* discursivo de onde nascem as reflexões sobre os movimentos sociais não seria o Liberalismo, esse fenômeno do mundo ocidental, nem o Estado Liberal, nem a Sociedade Civil em si mesmos, mas as práticas políticas e de poder; os modos de atualização da liberdade e da igualdade na sociedade civil e as conquistas da realização da cidadania e dos direitos individuais.

Um diagnóstico mais profundo poderá concluir que *movimentos populares tradicionais* de ocorrência histórica remota, e que se manifestam em contextos marcados por forte violência, atuaram sempre em espaços políticos não institucionais, e suas reivindicações situam-se muitas vezes no limiar de práticas por direitos diferenciados, ou seja, *aqueles não inscritos originalmente numa teoria liberal dos direitos individuais*. Muitos deles se organizavam segundo formas e normas de sociedades preexistentes, não coloniais, cujas regras de liberdade e igualdade não se articulam a partir do indivíduo –como na organização da sociedade civil (Cf. Bobbio 1992:4), mas em conformidade com normas e formas de liberdade e igualdade do bem comum das sociedades tradicionais.

Para compreender os *movimentos populares tradicionais* nessa perspectiva é necessário romper com a linearidade e compará-los independentemente da periodização histórica em que foram inscritos. Não podem, também, ser apreendidos somente pela ótica das relações políticas e de poder institucionais. Tomando-as como referência, pode-se, por exemplo, considerar que a Independência do Brasil não teve repercussão popular, já que não houve manifestações populares que resultassem diretamente na Independência. No entanto, o atual Estado do Pará, desde antes de 1822 até 1840, foi palco de fortes conflitos e sangrentas lutas entre grupos, sejam contrários, sejam a favor

---

<sup>1</sup> A relevância desses movimentos para a compreensão da sociedade civil e da cidadania brasileira foi ressaltada por Maria da Glória Gohn (1995) em *Histórias e Lutas Sociais: A Construção da Cidadania dos Brasileiros*. No mapeamento que faz dos movimentos sociais, só nas últimas décadas do período colonial e até a Monarquia, a autora registra, excluídas as quilombolas e indígenas, 72 lutas que se enquadrariam na categoria de movimentos populares tradicionais.

<sup>2</sup> Esta abordagem vai na direção oposta a de Hosbawm (1970) que propõe a divisão dos movimentos sociais em etapas “primitivas” e/ou “arcaicas” e modernas, e que considera os atores das etapas primitivas como “pessoas pré-políticas” (p.13).

da Monarquia. O paralelismo entre os movimentos populares e os processos institucionais e que reconhece nestes a linha hegemônica dos acontecimentos pode: conduzir à objetivação dos movimentos populares como meras repostas a estímulos das instâncias institucionais; negar-lhes a autonomia própria de sua dinâmica social. Os *movimentos populares tradicionais* não podem ser vistos somente numa correlação de agregação com o poder institucional. Da mesma forma como se aborda hoje os novos movimentos sociais, devem ser vistos em si mesmos, em recortes sincrônicos, mas que extrapolem o período histórico em que ocorreram para que as suas peculiaridades se articulem ao vasto compêndio temático dos movimentos sociais.

Melucci (2001), ao falar dos movimentos sociais alerta que:

“A nossa dificuldade está, portanto, no ter que colocar no interior de categorias, hoje obsoletas, fenômenos que não podem ser interpretados por meio delas” (p. 10).

Deslocando um pouco essa assertividade, pode-se considerar que o que resta a fazer para a integração dos *movimentos populares tradicionais* no campo discursivo partilhado pelos movimentos sociais contemporâneos é buscar categorias mais dinâmicas que podem, por um lado, identificar no passado relações de poder bloqueadoras de liberdades, mas que, mesmo assim, não se tornaram obsoletas, pois ainda são apropriadas pelas relações sociais do presente; por outro lado, identificar em estruturas, ainda submersas, experiências libertárias que devem ser resgatadas.

Para essa abordagem, o auxílio poderá vir mais uma vez de Foucault através de algumas de suas considerações sobre as relações que estabelece entre liberdade e poder, sem, no entanto, nos deixar levar exclusivamente pela idéia de poder relacional, pois nos casos estudados este tipo de poder está acoplado às relações centralizadas de poder.

É na *Microfísica do Poder* (1982: 243-276) que o autor relaciona estilos arquitetônicos, espaços fechados e organizações sociais “sem saída para fora,” (hospitais, prisões, hospícios) com a proposta de poder relacional. A essa trama entre espaços fechados e disciplinares dá o nome de “dispositivo de poder”. Mas onde a noção de poder mais se adequa aos casos estudados é no texto *The subject and power* (Foucault [1982] *apud* Maia, 1995: 91).

“O poder é exercido somente sobre sujeitos livres e apenas enquanto são livres. Por isto, nós nos referimos a sujeitos individuais ou coletivos que são encarados sob um leque de possibilidades no qual inúmeros modos de agir, inúmeras reações e comportamentos podem ser obtidos. Onde os fatores determinantes saturam o todo não há relações de poder; escravidão não é relação de poder pois o homem está acorrentado (Neste caso fala-se numa relação). Conseqüentemente, não há confrontação face a face entre poder e liberdade, que são mutuamente excludentes (a liberdade desapareceria sempre que o poder fosse exercido), mas uma interação muito complicada. Nessa relação, a liberdade pode aparecer como condição para o exercido de poder (simultaneamente sua pré-condição, já que a liberdade precisa existir para o ‘poder’ ser exercido e, também, seu apoio uma vez que sem a possibilidade de resistência, o poder seria equivalente à determinação física)”. (Foucault: 1982: 221, *apud* Maia 1995: 90).

A Cabanagem, o caso a ser discutido aqui, é ilustrativo de experiências históricas de conquista da liberdade para disputas de poder. Diferentes segmentos da população fortemente dominados e reprimidos, ao longo do enfrentamento de elites políticas e econômicas, conquistam liberdades expressas em idiossincrasias culturais e

históricas. Essas conquistas, mantidas temporariamente ou de forma permanente, ainda hoje refletem na construção do espírito Amazônico.<sup>3</sup>

\*\*\*

Treze anos após a Independência do Brasil, entre 1835-1840, eclode a revolta da Cabanagem na Província do Grão-Pará, quando esta ainda era formada pelos atuais estados do Pará, Amazonas e Maranhão.<sup>4</sup> A província do Grão-Pará foi administrada diretamente por Portugal, fato que sempre alimentou os interesses políticos mais divergentes: os que a desejavam separada do Brasil, outros que a queriam independente e aqueles que se aliaram à vitoriosa, mas longa luta para mantê-la integrada à Monarquia brasileira. Significativa dessa acirrada disputa política é o fato de que, até janeiro de 1823, o Norte ignorou a Independência. Segundo Chiavenato (1984),

“oito meses depois do grito do Ipiranga, no Grão-Pará condenava-se à morte brasileiros que lutaram para libertar o Brasil de Portugal” (p. 22).

Ilustrativo também é o fato de ter havido dois atos de proclamação da Independência: 28 de maio de 1823, dia da Adesão Revolucionária à Independência e dia 15 de Agosto de 1823, o dia compulsório da Independência, quando foi oficialmente proclamada a Adesão do Pará ao Brasil (Cf. Di Paolo 1990:105-106).

A elite portuguesa recalcitrante à Independência tinha o controle total da economia: produção, comércio, navegação, e dos cargos administrativos e políticos. O movimento da Cabanagem tem início quando a elite nacional se organiza a fim de deslocar a elite portuguesa das principais posições de poder econômico e político. Descontentamentos vindos de diferentes segmentos mobilizam uma massa bastante diversificada: grupos étnicos diferenciados (indígenas e negros) e integrantes de vários extratos da estrutura social e política, portadores portanto de diferentes ideologias e visões cosmogônicas. O rico e variado ideário que Di Paolo (1990) chamou, ora de “hegemonia cultural cabana,” (p.326), ora “cultura política dos cabanos” (p.327) reivindicava autonomia política para os nacionais e direitos de cidadão no lugar da relação de submissão que os monarquistas portugueses ainda impunham e a libertação dos escravos, idéia promovida por alguns líderes cabanos.

A definição que Gramsci formula de hegemonia de “estado prático”, a partir da qual, segundo o autor, os movimentos se organizam como direção política organizada, exprime bem a diáspora de idéias cabanas.

“Essa direção não era ‘abstrata’, ela não consistia em repetir mecanicamente fórmulas científicas ou teóricas, ela não confundia a política da ação real com a pesquisa particular do teórico; ela se aplicava a homens reais, que haviam sido formados em condições determinadas, com sentimentos, modos de ver, fragmentos de concepção de mundo determinados, que resultavam de combinações ‘espontâneas’ de um certo meio de produção material com a ‘fortuita’ aglomeração de elementos sociais díspares. Esse elemento de ‘espontaneidade’ não foi negligenciado menos ainda desprezado: ele foi educado.” (Gramsci [1930] *apud* Buci-Glucksmann, 1980:201).

Na Cabanagem, essa hegemonia em “estado prático” evolui em duas direções: para um “*projeto político cabano*” (Di Paolo 1990: 369), “um confronto cultural e um

---

<sup>3</sup> Para uma revisão da historiografia sobre a Cabanagem, ver Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro, *Visões da Cabanagem*, 2001, Editora Valer, Manaus.

<sup>4</sup> O Estado do Grão-Pará e do Maranhão (com centro de decisão em Belém) é criado em 31 de Junho de 1751.

confronto armado entre as forças políticas da Amazônia” (p.377) e que representou um projeto político para a nação proposto pelas lideranças políticas nacionais; o projeto dos “homens das cabanas”, (expressão usada por Di Paolo), os quais compunham o principal contingente de combatentes: pequenos artesãos, caboclos, tapuios, negros escravos e índios que se integram à Cabanagem como estratégia de conquista da liberdade. Interessa aqui acompanhar mais de perto as contribuições deste segmento à construção da cidadania de grupos etnicamente diferenciados.

Os “homens das cabanas” aderem à rebelião, mas agregando-lhe anseios próprios, como o de liberdade, e objetivos específicos, como o de reorganizar modos tradicionais de vida, ambos estranhos às causas que serviram ao seu chamamento. Privados de formas de liberdade, imanentes aos seus modos culturais de ser, o ingresso na Cabanagem tornou-se para muitos a condição para a sua reconquista: como os índios que aderem ao movimento para se livrarem da integração compulsória, ou os negros que abandonam as batalhas para se organizarem em mocambos ou se integrarem àqueles já existentes na região. Às vezes estes eram descobertos, destruídos e sua população retornava à condição de escravos nas propriedades; quando não descobertos, a liberdade podia ser duradoura e nestes casos estavam incluídos os índios, já que também se refugiavam nos mocambos. Assim, para os “homens da cabana”, a Cabanagem foi um reduto de liberdade e por conseguinte de posições de poder.

Rosa Acevedo e Edna Castro, no elucidativo trabalho *Negros do Trombetas, Guardiães de Matas e Rios* (1998), mostram como os quilombos, protegidos pela “cortina de floresta” (p. 78), foram endereço certo para muitos que viram na Cabanagem um caminho para a liberdade. Confirmam a existência de quilombos no Baixo Amazonas em fins do século XVIII e acrescentam:

“A organização social alternativa do quilombo, reunindo índios, escravos, foros, nasce com uma visibilidade negativa por representar limites e afrontas à sociedade escravista. O quilombo foi positivamente o limite do regime de propriedade e de produção escravista, como também, do domínio social e político articulado a essa formação” (p. 67).

Segundo Pinheiro (1999), os negros são introduzidos no Grão-Pará em meados do século XVIII. Sobre o modo de adesão à Cabanagem, Pinheiro também faz considerações que atestam a autonomia da decisão na busca da liberdade. Questiona a interpretação historiográfica que tende a considerar a rebeldia negra apenas como resposta à propaganda liberal contrária a escravidão e afirma a autonomia da rebeldia negra “consciente e direcionada” :

O que se precisa abandonar é a idéia que ainda perpassa todo o discurso historiográfico, insistindo em tomar o propagandismo liberal como detonador de uma demanda - por exemplo, a liberdade para os negros - que até então não existia. A consequência imediata dessa abordagem é retirar o papel ativo que as populações negras e escravas do Grão-Pará efetivamente exerceram e, assim, transformá-las em meras coadjuvantes de um processo maior de tensões que as transcende” (p.153).

Acentua a anterioridade dessa experiência ao lembrar que “já traziam consigo da África uma noção própria de liberdade...” (p.154). Estendendo essa idéia do autor, de concepção própria de liberdade, pode-se acrescentar que, se as promessas de libertação feitas por alguns líderes pudessem ser cumpridas após uma possível vitória dos cabanos, não haveria nenhuma equivalência entre essa liberdade de ex-escravos e as condições de liberdade já postas em prática nos mocambos. Estes, territorializados segundo práticas consuetudinárias, se tornam espaços de poder para cultivarem os produtos necessários à



subsistência e estruturarem a vida social conforme os seus padrões culturais. Dali saíam em segredo com seus barcos para comercializar produtos agrícolas com os lojistas portugueses igualmente interessados em manter o segredo e não entregá-los de volta aos proprietários (Pinheiro 1999: 157). Nessa rede de comércio com os lojistas, os mocambeiros construíam, ainda que clandestinamente, o direito a poucos reservado de praticar o escambo, primeiro passo para uma possível integração no mercado formal.

Quanto aos índios, a partir dos primeiros contatos, ficaria registrada na historiografia a forte resistência com que Mura e Munduruku receberam os colonizadores portugueses. Segundo Francisco Jorge dos Santos (1995),

“desde o início da década de 1770, tem-se notícias das atividades guerreiras dos índios Munduruku. Dessa época, até meados de década de 1790, essa nação indígena inquietou não só os colonizadores europeus, mas também seus vizinhos indígenas Parintintin, Maué, Arara, Mura e outros durante os seus movimentos expansionistas” (p.15).

Do alto do rio Tapajós penetraram e dominaram vasta região do Grão- Pará e Rio Negro. Dos Mura,

“Sabe-se que eles, os quais faziam das canoas suas casas, que como ‘índios de corso’ abrangeram uma grande área da ação que se estendia da fronteira do Peru até o Trombetas, que se destacaram nas tentativas de rechaçar a invasão dos civilizados em seus territórios, sendo aguerridos, destemidos e usando táticas especiais de ataque, que, enfim, com suas incursões e ‘correrias’ atemorizaram a Amazônia do século XVIII...” ( Engrácia de Oliveira, 1986:1).

Mas as semelhanças entre ambos terminam nessa parceria de rebeldia inicial contra os colonizadores. Os Munduruku formalizam um tratado de paz em 1790 e tornam-se para sempre aliados dos portugueses nos enfrentamentos aos outros grupos e, por conseguinte, aos cabanos. Os Mura, considerados “incivilizáveis”, foram atacados por sucessivas e sangrentas “expedições punitivas,” sofreram muitas perdas por epidemias, sarampo e bexiga, e contra eles foi pedida uma Devassa, solicitação de “guerra justa” entre 1737-1738, mas que não foi concedida, o que não impediu que sofressem três expedições punitivas. Sem condições de enfrentarem a forte pressão, procuraram paz em 1786, mas não suspendem totalmente as investidas contra os portugueses ( Engrácia de Oliveira, 1986).

Em 1835, voltam à luta ao se aliarem aos cabanos. Muras e tapuios fazem da Cabanagem um espaço de reconstrução da liberdade perdida e de apropriação de poder. No caso dos Mura, o desejo por liberdade custou muitas vidas e sofrimentos. Segundo Moreira Neto (1988), o ponto culminante dos conflitos entre os Mura e a sociedade regional foi a sua participação na Cabanagem, ao lado dos rebeldes (Cf.110). Diz ainda que:

“Provavelmente nenhum dos grandes grupos indígenas da Amazônia pagou preço maior que os Mura ao esforço contínuo de dizimá-los e de expulsá-los de suas praias e lagos tradicionais” (p.110).

A partir de 1863, os Mura deixam de ser citados nos relatórios oficiais o que significa o não envolvimento em conflitos. É o que atesta o autor:

“a subtribo Mura, os Mura-pirahã, que eram considerados, no século XIX, como os mais arredios e agressivos membros do grupo e que permanecem, ainda hoje, monolíngües e em estado de isolamento” (p.113).

O modo como descreve os Mura, no entanto, parece indicar uma resistência que não se extinguiu, mas que apenas se expressa em linguagem diferente que cultiva obstáculos à comunicação com os brancos.

Com os *tapuios* não foi diferente. Segundo Moreira Neto (1988),

“O tapuio pode ser definido como membro de um grupo indígena que perdeu socialmente o domínio instrumental e normativo de sua cultura aborígene, substituindo-a por elementos de uma ou várias outras tradições culturais, que se misturam aos traços residuais da língua e da cultura originais” (p. 79 ).

Esse foi o grupo de participação majoritária na guerra da Cabanagem (Cf. Moreira Neto, 1988: 61).

Das análises feitas pelo autor sobre os *tapuios*, pode-se afirmar que, guiava a sua resistência o desejo de viver a liberdade enquanto valor que a diferenciava da liberdade do branco. Das notas de viagem do italiano Gaetano Osculati dizendo que “*tapuio* só trabalha para patrão forçado” ( *apud* Moreira Neto 1988:100), entende-se não que se indispussem a qualquer trabalho, mas ao regime de trabalho imposto pelo branco. Em sendo possível falar em cidadania, a tapuia não passaria pelo direito ao emprego, mas pelo direito de não ter e não ser patrão.

A resistência ao modo de vida europeu e colonizador foi o principal motivo de sua adesão à Cabanagem. Essa resistência e busca da liberdade, compartilhada entre Muras, *tapuios* e escravos negros, não se manifesta somente contra os legalistas que se opunham à Cabanagem, mas internamente como expressão mais intensa da generalização de conflitos étnicos no movimento da Cabanagem. Assim é que, Eduardo Nogueira Angelim, o último presidente cabano e que era branco, reprimiu fortemente as tentativas e anseios de liberdade de cabanos. (Cf. Pinheiro 1999: 162). Estes podiam aceitar as condições de liberdade que os Munduruku aceitaram, uma liberdade condicionada aos interesses da elite, mas a liberdade que *tapuios* e Muras buscavam eram anteriores ao liberalismo posto em prática pela sociedade da época, o que só se entende pela relativização da idéia de liberdade.

Pode-se concluir que os *movimentos populares tradicionais* sempre se constituíram em enfrentamentos constantes à escassez de “direitos” nas sociedades Colonial, Monárquica e Republicana. No entanto, orientando-se pela historiografia da sociedade civil, seu surgimento no Brasil é bastante recente: para Avritzer (1994: 282), dá-se “no final dos anos 70” e para Murilo de Carvalho, (2001: 7 ), o momento de uma cidadania efetiva é em 1985. O primeiro, inspirado nas considerações weberianas sobre a modernidade ocidental, considera a emergência da sociedade civil a partir do arrefecimento ou extinção de formas tradicionais de relações, articulando-a ao domínio das estruturas de coordenação impessoais , ou seja, o conceito de sociedade civil aponta para formas modernas de solidariedade (Cf. Avritzer 1994: 274-282). Murilo de Carvalho, no elucidativo paralelo que estabelece entre desenvolvimento das instituições nacionais e movimentos populares, considera o fim da ditadura, em 1985, como o momento da reconstrução da democracia brasileira, e a constituição de 1988 como a Constituição Cidadã.

Mas o modo como os *movimentos populares tradicionais* enfrentaram a dominação e a coerção de regimes políticos ao longo da nossa história, pode ser traduzido como textos prematuros da nova cidadania e de direitos político e civil. As revoltas populares desses grupos tão heterogêneos não se orientavam explicitamente pela conquista de direitos liberais e individuais atualizados pelos Estados modernos. São revoltas populares de intervenção na ordem social, práticas reprimidas de participação social e política do povo no processo histórico, que podem ser consideradas

reivindicações prematuras de espaços para ações sociais e expressões políticas. Pode-se falar de uma “sociedade civil subterrânea”, de uma arqueologia que inscreve liberdades anteriores as do direito ocidental, e, portanto, não fazer *tábula rasa* de sentimentos e práticas libertárias imputando-as somente à liberdade liberal e ocidental. Antes que a cidadania e a sociedade civil se estabelecessem entre nós, formas subterrâneas de direito político já estavam em ebulição contra estruturas de poder e de domínio.

## Bibliografia

- ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. 1998. *Negros do Trombetas, Guardiões de Matas e Rios*. Belém, Editora Cejup.
- AVRITZER, Leonardo. 1994. *Sociedade Civil e Democratização*. Leonardo Avritzer (org.). Belo Horizonte, Editora Del Rey.
- BOBBIO, Norberto. 1992 *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro, Ed. Campus.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. 1980. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
- CARDIM, H. 2000. "Apresentação". In. *O Liberalismo Político*. John Rawls. São Paulo, Ed. Ática.
- CHIAVENATO, Julio José. 1984. *Cabanagem: o povo no poder*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- COHEN, Jean L. & ARATO, Andrew. 1997. *Civil Society and Political Theory*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London.
- DAGNINO, Evelina. 2000. *Cultura, Cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas da esquerda latino-americana*. In. *Cultura e Política nos movimentos sociais Latino-Americanos*. Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs). Belo Horizonte, Editora UFMG.
- DI PAOLO, Pasquale. 1990. *Cabanagem: a revolução popular da Amazônia*. Belém, Editora Cejup.
- ENGRÁCIA DE OLIVEIRA, Adélia. 1986. "Introdução". In. *Autos da devassa Contra os Índios Mura do Rio Madeira e nações do Rio Tocantins (1738-1739): fac-símiles e transcrições paleográficas*. Manaus, Universidade do Amazonas.
- EPSTEIN, Barbara. 1995. "Political Correctness" and Collective Powerlessness". In. *Cultural Politics and Social Movements*. Marcy Darnovsky, Barbara Epstein e Richard Flacks (orgs.). Temple University Press, Philadelphia.
- FOUCAULT, Michel. 1982. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- GEERTZ, Clifford. 2001. "Os usos da diversidade". In *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- GOHN, Maria da Glória. 1995. *História dos Movimentos e Lutas Sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo, Edições Loyola.
- GOHN, Maria da Glória. 1997. *Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo, Edições Loyola.
- HOBBSBAWM, Eric J. (1970) *Rebeldes Primitivos*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- KYMLICKA, Will. 1996. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Buenos Aires e México, Editora Paidós.
- MAIA, Antônio C. 1995. *Michel Foucault e a teoria do poder*. In. *Tempo Social; Ver. Sociol. USP, São Paulo, 7(1-2):21-29*.
- MELUCCI, Alberto. 2001. *A Invenção do Presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, Editora Vozes.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 1998. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Editora Vozes.
- PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. 1999. *De mocambeiro a cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX*. In. *Terra das Águas/ Núcleo de Estudos Amazônicos do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília*. Brasília, Ed. Paralelo 15.
- PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. 2001. *Visões da Cabanagem*. Manaus, Editora Valer.
- SKINNER, Quentin. (1999). *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo, Ed. Unesp.

- TERNES, José. 1995. *Michel Foucault e o nascimento da modernidade*. In. *Tempo Social*; Ver. Sociol. USP, São Paulo, 7(1-2):21-29.
- RAWLS, John. 2000. *O liberalismo Político*. São Paulo, Editora Ática.
- SANTOS, Francisco Jorge dos. 1995. "Introdução" In. *Dossiê Munduruku: uma contribuição para a história indígena da Amazônia colonial*. Boletim Informativo do Museu Amazônico. Manaus, Fundação Universidade do Amazonas.
- STURGEON, Noël. 1995. *Theorizing Movements: Direct action and Direct Theory*. In. *Cultural Politics and Social Movements*. Marcy Darnovsky, Barbara Epstein e Richard Flacks (orgs.). Temple University Press, Philadelphia.

SÉRIE ANTROPOLOGIA  
**Últimos títulos publicados**

301. RAMOS, Alcida Rita. Pulp Fictions of Indigenism. 2001.
302. RAMOS, Alcida Rita. Old Ethics Die Hard. The Yanomami and Scientific Writing. 2001.
303. RAMOS, Alcida Rita. The Predicament of Brazil's Pluralism. 2001.
304. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Direitos Republicanos, Identidades Coletivas e Esfera Pública no Brasil e no Quebec. 2001.
305. PEIRANO, Mariza G.S. Rituais como Estratégia Analítica e Abordagem Etnográfica. (Rituals as Analytical Strategy and Ethnographic Approach). 2001.
306. TEIXEIRA, Carla Costa. "Muitas vezes não há esta relação, é preciso enfatizar": o político, o cidadão e o eleitor. 2001.
307. TEIXEIRA, Carla Costa. Os Usos da Indisciplina: decoro e estratégias parlamentares. 2001.
308. IZQUIERDO, Santiago Villaveces. Por que Erradicamos? Entre Bastiones de Poder, Cultura y Narcotráfico. 2001.
309. ARVELO-JIMENEZ, Nelly. Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. 2001.
310. DIAS, Eurípedes da Cunha. Arqueologia dos Movimentos Sociais. 2001.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia  
Instituto de Ciências Sociais  
Universidade de Brasília  
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368  
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006