

Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO

“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro

Brasília, DF

2006

GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO

“PROJETO É COMO BRANCO TRABALHA; AS LIDERANÇAS QUE SE VIREM PARA APRENDER E
NOS ENSINAR”: EXPERIÊNCIAS DOS POVOS INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, sob a orientação do Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho.

Banca Examinadora: Henyo Trindade Barretto Filho (Orientador)

Roberto Cardoso de Oliveira

Stephen Baines

Brasília, DF
2006

Dedico este trabalho
ao meu saudoso pai Tidé, que do coração das florestas e
dos rios, continua sendo companheiro, o mestre o guia espiritual de sempre.

E à Rosenilda,
esposa, companheira e conselheira das
horas difíceis, pelo apoio, compreensão, incentivo e carinho.

RESUMO

Este trabalho é resultado de dois anos de inserção no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, no nível de Mestrado. É uma tentativa de organizar as principais idéias e práticas vividas dentro e fora da academia, consciente dos limites que um trabalho escrito deste gênero impõe, por sua finitude, à riqueza experimentada. Analiso as experiências das lideranças indígenas do alto rio Negro e, em particular, das lideranças baniwas, com projetos de etnodesenvolvimento denominados por eles de projetos de alternativas econômicas, que articulam diferentes campos de forças institucionais e atores sociais como índios, antropólogos, missionários, indigenistas, agências do governo brasileiro, organizações não-governamentais e agências multilaterais. Constatado que os projetos, malgrado estarem orientados pelas noções reformistas de desenvolvimento – desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento -, estão longe de ser, aos olhos dos povos indígenas, o tipo desejado de intervenção, do ponto de vista conceitual e metodológico. Não obstante, eles representam possibilidades e oportunidades reais de recuperação de auto-estima e visibilidade étnicas diante do mundo globalizado. Concluo que os projetos são uma forma de sair do confinamento cultural, econômico e político a que foram submetidos por séculos de devastadora dominação colonial, ao tempo em que representam também um processo de apropriação ativa e reativa dos instrumentos de poder do mundo globalizado em favor de seus direitos, desejos e projetos étnicos.

Palavras-chave: povos indígenas, índios baniwa, alto rio Negro, Amazônia, etnodesenvolvimento e projetos de desenvolvimento.

ABSTRACT

This dissertation is the outcome of two years of association with the Graduate Program in Social Anthropology of the University of Brasília, at its Master's course. It is a tentative organization of the main ideas, and practices lived within and outside academia, conscious of the limits this genre of written finite work impose on a rich experience. I examine the experiences of the upper Negro River indigenous leaders, mainly of the Baniwa people, with ethnodevelopment projects, referred to by them as economic alternatives projects. These initiatives link diverse institutional power fields, and social actors, like indians, anthropologists, missionaries, *indigenistas*, government agencies and officials, non-governmental organizations, and multilateral institutions. I show that, though being guided by revised notions of development, like sustainable development, and ethnodevelopment, these projects are far from representing the desired kind of intervention, from the perspective of the affected indigenous peoples. In spite of this, these projects represent actual possibilities, and opportunities to regain self-esteem, and ethnic visibility in a globalized world. I end up asserting that ethnodevelopment projects are a way of breaking away from the cultural, political, and economic confinement resultant from centuries of devastating cultural domination, alongside representing a process of active and reactive appropriation of the means of power of the globalized world in support of the ethnic rights, desires, and projects of the upper Negro River indigenous peoples.

Keywords: indigenous peoples, Baniwa indians, upper Negro River, Brazilian Amazon, ethnodevelopment, and development projects.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Henyo, mais do que um orientador, foi um amigo, companheiro e conselheiro.

Obrigado pela paciência, dedicação e compreensão.

Aos professores Roberto Cardoso de Oliveira e Stephen Baines, por terem aceito ao convite de comporem a Banca Examinadora que muito me orgulham.

A Bolsa Ford pela oportunidade impar deste sonho.

À minha mãe, pelo carinho de sempre e pelo símbolo de “grande coração” que é

Aos meus filhos Jean, Genaro, Gilney, Geana, Dayane, Adriane e Rayana pelo carinho.

À toda grande e querida família da qual tenho orgulho de fazer parte, em especial às minhas irmãs Dulcilene e Lindina que foram os patrocinadores dos meus estudos iniciais.

Ao profs. João Pacheco Pacheco e Luiza Garnelo, pelo incentivo e apoio que tenho recebido desde o início do projeto de Mestrado.

Aos parentes e amigos da FOIRN e da COIAB, pelo apoio recebido desde o projeto da bolsa e durante os trabalhos de campo, sempre prontos para me acolher e atender.

Aos companheiros e amigos do PDPI pelo apoio e incentivo recebido.

Aos companheiros e amigos do ISA pelo apoio recebido, principalmente quanto ao acesso à biblioteca da sede em São Paulo.

Aos companheiros de luta e amigos do Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas que em Brasília foram uma motivação a mais para o Mestrado.

Aos parentes Camico, Bonifácio, André e D. Barreto pelo apoio e ombro amigo.

Enfim, a todos os meus colegas e professores do curso de Mestrado, em especial ao prof. Gabriel Alvarez pelo incentivo e apoio nos momentos mais difíceis.

A todos kuekatu reté turussú.

INTRODUÇÃO.....	1
BREVE ESBOÇO DA TRAJETÓRIA DE VIDA PESSOAL	4
PORQUE ANTROPOLOGIA E DESENVOLVIMENTO?	6
O OBJETO DA PESQUISA	9
ESPAÇO ETNOGRÁFICO	13
ORGANIZAÇÃO DA PESQUISA	14
A EXPERIÊNCIA ACADÊMICA E ETNOGRÁFICA.....	17
A IMPORTÂNCIA DA BOLSA FORD	19
CAPÍTULO 1. CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS: ANTROPOLOGIA, DESENVOLVIMENTO E POVOS INDÍGENAS	25
ESTRUTURA DO TRABALHO	21
1.1. CONSIDERAÇÕES GERAIS	25
1.2. ANTROPOLOGIA, INDIGENISMO E DESENVOLVIMENTO	32
1.3. CIVILIZAÇÃO E PROGRESSO COMO PRECURSORES DO DESENVOLVIMENTO.....	35
1.4. A GÊNESE DA IDEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO	40
1.5. DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL	46
1.6. ETNODESENVOLVIMENTO	51
CAPÍTULO 2: PROCESSO HISTÓRICO E CONTEXTO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO	59
2.1. MATERIAL ETNOGRÁFICO CONSULTADO	62
2.2. BREVE CONTEXTO HISTÓRICO	68
2.2.1 <i>Contexto geral</i>	68
2.2.2 <i>As grandes tradições baniwa</i>	74
2.2.3 <i>Agonia das grandes tradições</i>	79
2.2.4 <i>O movimento indígena e a luta pela reafirmação da identidade étnica</i>	84
CAPÍTULO 3: PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO: LIMITES E POSSIBILIDADES.....	95
3.1. PROJETOS CIVILIZATÓRIOS DE INTEGRAÇÃO: IMPOSIÇÃO DE UM NOVO ORDENAMENTO SOCIAL E PRODUTIVO	96
3.2. MOVIMENTO ETNOPOLÍTICO E OS PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO: RECUPERANDO AUTO ESTIMA E VISIBILIDADE ÉTNICA	110
3.3. BREVE ESBOÇO DOS PROJETOS	115
3.3.1 <i>PROJETO DE EDUCAÇÃO: ESCOLAS PILOTO</i>	115
3.3.2 <i>ALTERNATIVAS ECONÔMICAS SUSTENTÁVEIS</i>	116
3.4 LIMITES E OPORTUNIDADES DOS PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO OU DE ETNODESENVOLVIMENTO	124
ALGUMAS CONCLUSÕES PRELIMINARES	138

INTRODUÇÃO

Tendo acompanhado as grandes transformações sócio-culturais, políticas e econômicas que ocorreram nas últimas décadas na vida dos povos indígenas do alto rio Negro, meu interesse pela academia sempre teve como objetivo buscar compreender as razões que fundamentam toda a mobilização do Estado brasileiro na chamada ocupação territorial e desenvolvimento econômico e social daquela região, considerada como um espaço vazio em termos demográficos e econômicos. O empreendimento, portanto, não nasceu voltado para um fim acadêmico em si, mas de uma demanda motivada por uma realidade concreta.

A idéia de desenvolvimento ganhou extraordinária importância no repertório discursivo dos 23 povos indígenas do alto rio Negro, atualmente organizados em torno de 68 associações formais articuladas pela Federação das Organizações indígenas do Rio Negro (FOIRN). Esse fenômeno coincide com o surgimento e a consolidação do movimento indígena etnopolítico regional, expresso por meio da multiplicação de associações indígenas formais, o que sugere uma co-relação entre os fenômenos. O fato é que a noção de desenvolvimento tem sido valorizada o suficiente para torná-la uma nova promessa de ideal de vida, em vias de substituir a velha promessa civilizatória dos missionários, ainda vigente no imaginário coletivo dos povos indígenas da região. A noção de desenvolvimento aparece como uma etapa superior da civilização, ou seja, uma continuidade do processo evolutivo civilizatório proporcionado pelos missionários e por outros agentes de colonização recente.

Na última reunião do Conselho Diretor da FOIRN, realizada entre os dias 08 e 12 de novembro de 2005, em São Gabriel da Cachoeira/Am, uma liderança tucana defendeu a necessidade dos índios assumirem a gestão definitiva de todas as escolas indígenas da região, principalmente as de ensino médio, que ainda estão sob o domínio dos missionários desde o início do século passado: “eles já nos civilizaram, agora eles têm que deixar que nós mesmos possamos decidir sobre nosso desenvolvimento. Eles já fizeram a parte deles. Já nos ensinaram como trabalhar as coisas dos brancos. Agora nós já podemos assumir nossos destinos e a escola é um meio para isso” (L.G.L, Alto Tiquié, 53 anos, maloca da FOIRN, 10/12/2005).

O movimento etnopolítico, nos termos em que é definido por Bartolomé¹, é considerado pelos próprios índios como resultado positivo dos investimentos educativos dos missionários salesianos dos últimos anos. Deste modo, não há uma negação aos seus projetos civilizatórios, uma vez que a conquista dos projetos de desenvolvimento, hoje em franca expansão, seria um dos resultados positivos e importantes desse processo - principalmente, por que os missionários são considerados aliados e protetores históricos contra aqueles que foram os seus piores algozes: os colonizadores escravagistas e devastadores dos primeiros séculos de colonização, como veremos ao longo do trabalho. A idéia predominante entre os índios do alto rio Negro é que uma vez civilizados, restaria buscar um patamar de vida próximo ao dos brancos, por meio dos processos de desenvolvimento. As críticas dos índios aos métodos impositivos utilizados pelos projetos seriam superadas ou revertidas com o protagonismo indígena, reivindicado pelos índios - como fica explícito, no depoimento acima citado - sendo para isso imprescindível a formação escolar e técnica.

Com o surgimento do movimento indígena organizado por meio de associações e a conseqüente constituição de uma ampla rede de parcerias e assessorias compostas principalmente por organizações não governamentais, o processo civilizatório e desenvolvimentista foi ganhando novas conformações orientadas pelos diversos predicados da teoria do desenvolvimento, como os de desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento (Barretto Filho, 1996b), ou nas palavras dos índios: alternativas econômicas. Devo salientar que na compreensão dos índios do rio Negro, de um modo geral, prevalece a noção de “alternativa” econômica não como alternativa à noção de desenvolvimento clássica, mas à economia indígena, entendida aqui como as diversas formas vigentes de organização da produção, do consumo e da distribuição de bens, praticadas pelos povos indígenas. Ou seja, as alternativas econômicas referem-se às modalidades de intervenção necessárias para cobrir campos e escalas que as economias indígenas atuais não alcançam.

O empreendimento etnopolítico dos povos indígenas do alto rio Negro possibilitou a criação de condições para a implantação de aproximadamente meia centena de pequenas iniciativas locais denominadas de projetos. Essas iniciativas atendem a objetivos temáticos

¹ Miguel Bartolomé define movimento etnopolítico como as afirmações protagônicas da etnicidade, estruturadas em forma de organizações não tradicionais e orientadas para a defesa dos interesses dos grupos étnicos (1996: 4).

diversos, dentre os quais se destacam os de alternativas econômicas - que, em tese, são orientados pelos princípios e métodos dos chamados desenvolvimentos alternativos.

Tendo acompanhado e vivido experiências concretas no novo campo do indigenismo, que Verdum (2006), em recente tese de doutoramento defendida no CEPPAC/UNB, denominou de neoindigenismo, percebi alguns aspectos contraditórios nos discursos e nas práticas que permeiam esse campo interétnico, para usar a expressão de Cardoso de Oliveira (1976), envolvendo índios e não índios, particularmente as lideranças de organizações indígenas e antropólogos. Tais contradições de natureza conceitual e metodológica presentes na implementação dos denominados projetos de desenvolvimento chamaram minha atenção, impondo-me o desafio de buscar maior compreensão dos fenômenos que as constituem. Uma dessas preocupações refere-se ao fato de que, se por um lado, há uma ressonância entre os discursos inovadores dos projetos orientados pelos princípios de sustentabilidade cultural e ambiental, por outro, há um descompasso conceitual e operativo nos processos de implementação das iniciativas, que impõe limites aos propósitos e estratégias definidos pelos projetos - como os de autonomia, autogestão e participação indígena.

Ao final dessa investigação e reflexão sobre as experiências dos povos indígenas do alto rio Negro com projetos, chego à conclusão de que, mesmo os projetos considerados inovadores, pautados pelas noções reformistas de desenvolvimento alternativo, desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento, estão longe de romper a histórica perspectiva integracionista e civilizatória dos povos indígenas do rio Negro. Proponho que, na análise, o primeiro passo é reconhecer essa realidade, para desconstruir discursos que, de forma sutil e muitas vezes inconsciente, escondem muitas faces dessa realidade, reduzindo as possibilidades dos povos indígenas na busca de estratégias mais adequadas e eficientes para garantir maior equilíbrio na correlação de forças.

Penso, concretamente, que ao invés de imaginar que os projetos de etnodesenvolvimento, ou de desenvolvimento sustentável, por si só podem contribuir para o fortalecimento dos processos próprios de autodesenvolvimento, se poderia antes instrumentalizar os povos indígenas para a compreensão dos seus próprios limites e, assim, abrir possibilidades de outras práticas e formas de pensamento. Tentarei demonstrar neste trabalho como os projetos de desenvolvimento sustentável em implementação no alto rio Negro, embora estejam afinados aos desejos e aspirações atuais dos povos indígenas e estejam efetivamente contribuindo no encaminhamento de soluções para vários problemas

que assolam aqueles povos, sofrem flagrantes limitações conceituais e metodológicas. Tais limitações estão presentes desde a concepção dos projetos, ou seja, os princípios básicos que os orientam, como os procedimentos burocráticos e técnicos pré-estabelecidos e a imposição de gestão e interlocução por meio das organizações formais, que enfrentam enormes dificuldades para gerir os projetos, por serem fortemente artificiais diante de outras modalidades de relações sociais historicamente consolidadas. Se não encaradas, estas limitações podem impor limites para o avanço dos propósitos bem intencionados, ou estimular outras perspectivas subjacentes, como a aceleração do processo de integração total dos índios.

Essa encruzilhada impõe, por um lado, uma realidade complexa e desestimulante em termos de perspectivas políticas aos povos indígenas, e por outro, uma oportunidade para por a Antropologia e seus instrumentos analíticos, políticos e ideológicos para além de seus espaços acadêmicos para encarar o que parece indesejável e ingrato, que é o questionamento das sociedades dominantes e dos onipotentes Estados-nacionais, que continuam sufocando povos inteiros, ainda não totalmente enquadrados nos seus sistemas de poder e de controle econômico, político e cultural. Não me refiro a uma negação do Estado enquanto espaço territorial ou institucional, mas a uma visão plural efetiva que permita a coexistência de outras racionalidades e modos de viver.

Breve esboço da trajetória de vida pessoal

Nasci em 1964 no yaquiranã rendá (Sítio Jaquirana), próximo à aldeia Carará-Poço, conhecida atualmente como Distrito de Assunção do Içana, sede do centro missionário salesiano no rio Içana. O rio Içana é conhecido como o rio dos baniwa, afluente da margem direita do rio Negro, no Município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas. Lá eu vivi a minha infância como um autêntico ciuci², junto com os meus pais, irmãos e tios. Foram os últimos anos das grandes tradições baniwa, uma vez que a partir da segunda metade da década de 1970, muitas delas, como o “cariamã”, o “ritual do adabí” e a festa do “dabucuri com yurupari”³ foram extintas por proibição expressa dos missionários (ver capítulo 2).

² Ciuci é um sib da fratria Waliperi Dakenai, gente das plêiades. Na hierarquia da fratria, os ciuci ocupam o topo da pirâmide.

³ O cariamã, o ritual do adabí e a festa do dabucuri são os principais rituais tradicionais do povo baniwa. O cariamã é um ritual de iniciação que geralmente dura duas semanas e segue modalidades diferentes para meninos e meninas. O ritual do adabí consiste em troca de surras nas costas entre afins (homens) como sinal de sociabilidade do grupo e para reparar eventuais desavenças. A festa do dabucuri consiste em

Aos 10 anos de idade iniciei minha trajetória extra-aldeia, quando, por recomendação dos missionários, aceito por meus pais e por mim, fui estudar durante nove anos no regime de internato com os missionários salesianos (1975-1985) nos diversos centros missionários da região aonde havia escolas com séries de ensino mais elevadas, distantes do rio Içana⁴. Foram dois anos na missão de São Gabriel da Cachoeira, três anos na Missão de Taracuá, no rio Uaupés, dois anos em Manaus e dois anos na missão de Barcelos. Depois, atuei durante uma década como dirigente da FOIRN (1987-1997) e em seguida, por dois anos (1986-1997), como dirigente da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB. No campo das políticas públicas, tive a oportunidade de atuar durante três anos como secretário municipal de educação e meio ambiente do município de São Gabriel da Cachoeira (1997-1999) e quatro anos como coordenador e gerente técnico do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas - PDPI/MMA (1999-2003). Essas distintas experiências me permitiram conhecer parte das diversas faces do indigenismo historicamente operante na região do alto rio Negro, impondo-me enormes desafios e responsabilidades junto ao meu povo e ao movimento indígena regional e nacional, que marcam minha identidade pessoal, profissional e acadêmica.

A minha trajetória é constitutiva da minha vida e identidade como baniwa, como liderança indígena e como aspirante a uma vida profissional e acadêmica. Costumo qualificar essa trajetória de “interessante”, expressão por meio da qual tento evitar qualquer qualificação ou desqualificação. Para meus pais, minha vida foi uma grande sorte, referindo-se à rara oportunidade que tive de estudar patrocinado pelos missionários salesianos e ter-me tornado uma pessoa reconhecida no mundo baniwa e no mundo indígena rio negrina. Esta avaliação dos meus pais revela a visão comum dos índios do rio Negro nos últimos anos, em relação à importância e valor que dão à formação escolar e ao mundo branco. Por sua vez, para outros e para mim mesmo, essa certeza do valor da trajetória como conquista não é garantida. Muitas vezes tenho a sensação de que a cada dia que avanço no domínio do mundo branco, vou me tornando menos baniwa, ou seja, mais distante do mundo e da vida baniwa. Não me refiro à distância espacial, mas sobretudo

comemorações pela abundância de alimentos que uma comunidade oferece a outra (troca) como sinal de prestígio e amizade.

⁴ Assunção do Içana, naquela época (1974), era a comunidade que tinha a escola mais avançada de todo o rio, mas só oferecia as três primeiras séries do ensino fundamental. Atualmente, a comunidade dispõe de escola com ensino médio completo e em todo rio Içana funcionam cinco escolas com ensino fundamental completo.

social, cultural e espiritual. Não que eu desconheça, ou que não pratique o modo de vida baniwa, mas pela ausência do convívio coletivo e permanente no mundo intra-baniwa. Quando estou entre eles, me sinto um pouco estranho, mesmo que eles não mostrem nenhum sinal ou vontade de me ver e me considerar como tal. Em grande medida, a angústia é explicada por muitos fatores. Por um lado, as ricas experiências vividas a partir das quais pude contribuir com a luta do meu povo, pelo que sou reconhecido; por outro lado, o custo do afastamento do convívio familiar e tribal, tido como “tempo perdido”, é alto e impossível de recuperar. As escolas internatos ficavam muito distantes de onde moravam meus pais e por isso, durante todo o tempo letivo, eu ficava sem comunicação nenhuma com eles. Para mim foi a fase mais crítica da minha vida, que me marcou profundamente. A sensação de perda de alguma coisa incomoda, às vezes constrange e é algo que está presente em muitas lideranças indígenas da minha geração com as quais trabalhei junto por muitos anos. A mesma preocupação surgiu quando da decisão de ingressar na pós-graduação. Se tornar um antropólogo seria se tornar ainda menos baniwa?

Porque Antropologia e desenvolvimento?

Desde que assumi a função da vice-presidência da diretoria fundadora da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em abril de 1987, dedico a minha vida à tentativa de compreender e defender o processo de luta pela sobrevivência física e cultural do meu povo baniwa e dos povos indígenas do alto rio Negro em geral. Esse compromisso permitiu-me continuar contribuindo para o fortalecimento dos modos de vida próprios daqueles povos e a apropriação de novos instrumentos para a melhoria de suas condições de vida pós-contato com a sociedade não-indígena.

A filiação acadêmica é uma maneira de apropriar-me de outros conhecimentos (científicos) que podem me ajudar no processo de estabelecer diálogos interculturais social e sociologicamente mais consistentes, entre os povos indígenas e a sociedade nacional. Entendo que o domínio dos instrumentos teóricos e metodológicos da Antropologia pode contribuir tanto para uma compreensão maior do processo histórico vivido pelo povo baniwa quanto para pensar novas abordagens teóricas e metodológicas no campo das Ciências Sociais, particularmente nos estudos das relações interétnicas, tão relevantes para o mundo contemporâneo e em particular para os povos indígenas - que a exemplo de outros segmentos sociais considerados e tratados como marginais, teimam em resistir às fronteiras dos processos de globalização econômica, ideológica e cultural.

A escolha da Antropologia se origina de três elementos significativos da minha vida. O primeiro refere-se aos horizontes de conhecimento que o curso de Filosofia na graduação me abriu para novas descobertas sobre o mundo branco com o qual me relacionava no dia-a-dia. Além disso, um acontecimento lamentável aconteceu com a minha turma de Filosofia que marcou minha curiosidade sobre a academia. A minha turma de graduação em Filosofia era a primeira do projeto pioneiro de interiorização da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) oferecida no município de São Gabriel da Cachoeira. O episódio a que me refiro envolveu uma professora de Filosofia que à época publicou em um jornal de Manaus um artigo sobre sua experiência de docência com alunos indígenas, no qual afirmou que o problema dos índios era a incapacidade de abstração, característica do pensamento ocidental. A afirmação deixou os alunos, na sua grande maioria indígena, furiosos e exigiram uma retratação da professora e da Universidade. Este incidente despertou-me a curiosidade de procurar compreender o que havia motivado tal afirmação, que de repente poderia ter alguma razão, uma vez que a academia parecia uma caixa preta aos olhos dos índios ou mesmo de muitos brancos desprivilegiados. A curiosidade deixou o desafio de procurar alguma resposta na própria academia.

O segundo elemento teve como referência as experiências vividas dentro do movimento indígena e nos espaços de políticas públicas, onde os antropólogos sempre ocupavam papel de destaque, ora como os mais sensíveis, os mais corretos e os mais confiáveis, para tratar das questões indígenas, ora como os chatos, os manipuladores e os que ameaçam os projetos destinados aos povos indígenas. No alto rio Negro, percebi que os povos indígenas tinham preferência pelos missionários e pelos antropólogos como potenciais aliados e defensores, mesmo que não soubessem o que é ser antropólogo, diferentemente do missionário.

O terceiro elemento tem a ver com uma necessidade pessoal surgida a partir das experiências específicas com projetos de desenvolvimento. As limitações sentidas nas diversas funções assumidas suscitaram a necessidade de maior instrumentalização técnica e capacidade analítica voltada para a compreensão dos complexos campos em que os projetos transitam e operam; e me estimularam a procurar oportunidades para dar continuidade a mais uma etapa do empreendimento acadêmico. Imaginei que a Antropologia poderia trazer-me o que estava desejando: ampliar minha capacidade de análise e compreensão sobre o contexto em que vivo na relação direta com o contexto maior do mundo global, ou seja, o campo em que os projetos inevitavelmente gravitam.

Foi assim que escolhi aprofundar o campo empírico e analítico dos projetos de desenvolvimento por meio da Antropologia.

A longa experiência de trabalho junto a inúmeros povos indígenas na Amazônia em diferentes espaços institucionais motivou meu interesse pelo tema, que considero de alta relevância na atualidade para os povos indígenas em geral, mas muito particularmente para os do alto rio Negro: alternativas econômicas. Com o avanço significativo nos processos de regularização de terras indígenas, os povos indígenas da região elegeram como prioridade de suas lutas e ações a questão da sustentabilidade econômica de seus territórios e comunidades. A noção de sustentabilidade econômica manuseada pelas lideranças indígenas é abrangente e complexa, uma vez que envolve desde as economias indígenas até o desenvolvimento econômico de escala. As economias indígenas a que me refiro são as práticas produtivas tradicionais baseadas na concepção cosmológica, integrada e holística dos povos indígenas. A priorização do desafio econômico está expressa em um programa mais ambicioso, em vias de formulação pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN): o Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável do Rio Negro (PRDIS-RN). O Programa objetiva articular, coordenar, qualificar, diversificar e ampliar escalas de atuação e de resultados das inúmeras iniciativas econômicas, políticas e sócio-culturais que, desde o final da década passada, estão em curso. Essas iniciativas estão sendo geridas pelas próprias comunidades com apoio técnico de assessorias externas, predominantemente de organizações não-governamentais, como o Instituto Socioambiental (ISA)⁵, e com apoio financeiro de diversas agências de desenvolvimento, como o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI/MMA) e a União Européia.

O ingresso na pós-graduação em Antropologia, portanto, foi motivado pelo interesse de compreender melhor este cenário inter-étnico (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]). Sendo uma das lideranças que participa desses empreendimentos e tendo percebido preocupações, inquietações, dúvidas e, sobretudo, conflitos de interesses supostamente decorrentes das - ou envolvendo as - novas iniciativas nas modalidades de projetos, decidi dedicar um tempo para refletir sobre tais processos, na tentativa de buscar

⁵ O Instituto Socioambiental (ISA) é a organização não governamental mais antiga e expressiva no apoio e na assessoria ao movimento indígena do alto rio Negro, que tem sede em São Paulo e escritórios em Manaus e São Gabriel da Cachoeira. Seus diretores atuam na região desde a década de 1980, ainda por meio da entidade antecessora do ISA, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). Atualmente, o ISA atua como parceiro institucional da FOIRN e de outras organizações locais em diversos projetos de desenvolvimento social, cultural, econômico e educacional voltados aos povos indígenas da região.

elementos cognitivos e metodológicos que auxiliem na compreensão destes, e na orientação mais qualificada junto aos meus pares e às comunidades indígenas envolvidas.

Se a Filosofia havia aberto possibilidades para aventuras epistemológicas para além do meu universo baniwa, a Antropologia poderia abrir horizontes analíticos na busca por respostas a algumas perguntas ou dúvidas que carregava dentro de mim sobre o meu próprio mundo baniwa. Neste sentido, diferentemente da Filosofia que havia sido o único curso disponível, a Antropologia foi resultado de uma livre escolha, uma vez que a bolsa de estudo que havia conquistado permitia escolher qualquer curso de pós-graduação em qualquer instituição pública e privada do mundo.

Tendo concluído o curso, estou certo de que fiz a escolha apropriada. O rico debate teórico em torno do campo do desenvolvimento com que mantive contato por meio da Antropologia, me possibilitou relativizar minhas pré-concepções e abrir novos horizontes de conhecimentos, de valores e de atitudes. A Antropologia é um campo importante não tanto pelo que apresenta, mas pelo que suscita, desafia e provoca. Assim, acabei entendendo por que os antropólogos foram e continuam importantes na história recente e atual dos povos indígenas do rio Negro, pois além de serem os maiores conhecedores dos povos indígenas no mundo dos brancos, não há outra disciplina, além da Antropologia, que acumule o volume de conhecimentos sobre eles (os povos indígenas), o que potencializam os antropólogos a terem mais sensibilidade para lidar com as complexas relações que existem em projetos de desenvolvimento, ou em outros campos de intervenção do Estado e da sociedade dominante junto aos povos indígenas. Acredito que a Antropologia do Desenvolvimento pode contribuir para uma compreensão melhor dos conflitos, dos problemas e das possibilidades e oportunidades que envolvem os projetos de etnodesenvolvimento.

O objeto da pesquisa

O propósito deste trabalho é apresentar os resultados de uma investigação acerca das experiências dos povos indígenas do alto rio Negro⁶ e, muito particularmente do povo baniwa, com projetos de desenvolvimento. A investigação baseia-se na minha experiência pessoal, nas experiências de uma geração de lideranças indígenas “não-tradicionais” e nas experiências das agências de desenvolvimento públicas e privadas que atuam direta ou

⁶ A denominação alto rio Negro é usada pela maioria dos etnólogos e estudiosos da região como Curt Nimuendaju (1982), Galvão (1959), Reis (1942) e Robin Wright (2004).

indiretamente na região. Utilizo o termo lideranças não-tradicionais para diferenciar as lideranças políticas cujas funções e cargos não seguem os princípios tradicionais, tais como os dirigentes eleitos de associações, professores, agentes de saúde, pastores, catequistas e outros novos agentes. Essas lideranças são os principais interlocutores dos atuais projetos indígenas de desenvolvimento, entre as suas comunidades e as agências de desenvolvimento.

O foco de interesse da pesquisa são as experiências atuais dos povos indígenas do alto rio Negro com os chamados projetos de desenvolvimento. Neste sentido, foram privilegiadas as atuais experiências pilotos apoiadas pelo Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) e pelo ISA. Os “projetos pilotos” são as iniciativas empreendidas pelas comunidades indígenas que, embora apresentem forte dependência de assessorias externas, são geridas por elas mesmas, razão pela qual são identificadas pelas lideranças políticas como “nossos projetos” em contraposição a outras iniciativas clássicas de missionários e de órgãos governamentais, denominadas de projetos para índios, portanto “projeto deles”.

O esforço que se pretende é produzir um olhar qualificado sobre a questão, partindo da condição particular do pesquisador como índio e agente social do contexto em foco. Os recursos privilegiados de que disponho, como as línguas locais e o domínio empírico da realidade social, contribuíram para aprofundar, ou ao menos diversificar, a leitura da realidade, e assim puderam abrir novos horizontes de investigação antropológica desta e de outras realidades comuns. Não obstante, esse paralelismo de atuação como agente político e pesquisador trouxe desafios metodológicos que precisei administrar para não desqualificar o projeto de pesquisa e análise, tornando-o um permanente processo de aprendizagem e avaliação crítica.

Para maior compreensão dos desafios atuais enfrentados pelos povos indígenas, foi necessário recuperar as diferentes experiências históricas vivenciadas por eles ao longo dos últimos dois séculos. Para análise das experiências anteriores à emergência do movimento indígena contemporâneo, foram utilizadas fontes documentais históricas, diversos trabalhos científicos publicados e produções dos próprios índios com assessoria do Instituto Socioambiental (ISA), organizadas através do projeto “Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro”⁷.

⁷ A “Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro” é um projeto de iniciativa da FOIRN em cooperação com o Instituto Socioambiental (ISA), Horizont 3000, Cooperação Austríaca para o Desenvolvimento e União Européia. Atualmente já foram publicados sete volumes: Vol. 1 – Antes o Mundo Não Existia: Mitologia dos Antigos Desana-Kehíripōrã; Vol. 2 – A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porá; Vol 3 –

A coleção “narradores indígenas” privilegia narrativas mitológicas contadas por lideranças e sábios indígenas, com objetivo de registrar os mitos diante da iminência de desaparecimento destes. Trata-se, portanto, de registros de conhecimentos antes que desapareçam, aproveitando-se dos poucos velhos sábios que ainda os dominam. Pela sua natureza literária, os livros têm sido utilizados muito mais para divulgação externa do patrimônio cultural dos povos do que como instrumento de reprodução interna dos conhecimentos. Uma das razões possíveis para essa pouca utilização interna pode estar associada ao fato de que essas mitologias não constituem consenso entre os próprios grupos, uma vez que cada fratria ou sib sustenta versões diferentes, que obedecem de alguma forma a posição social ocupada e as relações que se pretende construir.

Para aprofundar a análise sobre a realidade atual, privilegiei as fontes vivas, através de conversas, entrevistas, observando e participando de atividades concretas dos atores diretamente envolvidos com os projetos de desenvolvimento em curso na região. As vozes indígenas receberão um tratamento ao longo deste trabalho, por entender que elas expressam e revelam uma diversidade de leituras sobre os projetos de desenvolvimento, que não se limitam apenas à dimensão econômica, mas também política, social e cultural.

Trata-se de um exercício teórico reflexivo no qual são aproveitadas algumas ferramentas analíticas da Antropologia, na tentativa de uma maior compreensão e sistematização, por um lado, dos pressupostos teóricos e normativos que orientam os projetos de desenvolvimento oferecidos aos povos indígenas, ou desenvolvidos por eles; e por outro, os pressupostos que orientam a compreensão e a interpretação destes projetos por parte das lideranças e de suas comunidades. Neste percurso investigativo, percebi a necessidade de um aprofundamento analítico sobre as variáveis sócio-culturais constitutivas da vida presente dos povos indígenas do alto rio Negro, a partir das quais procedem à leitura de tais projetos e articulam suas estratégias de apropriação das iniciativas em favor de suas demandas e interesses, muitas vezes incompreensíveis e indiferentes aos propósitos estabelecidos pelos projetos.

Os estudos e pesquisas desenvolvidos ao longo desses dois anos me encorajaram a arriscar responder algumas perguntas complexas: a) Quais são os pressupostos e as representações que os projetos trazem consigo e quais são os pressupostos e as

Waferinaipe Ianheke: a Sabedoria dos Nossos Antepassados – Histórias dos Hohodene e dos Waliperi-Dakenai do rio Ayari; Vol. 4 – Histórias de Antigamente: História dos Antigos Taliaseri-Phukurana; Vol 5 – Dahsea Hausirō Porá Ukushe Wiophesase Mera Bueri Turi: Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirō Porá; Vol. 6 – Isa Yekisimia Masiké: o Conhecimento dos Nossos Antepassados – Uma Narrativa Oyé.

representações indígenas que se sobrepõem ou se contrapõem a essas noções? b) Que abordagens sócio-culturais, econômicas e políticas são relevantes ou imprescindíveis para a compreensão desses dilemas? c) Que lições práticas e teóricas podemos tirar das experiências até hoje vivenciadas pelos povos indígenas que sirvam para aprofundar a reflexão analítica dos problemas que envolvem tais projetos?

Ao longo do texto, tentarei demonstrar que as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas na gestão de projetos de desenvolvimento estão relacionadas à inadequação conceitual e metodológica de propostas e programas resultantes de desencontros entre realidades e racionalidades distintas: entre o entendimento que se tem de políticas de desenvolvimento por parte dos planejadores e os diferentes horizontes sócio-culturais dos povos indígenas. Neste sentido, os maiores problemas e desafios são de ordem conceitual, cultural e política. Conceitual, porque embora diversas teorias do desenvolvimento – etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável – se esforcem por considerar fatores locais relevantes, como os conhecimentos e os recursos locais, não conseguem dar conta das dinâmicas e dos horizontes sócio-culturais fundamentados em racionalidades e cosmologias distintas dos povos indígenas. Cultural, porque sempre se ignoram os conhecimentos e valores locais indígenas; e política, porque, como afirma Oliveira Filho (2002), as políticas públicas ainda carregam forte concepção sobre os índios como seres primitivos transitórios e relativamente incapazes, tal como definem a Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) nos seus artigos 7º e 8º, e o Código Civil de 1916 no seu artigo 6º - tornado sem efeito pelo Novo Código Civil, aprovado em 2002. Em função disso, prevalece a visão etnocêntrica e monolítica da sociedade dominante e do Estado brasileiro, que nega sua pluriculturalidade, razão pela qual toda sua estrutura política, econômica, jurídica e administrativa é organizada, mantida e voltada para atender as demandas e realidades da sociedade dominante.

Na metodologia atual dos projetos de desenvolvimento sustentável ou de etnodesenvolvimento, critérios como a participação indígena, a co-gestão e a sustentabilidade cultural, ecológica e econômica são considerados nos contextos das relações inter-étnicas. Tais princípios são correntes em todas as iniciativas atuais e em qualquer projeto, mas ainda muito pouco aprofundados e definidos. A questão da participação indígena, por exemplo, é pouco trabalhada e praticada, e já mostra limitações e contradições importantes. Na maioria das experiências de projetos governamentais ou de ONGs não indígenas, a participação indígena continua sendo mero detalhe formal, via de

legitimação das iniciativas por parte de algumas lideranças indígenas com muito pouco envolvimento das comunidades indígenas na construção de novos modelos de projetos e de políticas - ou seja, sem possibilidade real de mudança nas relações de poder historicamente constituídas. Percebeu-se que exercícios de participação imposta em muitos casos acabaram criando conflitos internos nas comunidades indígenas de difícil solução, na medida em que interferem nas complexas relações sociais dos grupos.

No campo da sustentabilidade sócio-cultural, os projetos utilizam o discurso do respeito e da valorização cultural, mas na prática os mecanismos de gestão e de execução ignoram elementos sensíveis das dinâmicas sociais que orientam e articulam a vida coletiva dos povos. Essa contradição no interior da lógica operativa dos projetos impõe limites aos propósitos bem intencionados que postulam e pelos quais são requeridos pelos povos indígenas.

As propostas dos projetos alternativos, como os de etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, embora sejam tratadas de forma considerável e abrangente pela literatura acadêmica (ver Capítulo 1), sofrem limitações para dar conta das realidades vivenciadas empiricamente pelos povos indígenas, em função da pouca ou nenhuma atenção dada às suas configurações sócio-culturais próprias. São conceitos formulados tomando como referência experiências específicas de sociedades historicamente construídas – as sociedades ocidentais - que não se aplicam a outras sociedades, como as indígenas. Foi importante constatar que os povos indígenas são portadores de civilizações milenares com concepções próprias sobre o homem, sobre as sociedades e sobre o mundo, portanto, com racionalidades próprias.

Espaço etnográfico

A escolha do povo e da região foi feita desde o início do empreendimento, apesar de orientações contrárias de dentro e de fora da academia, por dificuldades metodológicas que poderia encontrar com argumentos supostamente em favor do clássico princípio do “olhar distanciado” da Antropologia. A determinação em trabalhar com o meu próprio povo, apoiada desde o início pelo meu orientador, tem razões pessoais fortes, a partir do que considero papel da academia e dos cientistas, e do meu papel dentro da academia. O desafio abraçado está relacionado com a vida pessoal. Como baniwa, me sentia na obrigação de conhecer e aprender mais com o meu próprio povo para poder contribuir de forma mais apropriada com os projetos coletivos pelos quais lutamos. Hoje tenho a

convicção de que acertei. Estou contente com a possibilidade de ter mergulhado um pouco mais no meu próprio mundo e, a partir desse mundo, olhar, viver e conviver com os outros.

O campo de investigação foi a região que melhor conheço e apresenta uma enorme riqueza em termos de sociodiversidade étnica e biodiversidade, e em históricas experiências no campo de projetos de desenvolvimento: a “micro-região do alto rio Negro” (IBGE), ou, como denomina Melatti (1996), “área etnográfica noroeste amazônico”. Nessa região vive cerca de 10% da população indígena brasileira (35.000 índios) distribuída em 23 etnias, articuladas em torno de uma federação indígena, a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), e onde há importantes projetos estratégicos do governo brasileiro, como o Calha Norte, o Sistema de Vigilância da Amazônia (SIVAM) e muitos outros projetos pontuais e locais geridos pelos próprios índios.

Para fins didáticos, utilizei um recorte temporal tomando como referência os dois últimos momentos significativos da vida recente dos povos indígenas do alto rio Negro: a) o período final das grandes tradições culturais indígenas do rio Negro, reprimidas pelas frentes colonizadoras, principalmente pelos missionários; e b) o período atual de revalorização das tradições culturais, da reafirmação das identidades étnicas e do início dos chamados projetos de etnodesenvolvimento, com a emergência do movimento indígena etnopolítico. Essas duas fases correspondem aos últimos 80 anos, portanto, ainda presentes e marcantes na vida e na memória dos indivíduos e dos grupos sociais presentes. É um período de grandes transformações sócio-culturais que resultaram em profundas contradições vivenciadas por esses povos nos dias atuais, como veremos ao longo deste trabalho.

Organização da pesquisa

A pesquisa de campo na modalidade sistemática e intensiva foi realizada entre os meses de setembro e dezembro de 2005 junto às lideranças baniwas, dirigentes da FOIRN e representantes do PDPI e do ISA, em São Paulo, Manaus, São Gabriel da Cachoeira, Comunidade de Carará-Poço (Assunção do Içana) e Comunidade Cabeçudo, no rio Içana, e Comunidade Taracuá, no rio Waupés. Além de entrevistas dirigidas, tive oportunidades de acompanhar e participar de momentos importantes de discussões das lideranças locais. Quatro eventos merecem destaque:

- II Reunião da Comunidade Cabeçudo de elaboração de um projeto referente à criação de animais silvestres (20/10/2005);

- Reunião Ordinária do Conselho Diretor e das seis Coordenações Regionais da FOIRN (São Gabriel da Cachoeira, 08 e 09/11/2005);
- Oficina de capacitação para elaboração de projetos políticos pedagógicos para escolas indígenas de ensino médio com a participação de 70 professores indígenas (Taracuí, 02 a 07/12/2005); e
- II Etapa do Magistério Indígena II, realizada na comunidade Tunuí-Cachoeira, no rio Içana, para 80 jovens baniwa (20/01 a 03/02/2006).

Entre março de 2004 e agosto de 2005, estive várias vezes em Manaus, São Gabriel da Cachoeira e Carará-Poço para participar de encontros, reuniões e planejamentos de trabalhos das organizações e comunidades indígenas locais.

No âmbito nacional, merece destaque a minha participação nas mobilizações indígenas conhecidas como “Abril Indígena: Acampamento Terra Livre”, realizadas em Brasília em abril de 2005 e abril de 2006, por ocasião das semanas do índio, nas quais estive diretamente envolvido como secretário do Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), promotor do evento. Ainda em 2005, por um curto período de tempo, tive oportunidade de prestar assessoria ao Ministério do Meio Ambiente, em parceria com o Ministério do Desenvolvimento Social, na elaboração e implantação de um programa voltado especificamente para financiamento de pequenas ações produtivas com fins de reduzir incidência de fome nas aldeias indígenas, denominada de “Carteira Indígena Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável”.

Além disso, durante o período de dois anos do curso de mestrado tive inúmeras oportunidades de participar como palestrante, conferencista e debatedor de eventos locais, regionais, nacionais e internacionais de cunho acadêmico, técnico e político. Todas essas oportunidades serviram-me para acompanhar e registrar importantes discussões de lideranças indígenas e especialistas sobre temas de interesse do meu projeto de pesquisa.

O foco de destaque da pesquisa sistemática e intensiva foi a geração de lideranças indígenas denominadas pelos povos da região de “novas lideranças políticas”. O termo novas lideranças políticas é utilizado para designar aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não indígena, ou seja, lideranças que não seguiram os processos sócio-culturais próprios para chegarem ao posto. São os dirigentes de

associações e de comunidades⁸, os dirigentes políticos e técnicos indígenas. Embora complementares, são diferentes das “lideranças tradicionais”, como os caciques ou chefes de povos, clãs, fratrias ou sibs, tanto no processo de escolha ou legitimidade, quanto nas funções que exercem. As “lideranças tradicionais” exercem a função de representar, coordenar, articular e defender os interesses dos sibs, dos clãs, das fratrias e do povo como uma responsabilidade herdada dos pais a partir das dinâmicas sociais vigentes. Por sua vez, as lideranças políticas geralmente exercem funções específicas, como dirigentes de organizações indígenas formais, ou como intermediários e interlocutores entre as comunidades indígenas e as sociedades regional, nacional e internacional a partir de uma eleição ao modelo branco. Por isso, suas escolhas ou legitimidades passam por sua capacidade de se relacionar com o mundo não-indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade. No campo concreto, as lideranças tradicionais e as lideranças políticas coexistem e tentam coordenar suas ações e representações de forma conjunta, tarefa nem sempre fácil. Em algumas comunidades a divisão de tarefas é explícita, como observei na comunidade baniwa de Tunuí-Cachoeira, aonde existem dois capitães: um encarregado pelo comando interno da comunidade e outro responsável por representar a comunidade externamente. O primeiro organiza as atividades diárias e internas da comunidade e o segundo é responsável por receber visitas, autoridades e representar a comunidade perante as autoridades externas. As lideranças políticas geralmente são consideradas como *brokers* (mediadores) entre as antigas lideranças e a sociedade regional ou nacional, no sentido em que esse conceito é trabalhado por Wolf, 2003 e Alvarez, 2004.

Uma das características comuns a essa geração de lideranças políticas é a capacidade de reinterpretar as tradições ancestrais para fundamentar e resignificar as novas identidades forjadas no interior das relações interétnicas, na luta por uma cidadania específica, tomando como elementos centrais o território, a identidade étnica e os projetos de etnodesenvolvimento. É uma geração de jovens lideranças que nasceu no último período de repressão cultural imposta pelos missionários, entre 1940 e 1970. Esses jovens cunharam em suas “testas” TERRA como marca e emblema a ser defendido e conquistado, não importassem as adversidades, tanto internas quanto externas. Para essas lideranças,

⁸ Os atuais dirigentes formais das comunidades indígenas no alto rio Negro são denominados “capitães”, termo imposto pelos colonizadores a partir do século XIX. Essas lideranças não podem ser consideradas como tradicionais ou velhas lideranças, seja pela denominação, seja por que seguem os mesmos ritos de eleições e critérios de escolha utilizados para escolha de dirigentes de associações.

TERRA era o símbolo da própria alteridade, sem a qual não seria possível pensar em cultura, desenvolvimento e cidadania. Os líderes indígenas messiânicos do alto rio Negro do século XIX, de que nos fala Wright (2005), também desenvolveram com maestria a reinterpretação das tradições ancestrais, mas numa perspectiva mais sócio-religiosa do que política. Tanto os líderes messiânicos quanto as novas lideranças políticas parecem representar os mesmos objetivos, o de organizar a resistência indígena frente ao projeto colonial violento de integração e assimilação, com estratégias e perspectivas diferentes. Os primeiros preocuparam-se com a autodefesa como tentativa de impedir a progressão do contato e seus instrumentos de dominação, ao mesmo tempo em que projetavam utopias reinterpretação as referências míticas e cosmológicas. As recentes lideranças políticas, ao contrário, buscam apropriar-se dos instrumentos dos brancos e a partir deles organizar a resistência, reafirmar a identidade e lutar pela inclusão diferenciada nas sociedades local, regional, nacional e internacional.

A experiência acadêmica e etnográfica

Desde que decidi ingressar na pós-graduação em Antropologia, uma das minhas preocupações esteve voltada à minha atitude em relação aos meus interlocutores em campo, sujeitos de minha pesquisa, os índios e os não-índios. A postura assumida por Maxim Repetto no desenvolvimento do seu trabalho junto às organizações indígenas de Roraima, trouxe-me certo alívio, quando ele assume, embora de forma conflituosa, a dupla atitude de intelectual e sujeito político, se autodenominando, por força da designação dada pelos índios, de “assessor”, na linha do que ele chama de etnologia colaborativa (Repetto, 2002). Como intelectual, o pesquisador é visto pelos índios como detentor de poder e poder do dominador. Quando, além disso, o pesquisador também é assessor, essa responsabilidade aumenta, pois não se tem somente a representação do poder, mas espera-se o próprio exercício do poder, que se pretende ser revertido na solução dos problemas apresentados ao “assessor” pesquisador.

Minha situação é ainda mais complexa, pois além de ser pesquisador e às vezes fazer o papel de “assessor”, sou parte integrante e ativa dessa realidade, assumindo tarefas e responsabilidades decisivas na vida das comunidades e organizações indígenas, em particular, a comunidade e a organização indígena baniwa que integro. Na prática não tive constrangimentos ou dificuldades para o trabalho com as lideranças indígenas, que foram altamente receptivas, francas e sempre disponíveis para travar o diálogo. Percebi que se sentiram muito à vontade para expressar suas idéias, relatar experiências, desabafar e falar

o que não falam entre seus pares, ou a outros pesquisadores e assessores. O mesmo não aconteceu com membros de comunidades que tinham enormes dificuldades para falar de suas experiências com projetos, termo que parecia soar a eles como conhecido, completamente ininteligível, o que os deixava pouco à vontade, ou mesmo constrangidos de continuarem falando sobre o assunto - e terminavam sempre indicando que eu procurasse os dirigentes das organizações para falar dos projetos. O jeito encontrado foi mudar o repertório semântico da conversa, não falando de projetos, mas dos trabalhos concretos que estavam desenvolvendo.

Meu entendimento é de que a dificuldade está relacionada à linguagem e aos conceitos subjacentes a ela. As noções de projeto e desenvolvimento e suas implicações não são inteligíveis para quem não incorporou ou copiou as idéias, sentidos, valores e lógicas que as constituem. O desafio foi como traduzir essas idéias à linguagem e racionalidade baniwa, sem a qual o diálogo não acontece. Uma das decisões importantes que tomei desde início foi ter o cuidado de não transformar o domínio dos instrumentos teóricos da Antropologia na condição de índio, como instrumento de dominação e de manipulação no próprio ato de pesquisar e dialogar, em que o pesquisador tem as perguntas certas, mas o interlocutor não sabe responder. Utilizar termos difíceis produz constrangimento e prejudica o ambiente descontraído, além de desnivelar a relação de poder que impede um diálogo horizontal.

Outro cuidado foi evitar manipulações dessa condição de pesquisador por terceiros em nome de interesses diversos, como o citado por Repetto no caso do pesquisador antropólogo Borges da Silva (1996)⁹. Na prática, isso não é uma tarefa fácil, pois requer habilidade no uso de instrumentos metodológicos como a linguagem, o gravador, as perguntas e a posição social e política imputada ao pesquisador. O desafio implica na necessidade de deixar claros os objetivos do trabalho e as responsabilidades políticas e éticas do pesquisador e do interlocutor índio. Para tanto, foi fundamental a minha atitude como pesquisador e como sujeito político, em que uma dimensão não anulou ou se sobrepôs à outra, mas articuladas possibilitaram um enriquecimento, na medida em que estabeleceram uma dialética enriquecedora do meu conhecimento. Afinal de contas, nas palavras de Alcida Ramos, “fazer Antropologia no Brasil já é em si um ato político” (Ramos, 1990).

⁹ Repetto testemunha que Borges da Silva manipulou técnicas e metodologias da Antropologia para justificar a invasão de terras indígenas, usando idéias, já superadas, de Darcy Ribeiro sobre graus de contato.

Quanto ao espaço acadêmico propriamente dito, em termos programáticos, o ambiente foi suficientemente satisfatório. O contato com a literatura especializada e o debate travado em torno dela foi enriquecedor, respondendo às expectativas pessoais levantadas no início do curso. A maior dificuldade sentida foi quanto ao alcance limitado diante da diversidade e riqueza que se abre a partir do acúmulo de conhecimentos que o curso de Antropologia disponibiliza em um período de tempo tão curto. Envolvido desde a adolescência com o campo político de defesa dos direitos indígenas, precisei de um tempo para me incorporar ao ambiente, ritmo e lógica acadêmica. Na medida em que isso foi acontecendo, o curso já caminhava para seu fim. Ou seja, o curso de dois anos serve mesmo para despertar novas curiosidades e abrir novas possibilidades de conhecimentos. Sem contar que desgraçadamente e por ironia do destino, ao final do primeiro ano do curso, fui vítima de um incêndio que devastou totalmente o meu patrimônio e os meus pertences em Brasília, inclusive toda literatura e equipamentos de suporte adquiridos com o apoio da bolsa, impondo sérios prejuízos ao desenvolvimento das minhas atividades acadêmicas.

O contato com um volume expressivo de literatura sobre os índios do rio Negro e, em especial, sobre os baniwa (ver capítulo 2) merece destaque, pela importância que representa para os próprios baniwa, uma vez que, na sua grande maioria, é totalmente inacessível aos índios, e em relação ao qual as escolas indígenas da região não têm nenhum interesse enquanto estiverem sob o controle dos missionários e do Estado. Durante o curso, pude levar e mostrar aos índios alguns fragmentos dessas fontes, como por ocasião do curso do Magistério II realizado na comunidade Tunuí-Cachoeira, e percebi os olhos dos jovens professores brilharem de curiosidade e interesse pelas informações sobre o que se passou com os seus antepassados. Só isso já seria suficiente para sentir-me realizado com o investimento.

A importância da Bolsa Ford

Este empreendimento de mestrado foi possível graças à conquista de uma bolsa de estudo da Fundação Ford, por meio do International Fellowship Program (IFP), em 2003, após longo e rigoroso processo nacional de seleção. O IFP é um Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford que oferece no Brasil, desde 2002 até 2008, 40 bolsas anuais de mestrado e doutorado no Brasil e no Exterior para brasileiros, homens e mulheres, com potencial de liderança em seus campos de atuação, para que possam prosseguir em seus estudos superiores, capacitando-se para promover o desenvolvimento

de seu país e maior justiça econômica e social. Para assegurar a diversidade de origem dos bolsistas, o IFP prioriza candidatos provenientes de grupos que, sistematicamente, têm tido acesso restrito ao ensino superior. No Brasil, a Fundação Carlos Chagas (FCC) é a instituição responsável pela coordenação do Programa. É ela quem coordena todo o processo de seleção por meio de uma comissão brasileira, composta de especialistas dos diversos campos do conhecimento e intervenção, apoiada por assessores *ad hoc* brasileiros.

Até 2005 já foram realizadas quatro seleções no Brasil, tendo sido concedido o total de 170 bolsas com duração máxima de 24 meses para mestrado e 36 meses para doutorado. Das 170 bolsas já concedidas, 12 foram para estudantes indígenas, dos quais 04 são da região do alto rio Negro. Esse número limitado de indígenas motivou a realização de campanhas de divulgação por parte do Programa para incentivar maior participação indígena nos processos de seleção, como foi a visita da coordenadora em 2005 à sede município de São Gabriel da Cachoeira na região do alto rio Negro, que concentra 10% da população indígena brasileira e apresenta um contingente de mais de 200 estudantes indígenas com graduação concluída.

O sonho do Mestrado foi possível graças à bolsa, principalmente no tocante à qualidade do curso e da instituição. A bolsa me possibilitou participar de vários processos de seleção em instituições universitárias do país. Ao final, eu havia sido selecionado em três importantes universidades brasileiras: o Museu Nacional da UFRJ, a PUC/SP e a Universidade de Brasília, sendo esta última a escolhida. Isso dá uma idéia da importância e da qualidade da Bolsa no oferecimento de excelentes condições aos bolsistas desde o início do empreendimento. É importante destacar que a bolsa apóia desde a preparação dos bolsistas selecionados para os processos de seleção para o Mestrado ou Doutorado em qualquer instituição de ensino, pública ou privada, em nível nacional e internacional, passando pela aquisição de material didático, aperfeiçoamento em língua estrangeira e aperfeiçoamento profissional, até a manutenção individual do bolsista (moradia, alimentação e transporte) e o financiamento do curso em caso de instituições privadas. Deste modo, pode-se afirmar que as condições oferecidas pelo Programa aos bolsistas são muito melhores que aquelas oferecidas pelas bolsas dos programas do governo brasileiro como CNPq e CAPES.

A única limitação do Programa, que não reduz seu mérito e sua importância, é o fato de ser pensado, ao que tudo indica, para atender um tipo de estudante que tem dificuldades para ingressar e permanecer até o final na pós-graduação, no qual pouco se

enquadram lideranças sociais, como eu. A bolsa é pensada para jovens, solteiros, com pouco envolvimento político na sua comunidade ou no seu movimento social, uma vez que a dedicação exclusiva aos estudos por parte dos bolsistas é cobrada de forma radical, fato que, de algum modo, contradiz com o perfil do programa que privilegia lideranças sociais. Pessoas como eu têm famílias, filhos, envolvimento político com nossas comunidades e movimentos sociais, que nos fazem transitar nem sempre em ambientes pacíficos e dos quais não podemos nos afastar, ainda que provisoriamente, uma vez que o projeto acadêmico, como no meu caso, é também do movimento indígena, que apoiou desde o início e aposta na retribuição como contrapartida. Minhas dificuldades iniciais com a Bolsa se deram neste patamar. Com o tempo e o diálogo foi sendo possível construir uma compreensão mútua que equilibrasse os conflitos em benefício dos objetivos comuns.

Estrutura do trabalho

No primeiro capítulo desenvolvo os principais problemas sociais e sociológicos considerados, e as referências teóricas que se impuseram para analisar e organizar a sistematização dos principais resultados na forma deste trabalho, por meio de uma breve síntese do processo de construção da disciplina e da emergência da Antropologia do/no Desenvolvimento e suas implicações nas políticas de desenvolvimento. Procuo demonstrar a importância da Antropologia como ferramenta analítica e política para a compreensão das formas de relacionamento estabelecidas entre os povos indígenas do alto rio Negro e o Estado brasileiro no último século, o que me leva a defender a idéia de que a Antropologia como ciência não pode ter apenas finalidade social ou política, mas os antropólogos precisam desmistificar suas pretensas representações de objetividade científica, para dar margem à efetiva transdisciplinaridade e transetnicidade de seus métodos e abordagens.

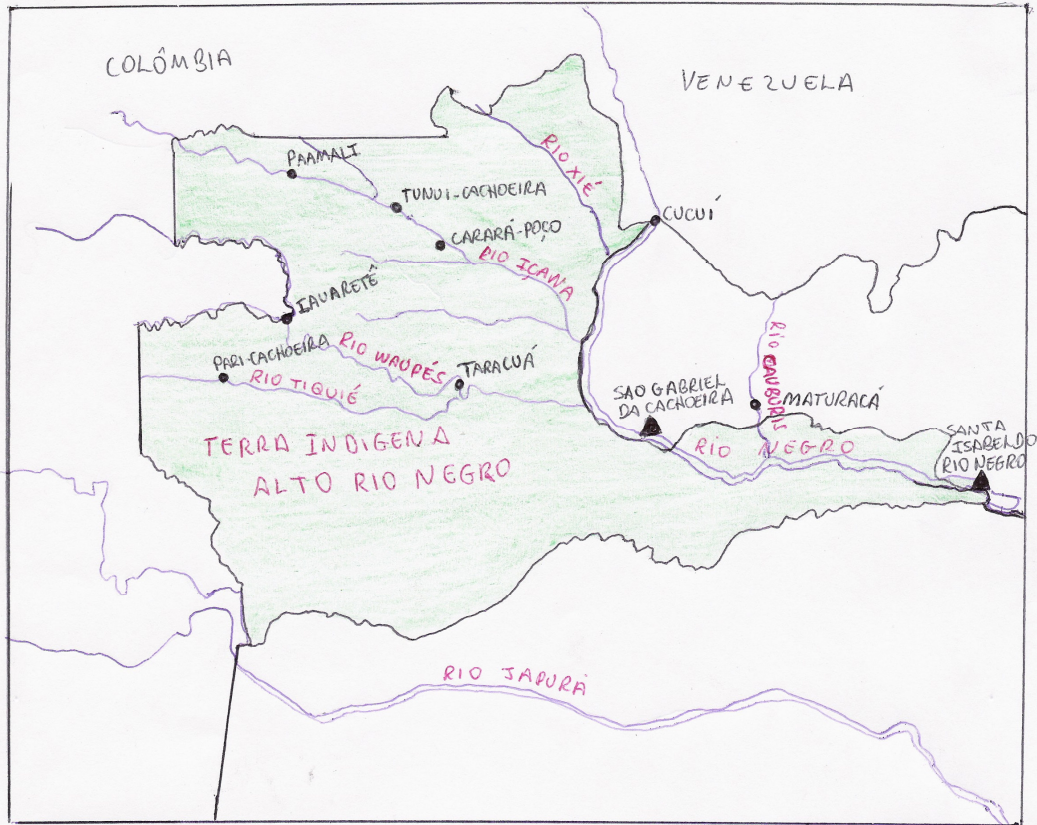
No segundo capítulo descrevo de forma breve o processo histórico vivenciado pelos povos indígenas, segundo as fontes históricas disponíveis e acessíveis a mim, e o atual contexto político da região do alto rio Negro, baseado fundamentalmente no meu testemunho empírico. Valorizo a atual conjuntura sócio-política, na tentativa de identificar as principais forças constitutivas das relações de poder vigentes, que estão possibilitando perspectivas mais otimistas aos povos indígenas após a importante conquista territorial e o início dos chamados projetos de desenvolvimento, que visam fundamentalmente a sustentabilidade territorial, econômica e social dos povos indígenas - ou seja, a efetivação de uma cidadania diferenciada nos marcos do Estado brasileiro, dialogando com estudiosos

como Will Kymlicka (1996) e Liszt Vieira (2001). Ao início desse segundo capítulo, sintetizo os principais estudos etnográficos realizados sobre a região do alto rio Negro e, mais especificamente sobre o povo baniwa, buscando estabelecer diálogo com os principais estudiosos e especialistas contemporâneos da região. Esses estudos são importantes para compreender as dinâmicas sócio-culturais, políticas e econômicas vigentes, e as modalidades de relacionamentos intra e interétnicos estabelecidos até então e as tentativas de mudanças presentes nos discursos dos diferentes atores sociais. São abordados alguns elementos significativos dessa história, como os enfrentamentos conflituosos entre os povos indígenas da região e a sociedade dominante colonial e pós-colonial, as distintas estratégias de dominação adotadas pelos colonizadores e as distintas estratégias de resistência dos povos indígenas, culminando na atual configuração sócio-político micro-regional. Enfatizo que o passado de resistência física, cultural e política cedeu lugar a uma resistência ética-moral contemporânea, expressa por meio da estratégia de apropriação e incorporação dos instrumentos de dominação da sociedade global para reafirmação da alteridade étnica.

No terceiro capítulo organizo as experiências dos povos indígenas a partir de diferentes tipos de projetos e os respectivos arcabouços conceituais e ideológicos subjacentes, priorizando aqueles que produziram maiores impactos e conseqüências na vida dos povos indígenas. As primeiras experiências produtivas e comerciais dos povos indígenas do alto rio Negro envolvendo intervenção dos brancos remontam aos períodos das drogas dos sertões e áureo da borracha, seguido dos projetos comunitários implementados pelos missionários e pelo SPI/FUNAI, e a chegada dos grandes projetos governamentais de ocupação territorial na década de 1980, principalmente, militares. A ocupação militar foi acompanhada de tentativas de implantação de grandes projetos econômicos de exploração mineral por intermédio de empresas de mineração. Como reação a essa investida colonizadora e desenvolvimentista, os povos indígenas do rio Negro criaram uma articulação pan-indígena (Matos, 1997) em 1987, a FOIRN, que tem assumido papel decisivo nos rumos das políticas públicas destinadas aos povos indígenas da região, possibilitando diversas experiências recentes sob o auspício de novos conceitos de etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, como elemento discursivo que articula distintos horizontes políticos e ideológicos de índios e não-índios. Ainda neste capítulo enfoco os conceitos utilizados pelos povos indígenas do alto rio Negro em relação aos atuais projetos de desenvolvimento, quais sejam: projeto, desenvolvimento, alternativas econômicas, participação e autogestão. A elucidação dos significados e

funções dessas categorias analíticas nos diferentes campos e perspectivas em que são aplicadas por distintos atores e sujeitos, merece destaque para a compreensão dos espaços reais em que os projetos são concebidos e operados. Com isso, pude chegar a algumas conclusões provisórias sobre as possibilidades e limites dos projetos. As diferenças de racionalidades temporais, espaciais, cosmológicas, de organização da vida, do trabalho, do poder, aparecem como verdadeiras fronteiras e “distâncias culturais” (Galvão, 1979), que neutralizam os mais bem intencionados projetos de apoio aos povos indígenas. Ao final, aponto algumas possibilidades de empreendimento teórico e prático, propondo a necessidade de uma revisão e aprofundamento de alguns caminhos já apontados, como os do etnodesenvolvimento e do desenvolvimento sustentável.

NOROESTE AMAZÔNICO



GERSON e DAÍTO.



CAPÍTULO 1. CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS: ANTROPOLOGIA, DESENVOLVIMENTO E POVOS INDÍGENAS

1.1. Considerações gerais

Neste capítulo abordarei alguns elementos da discussão em torno da noção de desenvolvimento e seus tributários, principalmente os de desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento. Se por um lado é importante considerar que em nível mundial há uma ampla discussão teórica em torno do tema e muito material produzido que precisa ser considerado em qualquer empreendimento relacionado ao seu campo disciplinar, por outro lado, em que pese os propósitos deste trabalho, há pouca discussão e pouco material produzido no Brasil relativo ao tema, menos ainda quando voltado ao contato interétnico ou particularmente aos contextos dos povos indígenas.

Meu propósito é, discorrendo sobre o processo histórico determinado em que emergiu a noção de desenvolvimento e seus predicados (Barretto Filho, 1996b), demonstrar suas limitações analíticas e operativas para dar conta das complexas relações de forças que constituem o campo empírico e conceitual dos projetos de desenvolvimento aplicados aos povos indígenas nas últimas décadas.

Tratar da problemática teórica e prática que envolve tais projetos é tratar do processo histórico pós-contato a que esses povos foram submetidos e das suas tentativas de resistência e acomodação. Os projetos de desenvolvimento reclamados pelos povos indígenas são resultantes das necessidades geradas pelo contato, na medida em que este impôs demandas e dependências primárias não existentes nos modos de vida pré-contato. Trata-se, portanto, de espaços inter-societários dinâmicos nos quais se processam as relações interétnicas inter-tribais e extra-tribais, ou, como denomina Cardoso de Oliveira, nos espaços de “fricção interétnica”(1996). É necessário, pois, considerar o processo sócio-cultural vivido e as perspectivas que desenham para o futuro. No contexto da pesquisa, considere importante referir-me aos povos indígenas do alto rio Negro, a partir do longo processo histórico de contato colonial a que foram submetidos, ou, nos termos de Balandier, da “situação colonial” (1971) enfrentada. Segundo este autor, a noção de “situação colonial” remete a encontros conflituosos entre civilizações, que geram relações antagônicas e contraditórias. Um dos aspectos básicos em campo é a presença de profundas contradições no discurso e na prática das lideranças indígenas quando se referem aos fenômenos sociais surgidos a partir do contato, como a educação escolar e os projetos de

desenvolvimento. É como se as diferentes perspectivas apontadas por esses novos projetos e as perspectivas apontadas pelas lideranças indígenas, como a autonomia étnica e identitária, fossem irremediavelmente concorrentes e mutuamente excludentes.

As culturas dos povos indígenas depois do contato nunca mais voltaram a ser as mesmas, uma vez que dentro das etnias se operaram importantes processos de mudança cultural, enfraquecendo sobremaneira as matrizes cosmológicas e míticas em torno das quais girava toda dinâmica da vida tribal. No início do contato, apesar de serem uma maioria local adaptada culturalmente ao meio em que habitavam, não contavam com uma experiência prévia de intensas relações interétnicas e os impactos provocados pela violência dos agentes de colonização foram por demais severos. Estes processos de mudanças culturais produzidos podem ser entendidos a partir das propostas de Ribeiro (1996) e Cardoso de Oliveira (1996). Segundo Darcy, a mudança cultural operada nas minorias nacionais indígenas segue vários e distintos caminhos, para os quais não existem parâmetros fixos nem idênticos de categorização. Cardoso de Oliveira propõe a noção de “sistema interétnico” como instrumento de análise para a compreensão das dinâmicas sócio-culturais operadas no interior das sociedades indígenas a partir do contato. Ele privilegia a noção de conflito subjacente ao próprio contexto interétnico, o que neutraliza qualquer possibilidade de encontro de duas culturas que geraria uma terceira, como cogitavam alguns estudiosos. Deste modo, percebemos que no caminho da extinção e desintegração de grupos étnicos, podem aparecer fenômenos diferenciados como assimilação cultural, aculturação, transfiguração étnica, etnocídio e deculturação.

No caso dos povos indígenas do alto rio Negro, seus processos de mudança cultural estão marcados por forte deculturação e aculturação, que ocorreram simultaneamente, fenômeno que denomino, para o caso dos baniwas, de atualização étnica, em que a etnicidade foi forçada a se rearticular simbolicamente como uma passagem de *índios selvagens* para *índios civilizados*, ou de *índios tribais* para *índios modernos*, à imagem e semelhança de outros processos étnicos no Brasil, sem que isso se constituísse uma integração ou assimilação à sociedade nacional ou global.

De fato, percebemos que não houve nenhum tipo de mudança na referência identitária, mesmo entre aqueles, como os barés, que por um período chegaram a se identificar como “caboclos”. Mesmo aqueles que nascem e vivem na cidade não conseguem ser integrados à sociedade urbana local, para os quais as comunidades étnicas aldeãs são uma continuidade e extensão de suas próprias vidas (Lasmar, 2005). Entendo

que os conceitos de integração e assimilação, embora distintos, carregam a noção de passagem de uma referência sócio-cultural para outra, ou, no mínimo, uma hibridização das referências culturais básicas de grupos em permanente contato, o que implicaria, conseqüentemente, na partilha de referências espaciais, sociais, culturais, políticas e econômicas - o que não acontece entre os povos indígenas do rio Negro. Tendo a admitir que há uma rígida fronteira étnica, que atravessa as condições econômicas, políticas e culturais. Como exemplo, temos os casos atuais de vários índios que ocupam espaços políticos, técnicos e econômicos importantes na cidade de São Gabriel da Cachoeira, sede do município, como vereadores, secretários municipais, comerciantes e gerentes de órgãos públicos. Os índios, mesmo como autoridades formais, continuam sem freqüentar os círculos sociais dos brancos e vice-versa.

Os povos indígenas do alto rio Negro, apesar de toda sorte de violência e escravização sofrida, sempre lutaram para não abandonar suas identidades e tradições. Se recusaram a fazer parte do hipotético grande grupo de *índios genéricos/civilizados*, com a negação de suas identidades particulares, para serem aceitos pela sociedade nacional como cidadãos de segunda classe, denominados e *etiquetados* de forma geral com o rótulo de *índios*. O que aconteceu foi que, convencidos da utilidade estratégica do termo *índio* como categoria étnica, as lideranças políticas contemporâneas convencionaram adotar a denominação como artifício político para facilitar a articulação pan-étnica em favor das próprias identidades étnicas particulares. O termo índio ou civilizado nunca fez parte do vocabulário cotidiano interno dos grupos étnicos do alto rio Negro como auto-identificação e sua utilização se limita ao contexto das relações com a sociedade não-indígena.

Reflexões em torno das experiências vividas pelos povos indígenas do rio Negro nos levam a tratá-las analiticamente na perspectiva conceitual de sistema interétnico de Cardoso de Oliveira (1972), que segundo o autor começa a partir do momento em que se cria certa interdependência entre os grupos étnicos em contato e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível, econômica, social e politicamente. A Antropologia que, como ciência, nasce com o pecado original de haver estado de alguma maneira relacionada ao colonialismo ocidental, para os povos indígenas do rio Negro surgiu no campo do indigenismo representada por membros, ou dirigentes de entidades indigenistas não-governamentais ou governamentais, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), o Instituto Socioambiental (ISA), o Saúde Sem Limite (SSL), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e universidades

públicas brasileiras. Em grande medida, os empreendimentos na luta pelos direitos e interesses dos povos indígenas da região e as conquistas alcançadas foram protagonizados por essas entidades e, muito particularmente, pelos antropólogos que atuavam a partir delas.

É interessante perceber como em um período de tempo relativamente curto, esses povos atravessaram distintas fases e formas radicais de dominação colonial, e distintas formas de resistência e luta por sobrevivência, até chegar ao atual período de reorganização estrutural e funcional de seus projetos históricos coletivos (Firth, 1972)¹⁰ - ou, no sentido que é apontado por Miguel Bartolomé (2002), da reafirmação da alteridade cultural não como novo fenômeno identitário, mas nova visibilidade de uma presença que havia sido negada por perspectivas assimilacionistas e pela cegueira ontológica de políticos e cientistas sociais.

Considerando essa trajetória de contato dos povos indígenas do alto rio Negro, podemos inferir que estes povos não enfrentaram apenas conflitos interétnicos nos moldes definidos pelos sistemas interétnicos de Cardoso de Oliveira, mas também conflitos cognitivos provocados por diferentes correntes teóricas que sempre agiram consciente ou inconscientemente por meio de vários atores e agências do indigenismo clássico e moderno.

Antropólogos como Darcy Ribeiro (1979) e Eduardo Galvão (1976), que tiveram grande contribuição acadêmica e no indigenismo, propuseram a teoria da aculturação como instrumento de análise das culturas indígenas, noção que passou a fundamentar e orientar as ações intervencionistas das agências colonizadoras nos seus propósitos de dominação, civilização e integração dos povos indígenas à sociedade nacional. A noção de aculturação, que fora elaborada apenas para fins metodológicos, logo foi apropriada e deturpada pelos agentes oficiais da colonização, para propor a emancipação compulsória dos índios (Ramos, 1991). Minha percepção é de que foi baseando-se na noção de aculturação, em parte evolucionista, que as agências oficiais de contato desenvolveram e implementaram complexos projetos, programas e práticas integracionistas e assimilacionistas aos povos indígenas do rio Negro, desde o início do século XX. No entanto, contrariando teorias acadêmicas e a projeção governamental, os povos indígenas do alto rio Negro, a exemplo de outros povos indígenas do Brasil, conquistaram visibilidade e reconhecimento da

¹⁰ Raymond Firth define que, no caso dos povos indígenas, não se trata de reestruturação e sim de reorganização, uma vez que as culturas indígenas não foram perdidas e sim negadas.

sociedade e dos órgãos oficiais. Esta conquista não foi gratuita ou resultado da boa vontade dos governos, mas fruto de muita organização e mobilização política, esforços de reelaboração cultural e outras estratégias elaboradas e implementadas pelos índios - em parte subsidiada pelas novas propostas teóricas e metodológicas, como os estudos de relações interétnicas, que passaram também a influenciar as práticas indigenistas.

Cardoso de Oliveira (1962, 1981) é um dos intelectuais brasileiros que trabalharam para superar a visão culturalista na análise e prática das relações interétnicas no Brasil. Já em 1962 afirmava que a mudança cultural não se dava por empréstimo de traços culturais, como pregava a teoria da aculturação, mas por transformações geradas a partir da própria dinâmica das relações sociais no interior dos sistemas interétnicos. Para ele, a fricção interétnica ocorre em meio a relações assimétricas, marcadamente pela dominação econômica, social e política dos grupos étnicos minoritários, como são os povos indígenas. Tais inovações teóricas expressam o esforço de busca de outros parâmetros conceituais e metodológicos, que tem marcado a trajetória intelectual do autor. Ele defende que, no caso dos Terena, o processo de integração ou aculturação ocorreu sem assimilação e a partir disso se esforça por desconstruir a velha oposição dualista do *continuum folk-urbano* (Redfield, 1941).

Uma das principais contribuições trazidas para o debate diz respeito à introdução da noção de conflito nas análises sociais e na compreensão da história, permitindo compreendê-lo como inerente às próprias dinâmicas das relações sociais. O encontro de sociedades não é simples e nem pacífico, nem tão pouco envolve apenas o índio e o branco, mas uma diversidade de agências de contato. O contato ocorre em meio a um processo violento de confrontos culturais e de relações sociais assimétricas. Cardoso de Oliveira conclui que os mecanismos aculturativos não se mostraram suficientes para que se extinguisse a coesão étnica nas aldeias, uma vez que a vida tribal de aldeia e a vida urbana fazem parte do mesmo sistema. Por isso, apesar do processo de urbanização e integração, permanece a identidade étnica.

Barth (2000), por sua vez, privilegia na sua abordagem do problema, o nível das relações sociais e após definir os grupos étnicos como tipos organizacionais e destacar os processos sociais que ocorrem nas “fronteiras” étnicas, sugere que os fenômenos de diferenciação cultural se processam no interior das próprias relações sociais interétnicas. No esquema barthiano, os traços culturais funcionariam, sobretudo, como sinais diacríticos que orientam a interação interétnica, mas que de fato não a constituem. Na prática, as

categorias étnicas se convertem em formas de organização social, situação em que os atores utilizam as identidades étnicas para si próprios e outros com o propósito de interação. O ponto crítico da investigação torna-se, portanto, a *fronteira* étnica que define o grupo e não a essência cultural que ele encerra (Barth, 2000).

Rompida a hegemonia da teoria culturalista - pelo menos em termos teóricos, uma vez que na prática continuou orientando planejamentos e execuções de políticas públicas até aos dias de hoje, principalmente através do indigenismo oficial - autores nacionais como João Pacheco de Oliveira (1988), Antônio Carlos de Souza Lima (1995) e Alcida Ramos (1998), juntamente com tantos outros autores estrangeiros, como os mexicanos Miguel Bartolomé (1996, 2002) e Alicia Barabas (1996), passaram a desenvolver horizontes teóricos e analíticos pós-culturalistas, ancorados na visão processualista das relações interétnicas. Os novos paradigmas do pós-culturalismo permitiram formidáveis avanços quanto aos instrumentos analíticos voltados a dar conta da complexidade e da velocidade com que ocorrem as transformações sócio-culturais no mundo contemporâneo, em particular no interior dos sistemas culturais dos povos indígenas. Culturas indígenas, identidades étnicas e cidadania passaram a ser tratadas não como substâncias quantificáveis, mas como fenômenos dinâmicos, fluidos e por vezes artificiais, mas de grande densidade simbólica, social e política para a compreensão dos fenômenos humanos contemporâneos (Oliveira Filho, 1988).

O campo interétnico é um espaço intersocietário complexo, cheio de contradições e conflitos de sentimentos, comportamentos e atitudes, que criam certa imprevisibilidade da vida coletiva e individual. Este espaço existencial flutuante é muito presente na vida atual dos povos indígenas do alto rio Negro, que de alguma maneira, vivem dentro de um campo de forças conflituosas, como uma dupla vida. Uma vida de aparências, aquela de indivíduos e coletivos que aos domingos vão à missa ouvir os sermões do padre, participar da Eucaristia¹¹ e batizar seus filhos. Outra, aquela em que esses mesmos indivíduos e coletivos, ao saírem da igreja, narram de forma entusiasta as grandes tradições orais do passado, agendam cerimônias tradicionais para cura de doentes e brincam com a Eucaristia que acabaram de receber. As tentativas de domesticar a resistência histórica desses povos por parte dos missionários não obtiveram tanto êxito, em grande medida porque a idéia derrotista da alteridade implícita no conceito de “índio genérico” de Darcy Ribeiro (1979),

¹¹ A Eucaristia é o ponto mais alto e sagrado da fé cristã realizada. Trata-se de receber o próprio corpo e sangue de Cristo, através de um pão (hóstia) consagrado pelo padre.

aquele índio empobrecido ao extremo, estigmatizado por todos, desprovido de suas culturas e tradições - um índio no sentido pejorativo - como categoria identitária, não funcionou. As identidades sempre foram dinâmicas e criativamente afirmadas e reafirmadas a partir do tipo de relação que foi se estabelecendo no convívio interétnico, sem que isso tenha significado perda total das referências culturais ou dos elementos diacríticos do *ser em situação* baniwa, tucano, e baré, cada um enquanto pertencente a uma comunidade étnica particular historicamente articulada e permanentemente construída e reconstruída.

A idéia contextual de identidade e cultura como categorias valoradas no âmbito ideológico, defendida por Cardoso de Oliveira, Barth e outros cientistas sociais, parece se aplicar ao processo histórico vivido pelos povos do rio Negro. Assim, no período de violenta exploração da mão-de-obra nas atividades do extrativismo vegetal, os índios se representavam como hábeis extrativistas; no período da opressão religiosa, se identificavam como dóceis e fiéis seguidores de Cristo; e no período da emergência do movimento indígena etnopolítico, se orgulhavam por serem legítimos baniwas, tucanos, dessanos, etc. No entanto, essa contingencialidade da identidade não me parece em nenhum momento ser uma decisão voluntária de negação das culturas, ou dos modos de ser próprio dos povos, demonstrada pela automática retomada destes, assim que as forças opressoras reduziram suas práticas violentas de dominação e subordinação. Com a rearticulação dos processos históricos sócio-culturais, aflorou o novo processo de etnogênese por toda a região, no sentido usado por Hill (1996: 1), ao referir-se “à adaptação criativa a uma história geral de mudanças violentas, inclusive o colapso demográfico, a escravidão, as epidemias e o recrutamento étnico – impostas durante a expansão histórica do Estado-nação colonial”. Isso mostra como as referências sócio-culturais oferecem possibilidades de vir-a-ser de povos a partir de processos de recuperação da dominação colonial e das perdas demográficas, territoriais e de outros recursos. A reconstrução de identidades étnicas baseada nos dados do passado, real ou imaginário, pode recompor uma comunidade identitária, mesmo à revelia do Estado que a ignora.

Neste contexto interétnico, recorreremos ao campo empírico de projetos para compreender a problemática das relações pós-contato que os povos indígenas estabelecem com agentes externos de desenvolvimento como partes constitutivas de um modelo assimétrico de relações. O modelo dos projetos contém elementos significativos que

envolvem, por um lado, os atores que são os povos indígenas e as agências de desenvolvimento, e por outro lado, as regras para seu funcionamento, baseadas em princípios, ideologias e valores, como a prática do assistencialismo, a tradição, a economia e outros elementos simbólicos e práticos, que provocam efeitos tanto no interior do modelo de projetos, onde ele se reproduz e afeta seus atores, quanto envolvendo a sociedade nacional e global. Nesta perspectiva teórica dos projetos, as Ciências Sociais podem gerar modelos explicativos para apreender o mundo real, configurando-se no âmbito interpretativo um modelo que recria as relações entre os povos indígenas e a sociedade brasileira. Mas para fazer referência ao fenômeno dos projetos de desenvolvimento e sua significação para os índios no contexto nacional e global, precisamos estabelecer pontes teóricas e analíticas entre nosso tema e algumas propostas clássicas acerca das relações indígenas com a sociedade global e suas implicações para a continuidade étnica e identitária dos povos indígenas do rio Negro.

1.2. Antropologia, indigenismo e desenvolvimento

A Antropologia, como toda invenção criativa do mundo ocidental europeu, apresenta uma trajetória problemática, evolucionista e etnocêntrica (Wentzel, 2004). Sua emergência seguiu o complexo sistema de organização de pensamento ocidental europeu, como herdeira de suas antigas civilizações gregas. Nasceu, portanto, de uma cosmologia determinada para se lançar sobre outras consideradas diferentes e inferiores. Desde os seus primórdios, a Antropologia teve como principal tarefa estudar outras culturas para arbitrar valor sobre elas, ou seja, uma Antropologia como instrumento de apropriação ou mesmo de dominação. Por isso, os primeiros estudos considerados clássicos, foram todos feitos em continentes longínquos ou em bibliotecas muito distantes das denominadas sociedades primitivas ou tribais e não coincidentemente patrocinados por governos coloniais.

Os resultados negativos dos anos 1940 a 1960 das políticas indigenistas denunciaram o indigenismo e o uso da Antropologia como forma de administração colonial (Balandier, 1993), forçando o surgimento de uma nova geração de antropólogos e outros cientistas sociais dissidentes, que passaram a repensar seu papel e a destinação de suas produções intelectuais. Desde então, vários antropólogos passaram a temer os campos de políticas governamentais e passaram a desenvolver estudos e perícias cada vez mais independentes, ou seja, cada vez menos políticos e mais técnicos. Isso não resolveria todo o problema porque mesmo as posições técnicas estavam fundamentadas em pressupostos e

premissas muitas vezes distantes das realidades concretas vividas e articuladas pelos povos indígenas.

É deste descompasso de percepção das realidades que surgiram perversas conceitualizações dos grupos indígenas como “naturais” e protetores de ecossistemas. Essa percepção resultou em imposição de um estereótipo cultural de natureza rousseauiana, que aproxima natureza e culturas “tradicionais”, como estratégia política dos índios, ou como uma imposição contrária a esta, que considera os povos indígenas como incompatíveis com os ideais de preservação e conservação do meio ambiente. Muitos ambientalistas caíram nessas armadilhas ideológicas, ora para defender o meio ambiente contra a presença indígena nas unidades de conservação, ora evocando a presença indígena como possibilidade de garantir as florestas em pé e os recursos naturais minimamente preservados.

Com o avanço das ferramentas analíticas da ciência foi possível, com o passar dos tempos, abrir novos horizontes epistemológicos para a Antropologia, permitindo-lhe novas formas de abordagens dos chamados objetos de investigação menos ortodoxos e cada vez mais multifacetados. Um desses avanços refere-se aos estudos sobre etnicidade, desenvolvidos e sistematizados principalmente por Barth (1969), impondo-se no campo dos estudos das relações interétnicas, provocando uma mudança nas concepções vigentes de etnia e identidade e, conseqüentemente, de cultura, uma vez que passa do estudo das características dos grupos para o estudo de suas relações. Deste modo, a Antropologia foi se qualificando e se aproximando cada vez mais das legítimas realidades dos “povos primitivos” e suas aspirações étnicas.

No âmbito da América Latina, os avanços dos estudos indigenistas mexicanos influenciados pelo culturalismo norte-americano acabaram influenciando outros países do continente, como o Brasil, a partir de 1950, com Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira (Salviani, 2002: 45). Deste modo, a política indigenista brasileira se viu embrenhada, de um lado, pelas premissas político-ideológicas do Estado assistencialista e, de outro, pelos pressupostos técnico-científicos do indigenismo mexicano. De todo modo, como conseqüência, os antropólogos passaram a ser cada vez mais considerados como especialistas de reconhecimento profundo das situações locais e características culturais para oferecer contribuições valiosas na compreensão de aspectos até então negligenciados, cuja consideração seria necessária na melhoria da qualidade da intervenção (Lucy Mair, 1984, Cernea, 1983 e Tayer Scudder, 1999).

A nova configuração institucional da Antropologia moderna possibilitou que as agências de desenvolvimento como o Banco Mundial passassem a incorporar em seus quadros técnicos antropólogos e sociólogos profissionais desde 1970 processo esta, intensificado a partir de 1990, provocando uma mudança de paradigma no campo do desenvolvimento, com a necessidade de reconhecimento de novos “fatores sociais” e novos conhecimentos para legitimar determinadas modalidades de intervenção, como os de etnodesenvolvimento, ou desenvolvimento com identidade cultural (Van Nieuwcoop e Uquillas, 2000: 22).

No Brasil não seria diferente. Já em 1974, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) recrutou os primeiros antropólogos para formação de indigenistas objetivando, em tese, a defesa da autodeterminação e autonomia econômica das populações indígenas. No entanto, essa proposta não prosperou, gerando conflito a partir de 1980 entre dirigentes militares e os indigenistas formados (Souza Lima, 2002: 405), provocado por preocupações geopolíticas. Mas o investimento continuou dando resultados fora da esfera governamental, uma vez que os indigenistas demitidos continuaram trabalhando em ONGs, que ajudaram a criar, consolidando a importância dos conhecimentos locais nos projetos de desenvolvimento e exigindo a revisão conceitual sobre os povos indígenas como obstáculos ao projeto de desenvolvimento nacional (Salviani, 2002: 46).

Como se pode perceber, a Antropologia é por excelência um campo plural, no sentido de que sempre foi usada, ora para justificar os projetos coloniais de intervenção, ora para defender as alteridades dos grupos com os quais trabalha. Dessa fusão de diferentes matrizes político-ideológicas, o que parece prevalecer é o fato de que qualquer que seja o horizonte, é este o diferencial da disciplina, na medida em que trabalha com seres humanos e mesmo aqueles “primitivos” são complexos, razão pela qual ela própria muitas vezes não dá conta das situações com as quais se defronta. De todo modo, a Antropologia em seu curto período de tempo como disciplina tem contribuído para o avanço da ciência e para outros empreendimentos práticos, como aquele testemunhado por Wentzel no âmbito do PDPI, “para convencer os doadores da necessidade, da legitimidade e da garantia de investimento no desenvolvimento dos povos indígenas” (Wentzel, 2003: 63).

1.3. Civilização e progresso como precursores do desenvolvimento

Segundo Ribeiro (1991), o conceito de desenvolvimento tem sido utilizado como um dos mais inclusivos até hoje nos sistemas interétnicos, principalmente do ponto de vista político e econômico, e é tributário de um contexto histórico e cultural determinado, ou seja, não é um conceito transcultural e transhistórico (Barretto Filho, 1996; Diegues, 1996; Ribeiro, 1992; e Stavenhagen, 1985). Segundo esses autores, desenvolvimento é herdeiro da noção de progresso e eu diria também da noção de civilização, uma vez que apresentam em comum a idéia de expansão e imposição em escala global do horizonte sócio-cultural e ideológico subjacente à matriz civilizatória primordial de que se origina em contextos historicamente definidos, ou seja, a civilização ocidental.

Partindo de um recorte temporal determinado podemos pensar essa matriz primordial a partir de algumas referências clássicas, como o trabalho de Norbert Elias (1994), que trata do desenvolvimento dos modos de comportamento dos indivíduos e da sociedade em diferentes épocas no ocidente, principalmente na Alemanha, França e Inglaterra. O trabalho de Elias pode contribuir para compreensão dos conceitos de civilização, progresso e desenvolvimento, enquanto conceitos fundamentais da sociedade moderna e contemporânea. O processo de constituição dos hábitos e comportamentos humanos tratado por Elias pode também contribuir para a compreensão do processo civilizatório imposto aos povos indígenas no Brasil, duplamente colonizados e dominados econômica e culturalmente, inicialmente pelas potências ocidentais e em seguida por setores sociais internos, fenômeno que ficou conhecido como “colonialismo interno” (Bartolomé, 1998 e Cardoso de Oliveira, 1978) em nome dos bons costumes e da moral das sociedades européias. Levo em conta a definição mais ampla do autor, que além de referir-se a uma grande variedade de fatos, comportamentos, conhecimentos, define também civilização como conceito que expressa “a consciência que o Ocidente tem de si mesmo”, a partir da qual projetam e articulam o domínio do mundo. Para ele, o conceito de “civilização” refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às idéias religiosas e aos costumes. Pode-se referir ao tipo de habitações ou as maneiras como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. (Elias, 1994: 23). Mas se examinarmos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas

essas atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, podemos supor que o conceito expressa a própria consciência nacional.

A primeira idéia a se destacar é que os processos civilizatórios não são naturais, como se poderia supor. Renato Janine Ribeiro, na introdução do livro, expressa muito bem o entendimento de que a “civilização dos costumes” prova que não existe atitude natural no homem. Para Elias, o que houve foi um condicionamento e um adestramento dos indivíduos e da sociedade ao longo do tempo. A partir desse conceito básico, pode-se extrair várias noções, como a idéia de um processo social em curso, isto é, um processo evolutivo de transformações - embora ele em nenhum momento se refira ao termo. No entanto, essa noção está implícita quando, no prefácio, ele se refere a uma civilização gradual, ou quando explicitamente ele escreve: “o que estamos tentando expressar dessa maneira são diferenças no tipo e estágio do processo civilizador que essas sociedades atingiram” (Elias, 1994: 15). O que o diferencia da tradição evolucionista clássica é o fato de que, reconhecendo a construção histórica dos estágios de civilização, nega a unilinearidade e o absolutismo do processo civilizador, em favor de uma noção de história que tem sentido, mas com o curso de seqüências e etapas se desenvolvendo de forma gradual, leve e lenta, a partir de estágios e seus respectivos fatos, que ele denomina como “curva de civilização”¹². Essa noção do processo civilizatório leva a uma compreensão de uma história de superação de certa forma exclusiva do mundo ocidental europeu, a ponto de se considerar que estas foram as únicas sociedades que concluíram uma fase fundamental deste processo: “o exato momento em que a *consciência* de civilização, a consciência de superioridade de seu próprio comportamento e sua corporificação na ciência, tecnologia ou arte começaram a se espalhar por todas as nações do Ocidente” (Elias, 1994: 64). Concluímos que essa superação significa esquecimento das fases anteriores, consideradas meros resíduos que restaram na memória, sem importância para a consciência atual. Não é por menos que o próprio trabalho de Elias em nenhum momento se refere ao passado distante das sociedades ocidentais, concentrando-se tão-somente no período correspondente ao que se poderia denominar de apogeu do seu processo civilizador, isto é, os séculos XVI em diante. A noção de “civilizado” e “incivil” não constituem uma antítese, mas diferentes fases do mesmo processo. Um determinado

¹² Renato Janine assim se expressa sobre a “curva da civilização”: “idéia reguladora de que fenômenos à primeira vista carentes de sentido se examinados a olho nu ou na escala do tempo imediato revelam, porém, seu nexos quando postos contra uma medida de longo prazo. Esta medida de longo, ou “curva de civilização”, adquire especial importância quando passa a definir pelo menos os últimos setecentos anos da aventura humana” (Elias, 1994: 11).

estágio não nega, mas supera outro, anterior. Elias exemplifica essa noção mencionando o fato de que, da mesma maneira que sentimos embaraço diante dos nossos ancestrais, as nossas futuras gerações poderão sentir o mesmo sobre o nosso estágio atual de civilização (Elias, 1994: 73).

A primeira questão que se levanta é quanto a uma possível relativização das próprias idéias desenvolvidas por Elias, na medida em que, por um lado, ele demonstra a não naturalidade do comportamento humano através do desenvolvimento dos modos de conduta ao longo dos tempos nas sociedades européias, e por outro lado, conduz essa constatação a uma perspectiva etnocêntrica ao conceber o processo civilizador europeu não como um de muitos processos humanos, mas como o mais completo. Não se trata, assim, de um processo linear único, mas um raciocínio que toma o processo civilizatório europeu como o mais completo, o mais desejável e o ideal. Essa idéia valorativa do processo fica clara quando ele classifica como povos civilizados as sociedades européias e povos menos civilizados, ou não-civilizados, as outras sociedades, qualificando os primeiros e, de certa maneira, desqualificando os segundos. Ainda no prefácio ele afirma: “Mas sabemos também que esses povos menos civilizados são, por seu lado, atormentados por dificuldades e medos dos quais não mais sofremos, ou pelo menos não no mesmo grau” (Elias, 1994: 19). Esta posição de Elias contrasta, de algum modo, com o seu próprio princípio metodológico de tentar “suspender, pelo menos enquanto estudamos esse processo, todos os sentimentos de embaraço e superioridade, todos os juízos de valor e críticas associadas aos conceitos de “civilizado” ou “incivil” (Elias, 1994: 72).

A outra idéia de destaque desenvolvida por Elias diz respeito à instrumentalização do conceito de civilização no campo político e cultural, na conquista e dominação de outras sociedades e culturas. Ele reconhece e afirma que ela foi a justificativa e a motivadora da expansão nacional francesa e da colonização, que empreendeu e se impôs a outros povos e continentes. Afirma que “até certo ponto, o conceito de civilização minimiza as diferenças nacionais entre os povos: enfatiza o que é comum a todos os seres humanos ou – na opinião dos que o possuem – deveria sê-lo” (Elias, 1994: 25). Deste modo, a Igreja teve papel preponderante na consolidação do processo civilizador e sua expansão além das fronteiras nacionais européias, numa época em que a alta sociedade e a unidade da Igreja Católica se misturavam. Elias afirma que “em nome da Cruz e mais tarde da Civilização, a sociedade do Ocidente, empenha-se, durante a Idade Média, em guerras de colonização e expansão” (Elias, 1994: 67). Assim, a Igreja revela-se, como tantas vezes

ocorreu, um dos mais importantes órgãos de difusão de estilos de comportamento pelos estratos sociais mais baixos.

Outro elemento importante no trabalho de Elias é a idéia de que o processo civilizador está ligado diretamente à noção de Estado, quando ele afirma: “grande número de estudos contemporâneos sugere convincentemente que a estrutura do comportamento civilizado está estreitamente inter-relacionada com a organização das sociedades ocidentais sob a forma de Estados” (Elias, 1994: 16). No que tange às implicações dessa noção de civilização para o processo de colonização e dominação dos povos indígenas nas Américas, pode-se, com muita segurança e a partir de experiências de vida concreta¹³, afirmar que duas instituições foram determinantes neste empreendimento: o Estado e a Igreja. Os Estados coloniais que posteriormente se tornaram Estados nacionais independentes foram estabelecidos entre outras coisas em nome da difusão e implantação do modelo civilizatório a outras sociedades consideradas não-civilizadas, sob diferentes roupagens argumentativas, como desenvolvimento e progresso, como prosseguimento da idéia da acumulação primitiva de capital. A Igreja foi um instrumento poderoso e eficaz que os Estados utilizaram para o alcance dos seus objetivos maiores. Podemos dizer que as duas instituições sociais com dois objetivos diferenciados se encontram e são articuladas para tornar os índios civilizados e cristãos.

Foi baseado neste conceito de civilização que teorias foram sendo construídas para subsidiar e legitimar práticas políticas de dominação dos povos nativos por todo mundo. Aqui no Brasil não foi diferente. Estudiosos, cientistas, políticos de todas as tendências e propósitos buscaram, a seu modo, aprofundar ou escapar das proposições levantadas e sugeridas por Elias. Mesmo aqueles com as melhores intenções, não escaparam do rolo compressor do processo civilizador. Os primeiros trabalhos mais relevantes, como os de Darcy Ribeiro (1979), navegam inicialmente nas trilhas das noções civilizatórias, incorporando conceitos como aculturação, assimilação, integração, que pressupõem graus, níveis, estágios e, sobretudo, uma direção considerada ideal ou superior. Tais conceitos fundamentaram, legitimaram e até certo ponto continuaram oferecendo suporte teórico às práticas políticas do indigenismo brasileiro e de outros países da América Latina, para nos limitarmos a formações sociais mais próximas de nós.

¹³ Minha vivência em processos colonizadores foi a mais ampla possível, compreendendo desde contato com agentes oficiais e privados de primeiros contatos, até experiências de modelos de educação e catequese institucionalizados nas décadas de 1970 e 1980, como os famosos internatos salesianos nos contatos com os diversos povos da região do Alto Rio Negro.

O preço desse empreendimento não foi somente a conquista de seres humanos civilizados e cristãos, mas milhares de povos milenares com seus ricos processos civilizatórios que foram exterminados em nome da fé e da promessa de um modelo de civilização ideal. Este discurso sedutor que impõe um horizonte de civilização universal continua sendo o maior desafio dos povos indígenas contemporâneos das Américas e de outros povos nativos, com situações históricas similares. Considerando este processo, torna-se impossível entender o presente dos povos indígenas sem pensar neste passado, pois é dele que resultam, em grande medida, os atuais dramas, não somente sócio-econômicos e políticos, senão também civilizatórios desses povos. Miguel Bartolomé (1998) afirma que: “la cuestion étnica en América Latina, además de todos sus problemas coyunturales, atañe al mismo proceso de construcción y reconstrucción civilizatoria en el continente” (Bartolomé, 1998: 171). No Brasil, Cardoso de Oliveira (1996), por meio da noção de fricção interétnica, postula nova abordagem teórica e metodológica para a questão, reconhecendo que as sociedades indígenas possuem, sim, seus processos civilizatórios, propondo, no lugar de assimilação ou aculturação, o diálogo intercultural num campo marcado fundamentalmente por fricção - no sentido de que são culturas diferentes que se encontram e passíveis de estranhamentos e conflitos.

Nesta nova perspectiva, o que parece importar é a necessidade de superação da concepção limitada de “civilização” e também as perspectivas que pretendem diferenciar as civilizações das sociedades tribais ou nativas, daquelas derivadas e concebidas por meio dos aparatos estatais. T. Bottomore (1978) nos abre possibilidades com o seu conceito de “civilização” como um complexo cultural constituído por características idênticas a um número determinado de sociedades particulares. Cada civilização pode ser assim entendida como o conjunto de tradições culturais compartilhadas em uma área extensa. As civilizações podem, então, ser concebidas como cristalizações de processos sócio-históricos, uma vez que as etnias seriam as unidades operativas de tais processos (Ribeiro, 1968), na medida em que os membros de grupos organizacionais são articuladores de tradições culturais específicas e, portanto, modos de vida individuais e sociais historicamente construídos. Cada povo indígena é sujeito de uma particular profundidade histórica, lingüística e cultural, apesar de que nem todos geraram formações políticas classificáveis como Estados.

Os conceitos de civilização, progresso e desenvolvimento apresentam, a meu ver, uma continuidade histórica na maneira de pensar do ocidente, baseada no sentimento de

superioridade, de constituir um modelo ideal e pretensamente universal. Aqui reside uma profunda diferenciação cosmológica na maneira de conceber o mundo e a humanidade entre o ocidente e os povos indígenas, que foi determinante nos tipos de relações estabelecidas entre esses mundos desde os primeiros contatos do século XV. Os povos indígenas amazônicos, articuladores de civilizações particulares autônomas, com limites territoriais definidos pelos mitos de origem para si e para outros, incluindo os brancos, não podiam imaginar o caráter homogeneizador e expansionista das sociedades européias. Isso explica porque, no início do processo colonial, quando os índios representavam uma maioria absoluta, nunca se articularam entre si para defender seus territórios e suas culturas, uma vez que interpretavam os brancos como sociedades diferentes, dominantes de técnicas mais aperfeiçoadas, mas com maneiras de pensar e viver semelhantes aos definidos na tradição mitológica. Entre os povos indígenas do rio Negro, por exemplo, os sábios, profetas e pajés passaram a enquadrar com tranquilidade o lugar dos brancos no ordenamento cosmológico e as razões de sua superioridade técnica, mas não civilizatória, a partir dos mitos de origem; exatamente ao contrário dos brancos, cujo projeto político sempre foi de eliminação dos povos nativos, considerados como empecilhos para a civilização e o desenvolvimento do modo de vida europeu. Para ir além do recorte temporal antes considerado, podemos supor que de fato os conceitos de civilização, progresso e desenvolvimento representam a continuidade de um projeto que remonta à época da antiga civilização greco-romana, considerada como berço da civilização ocidental, que baseava seus projetos expansionistas na idéia de que os outros povos eram bárbaros e não-civilizados.

1.4. A gênese da ideologia do desenvolvimento

Barretto (1996) afirma que desenvolvimento é tributário de um contexto histórico e cultural determinado. Tomando isso como premissa válida, é necessário, pois, discorrer sobre o processo que produziu tal contexto para fins de entendimento da força mobilizadora que a proposta atingiu e sua continuidade histórica. Desde os primórdios da história ocidental, as forças propulsoras estavam relacionadas às idéias de civilização e progresso, enquanto instrumentos de dominação cultural, econômica e militar. Tais idéias foram também responsáveis pelas principais tragédias da história dessa civilização. Inúmeras guerras foram provocadas e travadas em nome da superioridade étnica e do modelo civilizatório expansionista que se pretendia universal. Foi assim também com o surgimento do conceito de desenvolvimento, uma ideologia-utopia, ou uma religião secular

(Ribeiro, 2000) para curar as feridas da II Guerra Mundial, com o claro propósito ideológico de recuperar os países ocidentais arrasados e fortalecer e ampliar a esfera de controle e domínio político, cultural, econômico e militar da principal potência revelada na guerra, os Estados Unidos.

Segundo Cambes (2002), a noção de desenvolvimento tem uma longa história cuja origem pode ser traçada por intermédio das suas noções gêmeas e precursoras, as de progresso e civilização, que remontam à antiguidade clássica (Nisbet, 1985[1998]). Tais noções expressam a visão evolucionista do gênero humano, que pressupõe estágios infinitos e positivos do desenvolvimento dos indivíduos e grupos sociais, em oposição à de decadência, tida como negação da própria vida humana. Para Ribeiro, a visão progressista positiva dos estágios evolutivos teria levado as sociedades ocidentais à idéia de “hierarquia funcional” presente nas relações sociais, econômicas e políticas (Ribeiro, 1991: 67).

Para Escobar (1998), antes dos anos 1930, o conceito de desenvolvimento era utilizado no sentido naturalista, como algo que aparecia com o passar do tempo (Arndt, 1978, 1981), ou seja, os fatos e fenômenos que naturalmente se sucediam na história da humanidade. A precursora mais óbvia do uso atual foi a Ata britânica de desenvolvimento colonial de 1929. No contexto colonial, o desenvolvimento econômico não constituía um processo histórico inevitável, senão uma atividade que deveria ser promovida pelo governo. Nos anos 1940, o termo se aplicou ao desenvolvimento econômico de “áreas subdesenvolvidas”, relacionado à depressão econômica, à escassez, ao problema generalizado de pobreza e às novas configurações político-militar-econômicas do segundo pós-guerra. A noção de crescimento subjacente ao conceito de desenvolvimento ganhou considerável importância como o principal meio o único remédio para a pobreza e o desemprego, mas que como um fim em si mesmo (Escobar, 1998: 148).

O conceito de desenvolvimento, portanto, tal como o concebemos, hoje, surge no período imediatamente após a segunda guerra mundial, originalmente nos Estados Unidos e Europa, como proposta historicamente inusitada de transformação total das culturas e formações sociais do mundo de acordo com os ditames do Primeiro Mundo (Escobar; 1998: 13). Na Conferência de constituição das Nações Unidas realizada em San Francisco (EUA) em 1945 ocorreram intensas discussões sobre o Terceiro Mundo e o subdesenvolvimento, que criaram as bases para a institucionalização seguinte dos ideais de desenvolvimento. Em seu discurso de posse como presidente dos Estados Unidos da

América em 20 de janeiro de 1949, Harry Truman conclamou o mundo para resolver os problemas das “áreas subdesenvolvidas” do mundo:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes... Creo que deberíamos poner à disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático... Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964).

O discurso de Truman deixa clara a base política e ideológica que motivou o surgimento da noção de desenvolvimento como proposta salvacionista para todos os males das sociedades consideradas econômica e culturalmente atrasadas. Talvez o seu maior pecado tenha sido, desde a origem, o seu caráter autoritário e universalista, impondo arbitrariamente critérios de valor reguladores da vida a partir dos quais todas as sociedades deveriam se guiar para um mesmo destino ideal imaginário. Não importava o que pensavam os pacientes que precisavam de remédios e fortificantes, nem suas verdadeiras necessidades e desejos. O importante era fazer todos crerem que estavam doentes de pobreza, de sofrimento e de injustiça, cujo remédio milagroso era seguir as receitas do desenvolvimento econômico. A maioria desses prognósticos é totalmente desconhecida pelas sociedades periféricas, como os povos indígenas.

Três anos mais tarde, especialistas das Nações Unidas escreveram um documento mais influente da época, que expressa o respaldo universal dos países poderosos aos conceitos inaugurados por Truman:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo e raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations, 1952: 15).

Foi assim que a proposta de desenvolvimento seguiu os imperativos formulados a partir dos interesses dos EUA no período pós-guerra, notadamente voltado para a consolidação do centro, busca de melhores taxas de lucro no estrangeiro, controle de matérias-primas, expansão dos mercados externos para seus produtos e tutela militar. A partir dessa construção histórica da noção de desenvolvimento, Escobar o define como um

sistema de relações que estabelece uma prática discursiva que dita as regras do jogo: quem pode falar, de que ponto de vista, com qual autoridade e de acordo com qual critério de racionalidade e especialidade (Escobar, 1945: 41).

Deste modo, o desenvolvimento foi se tornando uma certeza no imaginário social (Escobar, 1998: 22). Os pobres começam a aparecer como um problema social no mundo que necessitava de intervenção estatal. Foi com essa perspectiva que, em 1948, o Banco Mundial definiu como pobres aqueles países com renda per capita inferior a 100 dólares, quase que por decreto, e automaticamente 2/3 da população mundial foram transformados em sujeitos pobres (Escobar, 1998: 55). Assim, parece que o desenvolvimento nunca foi concebido como processo cultural, mas como um processo de intervenção política, econômica e técnica aplicável universalmente aos necessitados. Uma experiência historicamente singular e um domínio de pensamento e de ação ancorados em alguns pressupostos que o definem: as formas de conhecimento que produz, o sistema de poder que regula a sua prática e as formas de subjetividades por meio das quais as pessoas se reconhecem como desenvolvidas, subdesenvolvidas ou atrasadas.

Para garantir sua eficácia operacional, o sistema ideacional de desenvolvimento (Ribeiro, 2000) precisou criar um campo institucional complexo e estruturado em todos os níveis, como organismos internacionais, agências de planejamento nos países pobres e agências de desenvolvimento local tendo com premissa básica a crença do papel da modernização, capaz de destruir superstições e relações arcaicas, sem se importar com o custo social, cultural e político. Foi assim que no segundo pós-guerra várias agências multilaterais de desenvolvimento foram criadas, como o Banco Mundial (Banco Internacional para a Reconstrução e Desenvolvimento) e o Fundo Monetário Internacional (FMI), em 1944, a Organização das Nações Unidas, em 1945 e seus programas e comissões específicos como a Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), em 1948, o PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), em 1965 e os Bancos Regionais como o Banco Interamericano de Desenvolvimento, em 1954, exclusivamente para as Américas.

Todo esse arranjo institucional criado foi fundamentado na crença de que só o desenvolvimento material permitiria alcançar o progresso social, cultural e político capaz de propiciar o bem-estar total das sociedades humanas. Pigg (1992) afirma que a cultura do desenvolvimento foi trabalhada intensamente no interior das culturas locais e através delas foi propagada, como um projeto global. O encontro com o desenvolvimento não deveria

tomar-se, portanto, como choque de dois sistemas culturais, senão como uma interseção que cria situações nas quais as pessoas começam a ver-se de certas maneiras pré-determinadas. Essa forma de conceber e praticar a proposta do desenvolvimento levou os países periféricos e as sociedades marginais a uma profunda dependência econômica e, conseqüentemente, política e cultural, na medida em que fatores locais e nacionais foram negligenciados. Os Estados nacionais, crenes da profecia desenvolvimentista, tomaram-na como principal base e justificativa para os projetos de construção nacional. E uma vez fracassados, a justificativa continuou sendo usada para responsabilizar os países centrais e, assim, encobrir as incompetências políticas e práticas de corrupção dos dirigentes nacionais.

Percebe-se como o etnocentrismo e o assistencialismo influíram desde o início na forma que tomou o conceito de desenvolvimento. Os povos indígenas teriam que ser “modernizados”, ou seja, adotarem os valores “corretos” dos brancos, em detrimento das culturas e tradições próprias, uma vez que a capacidade dos nativos para a ciência e a tecnologia, base do progresso econômico, se considerava nula. Deste modo, o desenvolvimento supõe uma teleologia na medida em que propõe que os “nativos” sejam reformados tarde ou cedo. Entretanto, ao mesmo tempo, reproduz sem cessar a separação entre os reformadores e os reformados (Escobar, 1998: 110).

Conhecido o processo histórico que forjou sua emergência no cenário mundial, é necessário também conhecer seus propósitos ideacionais e a sua prática concreta, tomando como base as experiências vividas pela humanidade sob os seus auspícios. Em geral, percebe-se que o discurso dominante sobre o desenvolvimento relaciona-o quase que exclusivamente à lógica e à força econômicas, conforme a visão positivista da história, segundo a qual a humanidade tem um único caminho, uma única direção, ou seja, uma única escolha - o caminho do mercado. Segundo esta concepção, as formas de alteridade cultural não podem ser consideradas a não ser como heranças do passado que estaria superado, ou que precisam ser superadas ainda que na base da força. Os grupos étnicos foram considerados como meros emissários do “passado” e obstáculos à modernização, por pertencerem a culturas irracionais, conservadoras e tradicionais.

Segundo Edna Castro e Florence Pinton (1997), a idéia de desenvolvimento apresenta três elementos básicos: 1) como novo *approche* para satisfazer as necessidades básicas de países menos desenvolvidos; 2) como nova representação teórica sobre a atividade econômica a partir do confronto com novos conceitos e modelos de

desenvolvimento da ciência da natureza, como os de evolução e auto-organização; e 3) como representação da teoria clássica do equilíbrio e do crescimento econômico, recusando inclusive a relação entre crescimento e degradação ambiental (Castro e Pinton, 1997: 15).

Outra característica da teoria desenvolvimentista é seu caráter técnico-científico, tomando como indicador de seus resultados dados puramente quantitativos. O desenvolvimento humano passa a ser medido por números de crescimento, fato que levou vários autores como Sève (1993) a denominarem a crise de desenvolvimento como crise de calculabilidade como princípio mestre, no sentido de que a crise do desenvolvimento humano passa pela relatividade e limitações da própria ciência.

O que se pode delinear a partir dos eventos e processos que se desenvolveram segundo os ditames da teoria do desenvolvimento é que, como dizem Mendes e Sachs citados por Castro e Pinton (1997), o que está em exame é o modelo de civilização que domina o mundo, ou seja, imperativos filosóficos e epistemológicos da própria humanidade. Neste sentido, o desenvolvimento tem sido e continua sendo o grande paradigma do humanismo ocidental: o desenvolvimento sócio-econômico assegurado pelo desenvolvimento científico-técnico garante a realização e o progresso das virtualidades humanas, das liberdades e poderes dos homens civilizados?

Considerando as diferentes abordagens desenvolvidas em torno da noção de desenvolvimento, vários autores apresentam três correntes de pensamento sobre ele : 1) Estratégias de ecodesenvolvimento (Sachs, 1986), baseada no atendimento às necessidades humanas consideradas fundamentais (habitação, alimentação, água, saúde, educação, etc.) dos países em desenvolvimento, acompanhado de adaptação das tecnologias e dos modos de vida às potencialidades e dificuldades de cada “ecozona”; 2) nova representação teórica da atividade econômica, a partir de novos conceitos e modelos de desenvolvimento pelas ciências da natureza (Constanza, 1989, Passet, 1979); e 3) definição mais conhecida de desenvolvimento sustentável definida no Relatório Brundtland, como o que deve responder às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de responder às suas próprias necessidades.

Passado quase meio século de fé nas propostas do desenvolvimento, inclusive entre cientistas sociais, ficaram comprovadas suas limitações, contradições e aberrações conceituais e metodológicas. A própria Antropologia da modernidade, como tentativa de superação da dicotomia tradicional/moderno, possibilitou que a teoria econômica ocidental

fosse vista como uma instituição composta por sistemas de produção de poder e significação constituída segundo interesses unilaterais dos países centrais do ocidente. Assim sendo, era necessário formular avaliações críticas sobre o modelo, levando-se em conta que os antropólogos também foram ou ainda são cúmplices da racionalização da economia moderna, na medida em que têm contribuído para naturalizar “a economia”, “a política”, “a religião”, “o parentesco” e seus similares como cimentos de todas as sociedades (Escobar, 1998: 115).

Por outro lado, as dinâmicas interpretativas da Antropologia moderna levaram-nos a outras análises e práticas ideológicas, tomando consciência de que na luta por representação e pela afirmação cultural deve levar-se em conta a luta contra a exploração e a dominação, ou seja, pelas condições das economias políticas locais, regionais, nacionais e mundiais, uma vez que para os países do Terceiro Mundo as promessas do desenvolvimento tornaram-se em um verdadeiro pesadelo. O reino da abundância prometido por teóricos e políticos do desenvolvimento produziram o contrário – miséria, subdesenvolvimento, opressão e exploração, mais guerras, fome e violência generalizada.

O paradoxo do processo crescente e intenso de industrialização do mundo, provocado pela era do desenvolvimento, e do aumento crescente da pobreza e da diminuição na qualidade de vida no planeta, associados a outros fatores relevantes da modernidade, como a questão ambiental e étnico-cultural, trouxe novos paradigmas para o campo das ciências, forçando o delineamento de abordagens alternativas às clássicas teorias do desenvolvimento. Considerando o objeto deste trabalho, limitar-me-ei a debruçar-me um pouco mais sobre duas propostas reformadoras que considero importantes, pela relação que estabelecem com os contextos atuais dos povos indígenas no Brasil e pelo fato de terem algo em comum que é prestarem menos ênfase na produção econômica e mais em outros aspectos fundamentais da vida humana: culturais (etnodesenvolvimento) e ambientais (desenvolvimento sustentável).

1.5. Desenvolvimento sustentável

Izabel Carvalho, citado por Ribeiro (2000), propõe que para entender melhor a que veio e a quem atende o conceito de desenvolvimento sustentável é preciso fazer sua genealogia, reconstituindo as relações de forças que o produziram. Para ela, sua matriz é o projeto desenvolvimentista liberal aplicado ao meio ambiente. Desde a Conferência Mundial de Estocolmo em 1972, ficou claro que a preocupação dos organismos internacionais quanto ao meio ambiente, era produzir uma estratégia de gestão desse

ambiente, em escala mundial, que atendesse à sua preservação dentro de um projeto desenvolvimentista (Carvalho, 1991: 11).

O grande processo de industrialização e mercantilização em escala global acentuado após a II Guerra Mundial sob os auspícios do desenvolvimento econômico logo se mostrou insustentável, principalmente do ponto de vista cultural e ambiental. A necessidade cada vez maior de matéria-prima e energia para atender a grande indústria, revelou que os recursos naturais disponíveis no planeta eram esgotáveis e seu desequilíbrio poderia trazer sérias ameaças à vida no mundo, descoberta esta em grande medida corroborada pelos avanços das ciências da natureza, através do que Leff chama de *saber ambiental* (Leff, 2004). Essa percepção permitiu em pouco tempo o surgimento de novas sensibilidades e preocupações comportamentais de setores sociais dos países centrais, como os movimentos ambientalistas, que passaram a cobrar mudanças nos modos de produção capitalista em voga.

As fortes críticas sobre o processo destrutivo da economia industrial capitalista logo tencionaram uma reação nas estruturas de poder econômico dominante. Em 1980, a União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos (UCIN) refere-se pela primeira vez à noção de desenvolvimento sustentável, por ocasião da publicação de sua “Estratégia Mundial para a Conservação” (Godard, 1997). Em 1983, a Assembléia Geral da ONU cria uma Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente, que entregou seu célebre relatório em 1987, conhecido como Relatório Brundtland. O relatório se refere de forma explícita ao desenvolvimento sustentável como novo elemento semântico da linguagem internacional (Hatum, 1990). O relatório define desenvolvimento sustentável como aquele que “atende as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras também atenderem as suas [. ..]. É um processo de mudança no qual a exploração dos recursos, a orientação dos sentimentos, os rumos do desenvolvimento tecnológico e a mudança institucional estão de acordo com as necessidades atuais e futuras” (Escobar, 1998: 10).

O primeiro parágrafo do informe *Nuestro futuro comum* (1987) começa assim:

A mediados del siglo XX, vimos por primera vez nuestro planeta desde el espacio. Com el tiempo los historiadores pueden encontrar eventualmente que esta visión tuvo mayor impacto sobre el pensamiento que la revolución copernicana del siglo XVI, que destruyó la autoimagem humana al revelar que la Tierra no era el centro del universo. Desde el espacio vimos una esfera frágil y pequeña dominada no por la actividad y diligencias humanas, sino por un conjunto de nubes, oceanos, verdor y suelos. La incapacidad humana para encajar sus obras en este conjunto está cambiando fundamentalmente, los sistemas planetarios. Muchos de los cambios van acompañados de amenazas para la vida. La nueva

realidad, de la cual no hay escapatoria, debe ser reconocida, y manejada (World Commission, 1987).

Como podemos perceber, os instrumentos normativos do mercado mundial revelam que a noção de desenvolvimento sustentável aparece historicamente relacionada ao desenvolvimento social surgido em meados do século passado principalmente para as populações do Terceiro Mundo, pensado em termos econômicos, ambientais e principalmente na perspectiva de uma gradual emancipação da dependência do Primeiro Mundo. No campo econômico, sua dimensão administrativa se daria através da sustentabilidade produtiva e no âmbito ambiental através das práticas de manejo e gestão variada e compartilhada dentre outras dos recursos naturais a serviço do sistema econômico. Disto resulta a percepção de que o desenvolvimento sustentável, mesmo tendo ampliado sua matriz conceitual para incorporar a dimensão ambiental pecou por incorporar pouco ou quase nada da dimensão cultural dos grupos sociais.

A proposta de desenvolvimento sustentável, portanto, além de não romper com a matriz ideológica básica da noção clássica de desenvolvimento inaugurado por Truman, não empreendeu uma reforma ampla que pudesse articular todos os espaços reais em que os projetos de desenvolvimento são aplicados. Deste modo, no campo das teorias econômicas levadas a efeito pelo mercado global, a ruptura no pensamento científico ambiental não surtiria o efeito desejado capaz de interferir nos rumos dos processos econômicos hegemônicos, excludentes e dominantes em curso no mundo. Na prática, a noção de sustentabilidade tem sido apropriada e manipulada pelos países centrais como forma de manutenção de seus interesses políticos e econômicos através de intervenções.

Reconhecendo essa limitação conceitual e operacional, Escobar afirma que o desenvolvimento sustentável é outra racionalidade ocidental criada para a possível erradicação da pobreza associada à proteção do meio ambiente. Ele aponta quatro aspectos principais do desenvolvimento sustentável. O primeiro diz respeito ao próprio conceito como parte de um processo mais amplo de problematização da sobrevivência global, retomando o antigo problema da relação natureza/sociedade, mas o que se problematiza não é a sustentabilidade cultural, mas do ecossistema global. O segundo aspecto é relacionado à economia da visibilidade, que de forma habilidosa e sutil torna visíveis as atividades degradantes praticadas pelos pobres, mas não as pressões a que eles foram submetidos pelo processo perverso do desenvolvimento. O terceiro aspecto refere-se à visão ecodesenvolvimentista baseada nas práticas economicistas e desenvolvimentistas,

propondo a junção de dois velhos inimigos, como afirma Redclift (1987), o crescimento e o meio ambiente, onde é o crescimento que tem de ser sustentável e não o meio ambiente. Por fim, o quarto aspecto apontado por Escobar refere-se ao novo conceito de ambiente, resultante do que ele denomina de “consciência ecológica”, que transformou a “natureza” em “meio ambiente”, no sentido de que o que interessa é o meio físico e não a natureza no seu sentido mais amplo, que para muitos estudiosos incluiria também as sociedades humanas (Escobar, 1998: 369).

Forjado a partir do processo industrial destrutivo do período pós-guerra e do surgimento do ambientalismo moderno preocupado com o acelerado processo de destruição dos recursos naturais do planeta, o desenvolvimento sustentável encontrou eco e aceitação entre os principais interlocutores e participantes das discussões sobre o desenvolvimento, reforçado pelo espaço que procurou ocupar diante da crise simbólica e prática do marxismo e do “socialismo real” como alternativas a visões clássicas de sistemas capitalistas de vida (Ribeiro, 2000: 137).

Fica evidente que o desenvolvimento sustentável, embora muitos autores tenha considerado como modelo alternativo ao desenvolvimento econômico capitalista tornou-se um interlocutor dos agentes desenvolvimentistas, ou mesmo uma das formas de desenvolvimento social com caráter interventivo (Ribeiro, 2000), na medida em que arbitrariamente delega aos países centrais a responsabilidade e o direito de estabelecer as regras e práticas consideradas sustentáveis para a escala global. Administrar a utilização humana do planeta terra era o pano de fundo, mas o projeto civilizador continuava operando no sentido de mudanças sócio-culturais de povos inteiros em nome de novos discursos manipulados em favor da exploração máxima dos “recursos da terra” e da dominação cultural e econômica dos povos. Escobar questiona quem são estes sujeitos particulares que sabem o que é melhor para o mundo em seu conjunto e conclui que esta atitude é mais uma vez a figura do científico ocidental convertido em administrador colonial (Escobar, 1998: 364).

Especificamente no campo das ciências, o desenvolvimento sustentável tendo levantado a importância da questão ambiental, como questão transversal e multidimensional do pensamento holístico, trouxe inovações conceituais e metodológicas importantes para novas racionalidades do pensar e fazer humano.

Segundo Leff, por exemplo, este esforço permitiu pensar no uso dos recursos naturais pela sociedade, que passaria a ser orientado por uma nova racionalidade, onde

estariam incorporados os princípios de sustentabilidade ambiental e da equidade social, econômica e cultural (Leff, 2004: 11). Segundo o autor, a epistemologia ambiental permitiria pensar o saber ambiental na ordem de uma política da diversidade e da diferença, rompendo o círculo unitário do projeto positivista, para dar lugar aos saberes subjulgados, para abordar a retórica do desenvolvimento sustentável e o projeto de ambientalizar as ciências e para propor a construção de novos conceitos, a fim de fundar uma nova racionalidade social e produtiva. Esses esforços permitiram abrir novos horizontes de racionalidades, desconstruindo o logos científico para criticar a objetivação, a coisificação e a economização do mundo e para dar lugar ao ser humano, nos diferentes contextos nos quais codifica e dá significado á natureza, reconfigurando suas identidades e forjando seus modos de vida (Leff, 2004: 26).

A noção de sustentabilidade evoca uma atitude ética da modernidade humana anti-destrutiva da terra, na medida em que sublinha uma ruptura de paradigma com as representações dominantes sobre desenvolvimento e busca ultrapassar a dicotomia natureza/cultura, recompondo outros elementos importantes da vida, como o ambiente e o social. Desenvolvimento sustentável nasce, portanto, do cruzamento de várias tradições intelectuais para mostrar novas vontades éticas, políticas e ideológicas na relação Norte-Sul. Deste modo, a noção de sustentabilidade é imposta, segundo Sharachchandra Lélé (*apud*. Nash 1996), como síntese para todas as tendências alternativas de intervenção, e o termo desenvolvimento sustentável “como um novo meio de expressar um interesse deliberado para a conservação da natureza” (Nash 1996: 122).

No que tange às limitações das diferentes interpretações e práticas desenvolvidas a partir da proposta de desenvolvimento sustentável e que se relacionam direta ou indiretamente aos sistemas sócio-econômicos dos povos indígenas, podemos enumerar alguns flagrantes problemas conceituais e metodológicos. Tratarei aqui brevemente de alguns deles. O primeiro questionamento refere-se aos seus pressupostos ideológicos, como o respeito à cultura e à natureza sem romper com a ideologia do crescimento econômico, quando percebemos que, na prática, há uma explícita incompatibilidade entre a noção de sustentabilidade e o crescimento econômico cumulativamente infinito. A segunda questão problemática tem a ver com a ilusão do conceito, por não conseguir romper com a clássica hegemonia da forma/racionalidade de desenvolvimento linear. A terceira questão problemática tem a ver com o histórico descompromisso dos governos nacionais com as tendências reformadoras do conceito, expresso por meio do descompasso entre o discurso e

a prática que fomentam. Além disso, os dirigentes políticos e econômicos do Terceiro Mundo têm se aproveitado da idéia que se tem do desenvolvimento sustentável como uma oferta do Primeiro Mundo para o Terceiro Mundo, levando-os a culpá-los dos constantes fracassos de suas administrações, para esconder suas incompetências e práticas de corrupção. Por fim, há sinais claros de incongruência entre o caráter local e o global não resolvida, principalmente por que o caráter local é tido apenas como apêndice da macropolítica-econômica.

1.6. Etnodesenvolvimento

A proposta do etnodesenvolvimento persegue o esforço crítico que busca propor conceitos e metodologias alternativos à teoria clássica do desenvolvimento. Seguindo esse raciocínio, entendo o etnodesenvolvimento como uma das suas derivações, como é o desenvolvimento sustentável, no sentido de que é uma proposta alternativa de desenvolvimento e não ao desenvolvimento, e um complemento qualitativo ao conceito de desenvolvimento sustentável. É sintomático o fato de que uma das definições de etnodesenvolvimento seja o desenvolvimento sustentável de uma comunidade étnica aliado ao revigoramento do seu patrimônio cultural e conseqüente fortalecimento da sua identidade étnica (Grunewald, 2003). A própria terminologia indica essa compreensão quando mantém como radical o termo desenvolvimento, fato que não parece ser apenas detalhe semântico, senão também cognitivo, na medida em que mantém o marco conceitual e metodológico básico da teoria do desenvolvimento, fundamentalmente civilizatório, universalizante, homogeneizante e evolutivo. A explicitação inicial dessa interpretação torna-se importante para a compreensão de suas propostas e das relações que estabelece para sua efetividade, e as conseqüentes reações e resultados que fomentam.

Diante disso, pode-se afirmar que a noção de etnodesenvolvimento emergiu provocada pelas discussões em torno do desenvolvimento alternativo, ou mais especificamente, do desenvolvimento sustentável, que se mostraram insuficientes para dar conta dos problemas enfrentados pelos grupos étnicos minoritários sufocados pelos projetos desenvolvimentistas nas últimas décadas. Em razão disso, para muitos autores, o etnodesenvolvimento apresenta uma perspectiva fortemente ligada à administração de políticas públicas nas terras indígenas, incorporado pelos governos para enfrentar as graves ameaças aos direitos indígenas que colocavam em risco a sobrevivência desses povos, provocadas pelos grandes projetos de desenvolvimento voltados principalmente para infraestrutura. Deste modo, a incorporação das propostas de etnodesenvolvimento por parte

dos Estados nacionais não foi voluntária, mas resultado de críticas e pressões sistemáticas contra o modelo de desenvolvimento em curso.

O início dos debates sobre o conceito de etnodesenvolvimento na América Latina coincide com o contexto histórico acima citado, patrocinado por cientistas sociais, ou especificamente por antropólogos mais ligados às questões indígenas. No âmbito latino-americano, as primeiras críticas aos efeitos etnocidas daquelas políticas foram proferidas na Reunião de Barbados, em 1971, mas foi em 1981, em São José da Costa Rica, que por ocasião de uma reunião de especialistas em etnodesenvolvimento e etnocídio na América Latina que os debates se intensificaram e ganharam visibilidade. Segundo Verdum (2002), o conceito de etnodesenvolvimento se formou como um contraponto crítico e alternativo às teorias e ações desenvolvimentistas e etnocidas que assolavam os povos indígenas, taxados como obstáculos ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso.

O principal proponente da proposta, Rodolfo Stavenhagen, indica que o etnodesenvolvimento seria o desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. Nessa acepção, etnodesenvolvimento seria uma modalidade de desenvolvimento não orientada apenas por dimensões econômicas e ambientais, mas também por princípios sócio-culturais mais abrangentes (Stavenhagen, 1984). Na definição de Stavenhagen, o etnodesenvolvimento significa que uma etnia, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses. Os princípios básicos para o etnodesenvolvimento seriam: objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas, em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca de solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio-ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal; e proceder a uma ação integral de base, com atividades mais participativas.

Como contribuição ao debate em torno de etnodesenvolvimento na América Latina, tem-se a definição de Bonfil Batalla, que define etnodesenvolvimento como exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade

autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (Bonfil Batalla, 1982). Para o autor, o etnodesenvolvimento requer que as comunidades sejam efetivamente gestoras de seu próprio desenvolvimento, que busquem formar seus quadros técnicos – antropólogos, engenheiros, professores, etc, - de modo a conformar unidades político-administrativas que lhes permitam exercer autoridade sobre seus territórios e os recursos naturais neles existentes, de serem autônomos quanto ao seu desenvolvimento étnico e de terem a capacidade de impulsioná-lo.

No âmbito do Brasil, os acontecimentos políticos desse período também acompanharam essas articulações latinoamericanas. Ainda no final da década de 1960, ocorreram mudanças importantes no cenário da política indigenista do país que culminaram na substituição, em 1967, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A mudança não foi apenas resultado de problemas internos do decadente SPI, mas da necessidade de se ter um órgão indigenista ainda mais afinado e a serviço da ditadura militar que acabara de ser instalada no país. A história do indigenismo no Brasil sempre foi de profundas contradições, mas com uma base política sólida. O SPI, por exemplo, idealizado por Cândido Rondon a partir do famoso *slogan* “morrer se necessário; matar, nunca” referindo-se aos índios, nunca foi levado a sério, uma vez que o órgão praticou muitas vezes a repressão e o descaso contra os índios, fatos amplamente denunciados no cenário nacional e internacional antecipando a extinção do órgão em 1968. É importante, pois, destacar a base política comum do SPI e da FUNAI que sempre estiveram pautada pela missão intervencionista e integracionista dos povos indígenas. Foi em nome dessa missão que tanto o SPI quanto a FUNAI, cada um à sua maneira e a seu tempo, foram os responsáveis pela abertura das terras indígenas aos empreendimentos de integração nacional, o que custou a morte de milhares de índios no Brasil. Essa missão foi seguida à risca pelos dirigentes da política indigenista, tendo como sua última tentativa, que se pretendia conclusiva, a proposta de emancipação compulsória dos índios, forjada através do anteprojeto de lei 2.465 de 1978, que transformaria os índios em cidadãos plenos, liberando as suas terras para os projetos de desenvolvimento. Felizmente, os movimentos indígenas e indigenistas, com forte apoio da opinião pública nacional e internacional, não permitiram a consumação da proposta, sendo rejeitada pelo Congresso Nacional em 1979 (Ramos, 1998: 244).

A outra face histórica do indigenismo brasileiro esteve relacionada à presença e ação missionária, desde os primórdios da colonização portuguesa. Em diversos períodos da

história, o Estado foi representado junto aos índios através da Igreja, principalmente a Igreja Católica. Do ponto de vista econômico e político, a atuação da Igreja foi bem menos repressora, mas do ponto de vista cultural, impôs aos índios os mesmos interesses nacionais, ou seja, a integração forçada, se necessário, à base da força. Essa atuação perniciosa dos missionários junto aos povos indígenas no Brasil e na América Latina foi discutida e duramente criticada na Reunião de Barbados, em 1970, por antropólogos e indigenistas, dentre os quais se encontravam vários brasileiros. Segundo Athias (2002), as conclusões dessa reunião, conhecidas como “Declaração de Barbados I”, causaram forte impacto no meio indigenista brasileiro, principalmente no âmbito das missões religiosas, que imediatamente reagiram contestando a declaração. No entanto, o debate dentro da Igreja, já havia rendido bons frutos, uma vez que muitos missionários menos ortodoxos, começaram a repensar e reelaborar as políticas pastorais em suas igrejas, culminado em novas pastorais, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), fundado em 1972 para atuar junto aos povos indígenas segundo as novas diretrizes do Concílio Vaticano II e como resposta da Igreja às críticas sofridas. No campo indigenista, este momento marcou a vida da Igreja Católica, uma vez que representou um definitivo rompimento com o Estado. O CIMI em pouco tempo se tornaria uma entidade extremamente importante para e na emergência do movimento indígena contemporâneo, como veremos mais adiante.

A partir deste contexto, foram se constituindo novos atores e agências questionadores da ordem vigente integracionista do Estado. Os antropólogos e indigenistas participantes da reunião de Barbados, influenciados pelas idéias do indigenismo mexicano, passaram a formular novos conceitos e metodologias como os de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1962) para desenvolver estudos junto aos povos indígenas. Os missionários do CIMI, por sua vez, passaram a incorporar na prática missionária idéias novas ainda que pouco claras como “inculturação”, apropriada da chamada “Teologia da Libertação”, que pregava o respeito às tradições e culturas, sinalizando uma possível mudança na prática missionária clássica de negação e perseguição dessas tradições e culturas consideradas demoníacas. Deste modo, foi se constituindo um campo indigenista plural e dinâmico, possibilitando a formulação de novas modalidades interpretativas e práticas indigenistas, notadamente voltadas a apoiar a luta dos povos indígenas na recuperação de suas autonomias como sujeitos, autores e responsáveis pelos seus destinos. Com isso, o indigenismo evoluiu do assistencialismo para ações mais amplas na exigência de políticas públicas, tendo a Antropologia e as práticas indigenistas oferecido reflexões e

instrumentos para a luta pela autodeterminação indígena nos países do continente americano (Athias, 2002: 55).

Uma das conseqüências mais expressivas dessa nova configuração do campo indigenista foi o surgimento do movimento indígena organizado e articulado nos diferentes níveis locais, regionais e nacional, com forte apoio dos atores e agências acima citados. A conformação da nova tríade pró-indígena – organizações indígenas, antropólogos e indigenistas leigos (missionários) - foi responsável por duas importantes conquistas que marcam o atual contexto do indigenismo brasileiro. A primeira refere-se aos direitos conquistados na Constituição Federal promulgada em 1988, abrindo caminhos e possibilidades para a superação do modelo tutelar integracionista e para o reconhecimento efetivo dos modos próprios de vida, como princípios básicos e referenciais da etnopolítica e de etnodesenvolvimento. A segunda conquista refere-se ao espaço multi-institucional indigenista que foi se constituindo a partir de então, rompendo com a cultura centralista da ação indigenista oficial. O Estado brasileiro que até 1980 era o todo-poderoso na definição e execução de políticas voltadas aos povos indígenas, exclusivamente através do único órgão indigenista oficial, aos poucos foi cedendo espaço a outros órgãos, inicialmente dentro do próprio governo e depois a outras agências inter-governamentais multilaterais e privadas. Essa constatação torna-se relevante para o propósito deste trabalho, uma vez que, como veremos adiante, o envolvimento dos povos indígenas com as propostas de desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento não se deu por meio do órgão indigenista oficial, mas de outros órgãos, principalmente o Ministério do Meio Ambiente, e agências de cooperação internacional como o Banco Mundial. Aliás, até hoje o órgão indigenista oficial brasileiro não tem mudado seu repertório clássico, pautado por orientações integracionistas e desenvolvimentistas como são os projetos comunitários e as práticas assistencialistas que dão continuidade à visão tutelar da política indigenista brasileira.

No embalo dos debates ocorridos na América Latina e sobre permanente pressão da opinião pública, e de modo particular, das vozes qualificadas dos antropólogos e indigenistas que atuavam junto aos povos indígenas no Brasil, as idéias reformadoras do etnodesenvolvimento foram ganhando espaço no cenário nacional. Segundo Verdum (2002), até 1990, o uso do conceito de etnodesenvolvimento era restrito a lideranças indígenas, intelectuais e assessorias que atuavam junto às comunidades indígenas. Atualmente, faz parte da agenda de discussões das agências governamentais, dos

organismos bilaterais e multilaterais de cooperação. No âmbito do planejamento estratégico do governo, o conceito de etnodesenvolvimento tornou-se recentemente uma unidade orçamentária com a denominação de etnodesenvolvimento das sociedades indígenas, incluída no Programa Plurianual Avança Brasil - PPA 2000-2003 (Verdum, 2002: 93).

Parece evidente que os povos indígenas, ao considerar os contextos históricos em que vivem na atualidade, ainda que com profundas contradições, estão cada vez mais incorporando os discursos e práticas do desenvolvimento alternativo, como forma de apropriação de seus instrumentos práticos na tentativa de solução de seus velhos e novos problemas de sobrevivência. Os modelos alternativos do desenvolvimento são considerados como uma chance, ainda que de risco, de equilibrar o embate desigual entre o desenvolvimento cultural e etnicamente perverso e a continuidade étnica. Não se trata mais de processos geradores de modernidade que operam substituindo o tradicional pelo moderno, senão de uma modernidade híbrida, como propõe Escobar (sem anular as tradições e cosmologias) caracterizada por contínuos intentos de renovação, por partes de múltiplos grupos que representam a heterogeneidade cultural de cada setor e cada país (Escobar, 1998: 409). Trata-se, portanto, de um desenvolvimento que não se propõe a anular as tradições, as cosmologias, os conhecimentos locais, os valores étnicos e outras representações e simbolismos da identidade étnica, mas de transformar tudo isso em ferramenta do próprio desenvolvimento voltado para a manutenção e fortalecimento da etnicidade, atualizado para responder satisfatoriamente às demandas próprias da vida moderna pós-contato.

A proposta de etnodesenvolvimento, por exemplo, tomou a etnicidade como força mobilizadora, como afirma Stavenhagen (1984), e na medida em que propõe na pauta dos Estados nacionais novos atores e realidades, distintos, daqueles conhecidos e considerados pelas agências de desenvolvimento, como o Banco Mundial, pode mesmo gerar um novo processo dinâmico e criativo capaz de liberar energias coletivas para o desenvolvimento dos grupos étnicos (Stavenhagen, 1984: 43). O ponto crítico da proposta parece estar vinculado à visão simétrica da relação, quando a questão é deslocada para a forma como a etnicidade poderia se articular ao processo de desenvolvimento, quando o correto seria o inverso, como o processo de desenvolvimento poderia se articular para respeitar e garantir a etnicidade, sem que isso signifique a idéia perversa do isolamento étnico como forma de forçar a retomada da perspectiva intervencionista e integracionista clássica.

Todos os problemas da teoria do etnodesenvolvimento parecem ter origem nessa concepção civilizatória européia, que se apresenta como ideal e única possibilidade de vida a todos os povos do mundo, por isso, são os índios que precisam e devem se adequar ao mundo dos brancos, mesmo que isso signifique total abdicação de seus modos de vida próprios – a etnicidade. É baseado nessa concepção que ocorre o grande erro do Estado de propor, ou mesmo impor modelos de etnodesenvolvimento aos povos indígenas, como se estes não fossem capazes ou tivessem condições de pensarem, formularem e autogerirem seus recursos e suas vidas.

Os limites do etnodesenvolvimento são representados pelos principais responsáveis por sua implementação, ou seja, os Estados nacionais, que comandam as agências de desenvolvimento, na medida em que continuam profundamente céticos quanto à positividade sócio-econômica dos grupos étnicos e preferem considerá-los como potenciais questionadores das premissas de seus Estados-nações e como ameaça à doutrina de segurança nacional. Si assim for, para que o etnodesenvolvimento dos povos indígenas pudesse ser efetivamente implementado, seria necessário uma completa revisão das políticas governamentais “indigenistas”, invertendo o seu próprio sentido, para que, no mínimo, as políticas públicas de desenvolvimento pudessem se articular e se constituir para incorporar as realidades sócio-culturais e econômicas desses grupos técnicos. Os Estados precisariam oferecer condições para que o desenvolvimento se dê com base nas particularidades de cada povo em torno de sua organização social diferenciada, respeitando seus costumes crenças e tradições. Quanto a esse ponto, atinente quase que exclusivamente à dimensão étnica do conceito, é importante observar que os parâmetros acima não devem pressupor a ausência de um processo de mudança e rearticulação social e cultural do universo tratado. Os povos indígenas, assim como toda experiência social humana de que se tem conhecimento, são dinâmicos e estão em constante processo de reelaboração de sua organização social, de seu universo de crenças e tradições.

É necessário ressaltar a importância do respeito aos padrões culturais locais, uma vez que somente tomando-o por base e aliando-se a elas é que se torna possível o reforço das instâncias e instituições locais, que passariam, desta forma, a contribuir para o processo e não para estancá-lo. Por tanto, é preciso se considerar a dimensão territorial como condição primeira para a existência de qualquer grupo indígena. É a garantia do acesso ao território que sedimenta a possibilidade de reprodução social do povo ou comunidade nos moldes tradicionais. Isto se dá não apenas porque o território é o espaço de sobrevivência,

de produção e distribuição de recursos, mas porque é neste que se entrelaçam às diversas dimensões articuladoras da identidade grupal. É nele que estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos, os mitos e o sobrenatural, que é o que mantém vivo a memória do grupo. Nele estão enterrados os ancestrais e localizados os sítios sagrados. Ele é apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimento e saberes nativos herdados de seus ancestrais. Ele, em certa medida, condiciona o modo de vida e a visão de homem e de mundo.

Outro aspecto a ser considerado é a organização familiar vigente no grupo. De uma maneira geral, estas sociedades se estruturam a partir de famílias extensas, que se constituem em verdadeiras relações políticas e econômicas inter-tribais. Temos assim que a família extensa é, muitas vezes, a base das trocas matrimoniais que garantem o acesso a terra e outros recursos. Romper com esta lógica pode levar a conseqüências pouco práticas na implementação de projetos de etnodesenvolvimento.

Além disto, é necessário se considerar o caráter pouco (ou não) econômico das atividades produtivas tradicionais. De uma maneira geral, a produção é voltada eminentemente para a coesão social e, por isso mesmo, respeita o ritmo e a lógica do grupo. É necessário, portanto, considerar esta autonomia do processo produtivo, assim como o processo de transmissão dos conhecimentos e do saber de uma geração para a outra. Deste modo, é fundamental que as atividades propostas tenham um precedente na ordem desta tradição e que as mudanças introduzidas venham no sentido de, em se respeitando sua lógica, potencializar as atividades típicas do contexto e da prática do grupo.

Diante de todas essas possibilidades, os povos indígenas têm consciência de que o etnodesenvolvimento não vai resolver todos os seus problemas, que são mais complexos e abrangentes, mas também sabem que pode e tem ajudado na recuperação da auto-estima, da auto-confiança étnica e, sobretudo, abrindo novas luzes no fim do túnel escuro em que foram confinados nos últimos 506 anos.

CAPÍTULO 2: PROCESSO HISTÓRICO E CONTEXTO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO

Neste capítulo meu propósito é abordar o processo histórico pós-contato vivido pelos povos indígenas do alto rio Negro, que os conduziu ao atual contexto sócio-político e econômico, em que se apresentam profundas mudanças nos modos de pensar e, conseqüentemente, nas formas de organização social, cultural, política e econômica. A condição de sobreviventes de séculos de guerras, escravidão, dominação e resistência permite entender as estratégias adotadas na atualidade, como continuidade dessa luta pela sobrevivência e o desejo de superação dessa condição defensiva para a conquista de cidadania e autonomia étnica. Essa história do contanto remonta aos primeiros brancos conquistadores dos primeiros séculos de formação da colônia portuguesa e, mais tarde, os neoportugueses interessados na formação da nação brasileira.

Estudiosos da região, como Robin Wright, reconhecem as dificuldades para compreender a natureza e a extensão dos eventos e processos políticos dos primeiros anos de contato dos povos indígenas do alto rio Negro, pela escassez de registros. No entanto, os registros primários existentes e já analisados por diversos pesquisadores permitem mapear os diferentes momentos vividos pelos povos indígenas e as suas principais características e impactos produzidos na organização sócio-econômica e política das sociedades locais. Meu objetivo aqui é organizar de forma muito resumida os principais momentos e processos pela importância que têm para a compreensão dos processos atuais em curso na região, muito particularmente ao campo fértil encontrado pelos projetos de desenvolvimento.

A micro-região do alto rio Negro compreende hoje os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e de São Gabriel da Cachoeira, a noroeste do Estado do Amazonas. O município de São Gabriel da Cachoeira faz limite com a Colômbia e Venezuela. O rio Negro nasce no que é hoje Colômbia com a denominação de Guainia e a partir do ponto fronteiro dos três países, entra no território brasileiro, correndo no sentido norte-sudeste. O rio Negro é o maior afluente da margem esquerda do rio Amazonas e é alimentado por uma teia de afluentes, subafluentes, canais e lagos. É essa malha fluvial, que torna o transporte fluvial o principal meio de transporte regional, em torno da qual os habitantes originários desenvolveram complexos modos de vida.

Os povos indígenas dessa região têm passado por uma história relativamente longa de contato com a sociedade não-indígena desde a primeira metade do século XVIII

(Wright, 2002). Desde esse tempo, o comércio português e espanhol de escravos já havia atingido profundamente o alto rio Negro, resultando em grandes perdas demográficas para todos os povos da região. Segundo dados do Arquivo Público de Belém do Pará, entre 1740 e 1755, milhares de indígenas do alto rio Negro foram capturados e enviados para Belém. Os cativos eram embarcados para cidades distantes e os que sobreviveram ficaram sujeitos à condição permanente de escravos. Os que permaneceram na região assistiram à derrocada de povos vizinhos – parentes, aliados e inimigos – pelos efeitos catastróficos do tráfico de escravos, que ainda persistia anos após sua abolição, em 1755. Na década de 1870, o *boom* da borracha havia atingido o alto rio Negro, introduzindo o sistema de exploração de mão-de-obra mais intenso que os indígenas já haviam experimentado (Galvão, 1979).

Como não poderia deixar de ser, os povos indígenas foram muito perseguidos por todo esse longo processo de dominação, embora sempre que possível se mantivessem longe dos brancos. A crescente resistência à dominação branca entre os índios culminou numa série de movimentos de resistência protagonizados por eles, denominados por Wright (2005) de movimentos milenaristas, desencadeados a partir de 1857. Alguns líderes sócio-religiosos profetizaram a destruição do mundo por um grande incêndio; outros, a inversão da ordem sócio-econômica existente, após a qual os brancos serviriam aos índios. As narrativas orais relativas a esse tempo deixam claro que os profetas indígenas usaram seus poderes e prestígio como amortização e contraponto à opressão econômica e política dos brancos, e que a chave para a sobrevivência indígena estava na sua autonomia em relação à influência devastadora do contato, fundamentada em uma re-interpretação dos saberes mitológicos, ou seja, uma nova interpretação da visão cosmológica *ancestral*.

A partir de 1914, quando começou a instalação definitiva de missões salesianas, e em 1919, com a implantação dos postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) por toda região, começa também uma nova fase dessa longa luta de resistência étnica. Embora as missões salesianas e os postos do SPI tenham ajudado a amenizar a situação, parece terem produzido efeitos mínimos, uma vez que o processo de exploração de mão-de-obra se intensificou durante a Segunda Guerra Mundial. Durante as três últimas décadas do século XX, os povos indígenas do alto rio Negro enfrentaram uma nova onda de penetração branca, a serviço da política de segurança nacional do Estado e dos interesses de companhias mineradoras.

A política indigenista oficial de assimilação, apoiada, ao menos no início, pelos salesianos e, até hoje, pelos militares, dificultou ainda mais para os índios a defesa de seu território e cultura. Diante dessas invasões, os índios reafirmaram sua postura histórica de autonomia com relação aos brancos, resistindo a todas as formas de imposição de projetos, inicialmente por meio de reações micro-locais, como foi a reação do capitão baniwa Augusto de Aracu-Cachoeira frente à invasão de empresas mineradoras entre 1985-1987 às terras baniwas do alto rio Içana e, posteriormente, por meio das organizações locais e micro-regionais. Foi nessas circunstâncias que várias novas lideranças surgiram para reorganizar a resistência sob novas formas e níveis. A participação ativa dessas lideranças na criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em 1987, na política partidária e na criação de diversas associações de comunidades indígenas, representa uma nova configuração de articulações políticas étnicas, que ainda está em formação e que está redefinindo as demandas concretas e específicas dessas comunidades a curto, médio e longo prazo. Uma das principais demandas pós-demarcatórias assumidas pelas novas lideranças indígenas é a questão da sustentabilidade econômica e cultural de suas comunidades.

Para apresentar um breve panorama histórico sobre os povos indígenas da região, levando em conta os fatos e acontecimentos mais relevantes para os propósitos deste trabalho, utilizarei uma periodização formulada para este fim, portanto, uma maneira particular de olhar para a história, que representa uma forma simplificada de realizar didaticamente uma leitura sobre os eventos que marcaram, ou ainda marcam, a atual geração de jovens lideranças indígenas da qual sou parte. Esta forma de organização temporal dos eventos não leva em conta simplesmente os fatos cronologicamente organizados, mas as forças mobilizadoras que operaram para produzir mudanças irreversíveis nos universos sócio-culturais dos povos indígenas em estudo.

Para contextualizar o primeiro período denominado por mim como o período da repressão, da agonia e do fim das grandes tradições, recorrerei às fontes históricas, que embora relativamente reduzidas, são suficientes para recompor a performance geral do quadro sócio-político e econômico do longo e doloroso momento histórico. O segundo período caracterizado pela atuação do movimento etnopolítico, por estar ainda em curso, conta com fontes densas e variadas, desde os meus próprios testemunhos até os fartos documentos produzidos pelas organizações indígenas locais e suas assessorias. Antes,

porém, apresento uma tentativa de “estado da arte” dos estudos etnográficos sobre os povos indígenas da região, destacando os mais recentes.

2.1. Material etnográfico consultado

Estudos e pesquisas que tratam da questão indígena na região do alto rio Negro ainda são escassos e muitos deles de difícil acesso, como são aqueles produzidos por pesquisadores estrangeiros. Considerando essas limitações relativa à acessibilidade de várias fontes primárias e das condições em que se desenvolveu este trabalho, principalmente quanto ao fator tempo, tomei a decisão de privilegiar estudos mais recentes, uma vez que muitos deles conseguiram trabalhar exaustivamente as principais fontes históricas sobre os povos indígenas da região desde o período colonial, escrita por viajantes, naturalistas, missionários e etnógrafos profissionais, principalmente do final do século XIX e início do século XX. Esses estudos, na sua totalidade, tratam de questões culturais mesmo quando as abordagens estejam focadas nos sistemas interétnicos. Não consegui descobrir nenhum trabalho que tratasse especificamente das economias indígenas, exceto as que se referem, em perspectiva histórica às experiências indígenas em frentes de expansão extrativista.

Com relação aos principais acontecimentos do século XX, quatro estudiosos são particularmente importantes e de relativamente fácil acesso na atualidade. São eles Theodor Koch-Grunberg, Curt Nimuendajú, Eduardo Galvão e Robin Wright. Todos, a seu tempo, foram testemunhas oculares dos processos violentos que caracterizaram a primeira metade e o início da segunda metade do século XX na tentativa de incorporação compulsória dos povos indígenas como trabalhadores escravos nas frentes de expansão do caucho, participando nessas condições da expansão da fronteira do extrativismo, envolvendo de modo particular brasileiros e colombianos. Todos parecem ter desenvolvido uma refinada compreensão e sensibilidade para a percepção dos processos sociais e políticos que predominaram ao longo deste período. Procuraram evidenciar que a situação dos indígenas era fortemente determinada pelos padrões de dominação colonial predominante, a partir dos quais ocorria regularmente o trabalho escravo indígena na esfera da produção econômica extrativista. Seus estudos relativos ao noroeste amazônico, de um modo geral, tratam de temas variados na perspectiva culturalista que vão desde os conflitos entre os índios e os colonizadores neoportugueses e neo-espanhóis, passando por temas como alimentação, a situação da saúde e as condições de existência das populações indígenas sofrendo o efeito do contato com os valores da civilização ocidental.

Dentre estes etnógrafos, Theodor Koch-Grunberg (1872-1924) se destaca pelo registro detalhado de sua viagem empreendida pelo rio Negro e adjacências, entre 1903 e 1905, publicada originalmente em alemão em 1909-1910, mas cuja primeira versão em português foi somente publicada em 2005 pela Editora da Universidade Federal do Amazonas em parceria com a Faculdade Salesiana Dom Bosco, por ocasião da comemoração dos 100 anos da viagem. Trata-se de uma de suas obras mais ricas, em especial do ponto de vista da documentação visual, através de desenhos e fotografias. A obra apresenta em primeira mão informações sobre a geografia, a mitologia e a cultura material e técnica dos povos indígenas, que serão motivadoras de pesquisas e estudos posteriores como os de Curt Nimuendajú. Outra relevância da obra é o fato de que a viagem foi realizada em pleno apogeu do ciclo da exploração da borracha na região e a obra termina por se transformar também em vivo documento dos processos violentos de captura e escravização dos índios para o trabalho escravo nas frentes extrativistas do caucho. Do ponto de vista do povo baniwa, a publicação se reveste de significado singular, pois torna possível a reconstrução histórica de sua organização social e identidade étnica, de seus movimentos em relação aos seus territórios e dos processos demográficos dos seus respectivos grupos, possibilitando na atualidade comparar com o que permaneceu, o que mudou e mesmo o que, como temia na ocasião da viagem o próprio Koch-Grunberg, desapareceria inevitavelmente.

Outro etnógrafo importante do período é Curt Nimuendajú (1883-1945). Um dos seus trabalhos se refere à região do rio Negro e diz respeito à viagem de “reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés” que empreendeu em nome do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1927. Este relatório na versão portuguesa pode ser encontrado na obra *Textos Indigenistas: Curt Nimuendajú*, publicada pela Editora Loyola, em 1982, em comemoração aos 100 anos de seu nascimento. O trabalho trata de temas diversos desde o quadro demográfico, o esboço lingüístico, a diversidade cultural de uma maneira geral, mas principalmente o quadro político conflituoso que imperava entre os índios e os agentes de colonização, numa época em que os índios estavam amedrontados com as barbaridades praticadas pelos brancos, já observadas por Koch-Grunberg uma década antes. Merecem destaque seus relatos e observações relativos ao convívio entre os povos indígenas e os missionários salesianos recém-chegados (1910), baseado na intolerância destes últimos, que ignoram, desprezam e perseguiram as culturas indígenas. No entanto, a gravidade da situação em que se encontravam os índios, forçou Nimuendajú, a reconhecer que os missionários representavam o mau menor, como consta no referido relatório:

Não resta, porém, a menor dúvida que a missão traz um grande benefício para os índios, e que das quatro calamidades que pesam sobre eles: os colombianos, negociantes brasileiros, delegados egoístas e missionários intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis (Nimuendajú, 1982: 188).

Uma das observações importantes de Nimuendajú refere-se ao fato de que já na época os índios estavam se tornando hipócritas por conta da imposição forçada da doutrinação da religião européia e da resistência silenciosa e escondida das tradições, como ele escreve:

Mais de um século de catequese e desmoralização sistemática não tirou do coração do caboclo do alto rio Negro a devoção do seu culto ao Koai-Yurupari. Em Taracua o resultado será uma geração de hipócritas (Nimuendajú, 1982: 189).

Outro etnógrafo que se destaca por conta de trabalhos que desenvolveu e pelo que deixou registrado, é Eduardo Galvão (1921-1976) principalmente sobre os processos de mudança cultural entre os índios do rio Negro, como um bom etnógrafo de formação culturalista norte-americana que é, abordando por isso várias dimensões da vida indígena como o cultivo de alimentos, o artesanato, o parentesco e a análise do duplo trânsito dos índios da condição de índio tribal a índio genérico e destribalizado. Seus principais trabalhos sobre os povos indígenas da região encontram-se publicados na obra *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil* pela editora Paz e Terra de 1979 (Galvão, 1979).

Em se tratando especificamente do povo baniwa, alguns trabalhos são indispensáveis. Primeiro, os inúmeros trabalhos de Robin Wright, muitos deles escritos em línguas estrangeiras. Wright é um dos poucos etnólogos estudiosos da história baniwa, especialmente dos baniwas do rio Ayari. A maioria desses trabalhos encontra-se na sua recente obra intitulada *História Indígena e do Indigenismo no alto rio Negro*, publicada em 2005 pelo Mercado das Letras em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA)). Nela, como sugere Andrello na contra-capa do livro, encontra-se um vigoroso esforço de reconstrução histórica das formas e processos de dominação colonial e das diferentes estratégias adotadas pelos índios como reação e defesa de seus patrimônios sócio-culturais, políticos e religiosos. Um dos méritos da obra é o tratamento exaustivo dado às primeiras ações escravagistas dos portugueses sobre os índios e minuciosa reconstrução dos movimentos proféticos que eclodiram na região de meados do século XIX até meados do século XX, como reação às formas de opressão a que estavam submetidos. O autor conclui a obra abordando a continuidade dessa luta de resistência, tomando como base os acontecimentos contemporâneos, como são os conflitos gerados a partir da implantação do Projeto Calha Norte e de empresas mineradoras na região.

Outros estudos mais recentes versam sobre o aprofundamento das informações trazidas pelos etnólogos tratados acima, permitindo desenvolver comparações com o atual contexto vivido pelos povos indígenas da região. Tratarei dos que considero mais relevantes para aqueles que possam vir a se interessar por estudos sobre a região, seja por influências que exercem e pelas facilidades de acesso e circulação entre os estudiosos e lideranças indígenas da região. Durante a minha pesquisa de campo pude encontrar várias dessas obras nas residências das lideranças indígenas entrevistadas, algumas de difícil acesso. Isso demonstra que esses trabalhos estão sendo de alguma forma utilizados e ganhando importância prática entre os índios. Essa novidade entre os indígenas é muito recente na região, e parece estar associada em grande parte pelo envolvimento cada vez maior dos índios de forma consciente nos trabalhos de pesquisas exigindo o direito de retorno dos resultados alcançados ou produzidos, expresso por meio de um pequeno manual de orientação para ingresso de pesquisadores não indígenas nas terras indígenas da região aprovada em um seminário específico organizado pelos índios com apoio das entidades de apoio e de pesquisa que atuam na região.

Carlos de Araújo Moreira Neto, em sua tese de doutoramento defendida em 1971 na Universidade de Rio Claro (SP) intitulada *A Política Indigenista Brasileira do Século XIX*, publicada recentemente (2005) pela FUNAI com o título *Os Índios e a Ordem Imperial*, traz importantes contribuições, como ele afirma na introdução da obra, sobre o indigenismo, ou seja, ao modo deliberado e consciente de intervenção na vida dos povos indígenas, segundo os interesses, modos de organização e valores da sociedade nacional. O autor demonstra a continuidade de uma atitude política básica por parte do Estado em relação aos índios, que tem suas origens no período colonial e se estende até aos dias de hoje. No caso específico do alto rio Negro, o autor destaca e transcreve um relatório apresentado pelo capitão Joaquim Firmino Xavier, encarregado das obras militares de Cucuí e Diretor dos índios do rio Içana. O relatório trata de uma viagem que fez ao rio Içana na tentativa de reagrupar os índios que haviam abandonado suas aldeias e fugido para as matas com medo de um tal Capitão Mathias, que costumava praticar verdadeiros saques e matanças ao longo dos rios da região (Moreira Neto, 2005).

Para entender as forças ideológicas que moveram os missionários salesianos a agir como agiram junto aos índios no rio Negro, o trabalho revelador dessa práxis, se chama *O Método Civilizador Salesiano*, do Pe. Aucionílio Bruzzi Alves da Silva de 1978. O trabalho é para mim uma meia confissão de culpa. Meia por que trata de forma explícita

apenas o caráter civilizatório unilinear da tarefa missionária, mas não explicita os métodos utilizados para isso. De todo modo, a obra não deixa dúvida sobre os objetivos da Igreja na integração compulsória dos índios, entendida como a negação total de suas culturas e valores, como uma tarefa em nome da Igreja para o Estado brasileiro. Na verdade, o Estado era representado pela Igreja.

Ana Gita de Oliveria, em sua obra *O Mundo Transformado: Um Estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro*, publicada pelo Museu Goeldi em 1995, traz contribuições sobre o esforço de elaboração da noção de “cultura de fronteira”, referindo-se à região do alto rio Negro, situada na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Venezuela. A obra apresenta importantes contribuições sobre a ambigüidade polissêmica da situação cultural da região, articulada por uma diversidade de segmentos étnicos, por transformações históricas ali ocorridas e por sua localização na região amazônica em área estratégica para os três países limítrofes. Por fim, a obra trata fundamentalmente das transformações sócio-culturais do segmento indígena regional frente às tensões que a situação de contato interétnico estava acarretando nas últimas décadas do século XX. Já em 1980, Ana Gita em colaboração com Alcida Ramos e Peter Silverwood-Cope publicaram um artigo interessante na obra de Alcida Ramos intitulada *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasi*. No artigo, com o título *Padrões e Clientes: Relações Intertribais no Alto Rio Negro*, fazem um voo panorâmico sobre a situação geral dos povos indígenas da região na década de 1970, tratando desde ecologia e ocupação territorial, atividades econômicas, organização social, sistema intertribal e, principalmente, as relações entre os padrões brancos e os índios fregueses que marcaram a região na segunda metade daquele século.

Um outro trabalho, embora pequeno, mas de grande importância para a compreensão da atual configuração territorial do alto rio Negro é o de Ivani Ferreira intitulado *Território e Territorialidades Indígenas no Alto Rio Negro* (2003). O estudo inicialmente desenvolvido vinculado ao Programa de Pós-Graduação de Geografia da USP e publicado pela Editora da Universidade Federal do Amazonas em 2003, aborda a luta dos povos indígenas da região pelo direito à terra, principalmente contra os interesses militares e econômicos representados por empresas mineradoras. Esta luta seria vencida em 1998 com a homologação de cinco terras indígenas contíguas situadas no alto rio Negro somando um total de mais de onze milhões de hectares.

Outro trabalho indispensável para quem tem interesse por estudos sobre os baniwas brasileiros é *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do*

Alto Rio Negro, de Luiza Garnelo, publicado pela Editora Fiocruz em 2003. O trabalho é sua tese de doutoramento defendida na Universidade de Campinas, em 2002 sob a orientação de Robin Wright. Nele, a autora aborda os sentidos que os baniwas atribuem ao seu mundo, o cosmos, e o lugar central que a doença ocupa nele. Outro aspecto importante do trabalho é a análise sobre as transformações ocorridas na organização política baniwa, que modificaram as relações tradicionais internas e externas, o que, por sua vez, influencia na manutenção das práticas de prevenção e cura de doenças. Outro ponto abordado refere-se ao processo do movimento associativista, que desde os anos 1980 vem emergindo na região do alto rio Negro, em particular entre os baniwa. É neste novo cenário que emergem as novas lideranças indígenas buscando reassumir o controle de suas coletividades, na tentativa de garantir a participação destas coletividades nesse processo de rearticulação pan-indígena e de reafirmação étnica no contexto global (Garnelo, 2003).

Outro trabalho igualmente relevante sobre os baniwa em particular e sobre o alto rio Negro em geral, é o extenso trabalho da Valéria Weigel sobre o processo de escolarização entre os baniwa, intitulado *Escolas de Branco em Malocas de Índio*, publicado pela Editora Universidade do Amazonas em 2000. O trabalho realiza um balanço das quatro últimas décadas do século passado e das contraditórias experiências Baniwa com a escola tradicional branca. O eixo central da análise revela que a escola, por meio de seus modos de organização, seus conteúdos, símbolos e valores, tanto pode acelerar o processo de subjugação e de “cristianização”, tornando os Baniwa mínimos, dóceis e novos consumidores, quanto pode ajudá-los a compreender este processo e habilitá-los para apropriarem-se dela em benefício de suas necessidades e interesses coletivos presentes.

Muito recentemente, Cristiane Lasmar publicou um trabalho que é, como ela diz, uma versão ligeiramente modificada de sua tese de doutoramento defendida em 2002 na Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional). É o primeiro trabalho que conheço com abordagem voltada aos índios em contexto urbano no rio Negro. Trata do deslocamento progressivo dos índios do rio Uaupés para a cidade de São Gabriel da Cachoeira e as implicações daí resultantes para as relações sociais e o modo como se vêem implicados por elas. A autora descreve este movimento do ponto de vista das mulheres indígenas, para analisar teoricamente o processo de alteração da alteridade que redefine a economia sociocósmica nativa.

Por fim, dois estudiosos que merecem destaque pela riqueza de abordagens, não relacionadas diretamente ao povo baniwa, mas, a outros povos da região, são: Dominique Buchillet pelos diversos trabalhos produzidos sobre os índios tucanos do rio Uaupés e Tiquié e o Sidney Peres que em sua tese de doutorado desenvolve densa análise sobre o associativismo no médio rio Negro.

Além dessas fontes etnográficas, outras fontes escritas foram acessadas para compor a organização deste trabalho, como as sete obras-primas da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, de autoria dos próprios índios, das quais tratei na parte introdutória deste trabalho. Outros documentos administrativos e informativos produzidos pelas organizações indígenas da região e suas assessorias, a que estarei me referindo melhor no próximo capítulo, quando também estarei trabalhando as fontes orais que obtive por meio de entrevistas e de registro de eventos relevantes. Dois documentos merecem destaque pela compilação de informações atuais que contém. São eles: o relatório da Primeira Oficina do Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável do Rio Negro (agosto/2003) e o Relatório Final de Avaliação Externa e Integrada dos Projetos FOIRN/ISA na Região do Rio Negro (Janeiro/2004).

2.2. Breve contexto histórico

2.2.1 Contexto geral

As primeiras informações esparsas sobre o rio Negro aparecem em 1538-1541, nos relatos de Philip von Hutten e Hermain Perez da Quezada, comandantes das expedições vindas da Venezuela em busca do lendário El Dorado, que supostamente se localizava na Serra do Parima. Francisco de Orellana, na viagem de expedição no rio Amazonas, menciona a existência do rio Negro como afluente da margem esquerda, assim denominado por ele devido ao fato de sua água ser negra como tinta (Weigel, 2000).

As primeiras descrições do rio Negro e de sua população datam de 1639 e foram feitas por Cristóvão de Acuña (Padre da Companhia de Jesus), membro da expedição comandada por Pedro Teixeira. Ele descreveu a violência das águas do rio Negro, a sua cor e a aparente belicosidade dos índios habitantes da região (Faria, 2003).

No entanto, o ponto de partida para percorrer a história de contato dos últimos três séculos no alto rio Negro é a guerra dos portugueses contra o povo Manao do médio rio Negro entre 1723 e 1727. Com a derrota dos Manaos e seus aliados, os Mayapena, o caminho ficou aberto para os escravizadores entrarem no alto rio Negro para capturar e

escravizar os índios (Wright, 2004). De 1728 a 1755 se intensificaram as *tropas de resgates* por toda a referida região. Os escravizadores utilizavam variadas estratégias para capturar os índios, como induzir guerras entre as tribos, deflagrar as chamadas *guerras justas*, que permitiam fazer escravos, e punir tribos hostis que atacavam os brancos sem provocação; ou simplesmente trocavam escravos índios por machados, anzóis e miçangas. A respeito disso, Wright cita dois textos, um do historiador David Sweet e outro do viajante naturalista Alexander von Humboldt:

Os documentos desse período não deixam dúvida de que no mínimo mil escravos a cada ano eram levados ao Pará, tanto durante esta década como antes (uma estimativa que não leva em consideração que talvez um número equivalente tenha migrado em razão de “descimentos” levados a cabo por jesuítas, carmelitas, e mercedários, das missões do alto curso do rio para aldeamentos nas terras baixas dos vales). Essa situação se manteve após 1730 graças à ambiciosa operação do Governo que atuava por meio das tropas de resgate no rio Negro (Sweet, 1974: 495 *apud* Wright, 2005).

“[...] from the year 1737 that the Portuguese visits to the Upper Rio Negro And Orinoco became quite frequent. They exchanged slaves for hatchets, fishhooks and glass trinkets. They induced the Indian tribes to make war upon one another” (Humboldt, 1907: 426-427 *apud* Wright, 2005).

Como os Manao controlavam o curso inferior do rio Negro impedindo a entrada das tropas portuguesas, o governador do estado do Maranhão e Grão-Pará decretou guerra justa para lançar várias expedições, dirigidas por Belchior Mendes de Moraes e João Paes do Amaral, para exterminar os Manao e acabar com a interdição, entre 1723 e 1725. Mais de 20.000 índios foram mortos e capturados durante essas expedições, sendo o chefe Manao, Ajuricaba, aprisionado e a caminho do Grão-Pará, jogou-se no rio e morreu afogado (Faria, 2003).

Em 1755, foi criado um posto regional da Capitania de São José do Rio Negro em Barcelos, mesmo ano em que aconteceu a represália pombalina contra os missionários que já atuavam junto aos índios na região desde 1668, quando foi fundado o 1º Centro Missionário em Aruim, na aldeia Tarumã dos índios Arawak e Tarumã, pelos missionários da Ordem das Mercês. Nos anos posteriores, com a finalidade de controlar os *descimentos* indígenas e de delimitar o domínio português, foram construídas as fortalezas de São Gabriel, Marabitanas e São Felipe no alto rio Negro.

Em 1830, por conta dos *descimentos*, os índios foram transferidos para povoados e vilas, onde trabalhavam como mão-de-obra nas plantações e no extrativismo das “drogas do sertão”. Assim, os índios continuaram sendo explorados pelos regatões e os abusos do sistema levaram-os a procurar novamente refúgio nas florestas e nas cabeceiras dos rios

(Hugh-Jones, 1981). Em 1850, iniciou-se um novo sistema de exploração da mão-de-obra indígena denominado política civilizatória, que consistia em um sistema de serviço de trabalho público em que os índios eram enviados para Manaus para trabalharem na construção das casas da capital da nova Província. Para evitar o colapso da mão-de-obra indígena, o Governador Tenreiro Aranha encarregou novamente os missionários da catequese e civilização dos índios do rio Negro, representados pelo Frei Gregório José Maria de Bene, e nomeou o Tenente Justino Jesuíno como diretor dos índios do Uaupés e Içana, que ficou conhecido pela exploração e pelas barbaridades cometidas contra os índios, capturando crianças índias para vendê-las como domésticas, ou para presentear-las a amigos, e instigando guerras intertribais para obter este propósito. A revolta indígena foi imediata e reprimida a fogo por ele (Buchillet, 1993). Em 1852, a região foi abandonada pelos missionários e os índios refugiam-se novamente no fundo das florestas para fugir do diretor dos índios e da escravidão, pondo um fim ao programa de civilização (Faria, 2003).

Diante da repressão e violência, rebeliões indígenas de ordens proféticas surgiram a partir da segunda metade do século XIX. Os líderes messiânicos utilizaram-se do simbolismo do mito e do ritual para formularem estratégias de resistência às condições político-econômicas opressivas impostas pelos brancos colonizadores (Farias, 2003).

Segundo Wright, existiram dois movimentos messiânicos importantes na região do alto rio Negro: um Tucano e outro Arawak. Ambos preocupavam-se com as desigualdades de poder entre brancos e índios, e procuravam exercer poder e controle sobre o cristianismo, adaptando-o para atender às necessidades indígenas. Os movimentos foram reprimidos com violência pelos militares, que os viam como uma conspiração contra os brancos e suas instituições (Wright, 1992: 193).

Entre 1870 e 1920 a região foi atingida pelo *boom* da borracha e a mão-de-obra indígena volta a ser alvo principal dos regatões e comerciantes extrativistas. Segundo Buchillet, o sistema de regatões reforçava a dependência econômica entre o coletor índio e o patrão da borracha. O trabalho permanente era assegurado pelo endividamento permanente, pois os coletores nunca conseguiam saldar suas dívidas (Buchillet, 1993). Segundo Farias, além de ter incorporado os índios à ganância capitalista dos patrões da borracha, o sistema de regatões também serviu para modificar a imagem do Tuxaua, que antes era líder dos trabalhos coletivos, da organização de cerimônias e da intermediação nos assuntos da sua aldeia com outras, e que passou a ser chamado de capitão, como eram conhecidos pelos diretores dos índios, funcionários da província encarregados de assuntos

indígenas. Antes, o posto era transmitido de pai para filho ou de irmão para irmão, e mais tarde passou a ser indicado pelas autoridades locais e pelos missionários. Atualmente, os capitães são eleitos por suas comunidades, assim como os dirigentes de organizações indígenas.

O século XX será marcado pela presença e atuação definitiva dos missionários salesianos, que teve início em 1914 com o Decreto da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, recebendo a *missão* do Papa Pio X, com a incumbência de “*iniciar uma missão duradoura que viesse implantar firmemente o reino de Jesus Cristo naquela vasta região, reedificando um novo e sumptuoso monumento sobre as ruínas do passado*” (Soares d’Azevedo, 1933).

O ano de 1915 é apontado como a data de fundação do primeiro centro missionário salesiano no alto rio Negro, denominados por Dom Pedro Massa de *núcleos de civilização* e coincidindo com o início da presença do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Estes núcleos eram constituídos de imponentes conjuntos de grandes prédios, reunindo escola, internato, oficina, ambulatório, hospital, dispensário (cantina), igreja, residência dos (as) religiosos (as) e estação meteorológica. Até o início da década de 1960, foram instalados oito grandes núcleos: São Gabriel (1915), Barcelos (1924) e Santa Izabel (1942), no rio Negro; Taracá (1924) e Yauaretê (1929), no rio Uaupés; Pari-Cachoeira (1938) no rio Tiquié, afluente do Uaupés; Assunção (1953) no rio Içana; e Maturacá (1958) no rio Cauaburis.

Essa estrutura ficou conhecida como sistema ou regime de internato, que durou desde 1914 até 1980, quando os internatos foram fechados após terem sofrido pesadas críticas e denúncias no âmbito nacional e internacional pelos próprios índios (Ramos & Weigel, 1993). Mesmo assim, os missionários continuaram no comando das escolas e com as atividades de catequese até aos dias de hoje, entretanto com várias mudanças em seus métodos e práticas. Pela sua importância para a geração atual de lideranças indígenas responsáveis por toda a articulação sócio-política e econômica que conforma a realidade local, faço um breve resumo das principais características do sistema de internato:

1. Controle total sobre a vida dos índios, principalmente dos jovens internos nas missões, nos moldes de uma “instituição total” tal como observado por Baines (1991) entre os waimiri-atroari para a atuação da frente de atração da FUNAI. O controle era justificado a partir das regras morais e cívicas da sociedade brasileira e, principalmente, a partir dos ensinamentos da Bíblia

católica, aproveitando a grande ameaça do castigo do inferno para os pecadores que não cumprissem os mandamentos. A interpretação radical do princípio de pureza bíblico, por exemplo, levou os missionários a proibirem rigorosamente nos internatos qualquer contato social entre jovens de sexos opostos, em qualquer espaço, seja na igreja, na escola e nos espaços de trabalho.

2. Rigor na aplicação das regras disciplinares impositivas, envolvendo pesadas sanções, punições e castigos físicos, psicológicos e morais. A desobediência a qualquer regra era passível de punição e castigo, que ia desde ficar um dia sem comer ou ficar em pé colado a uma coluna por horas, até mesmo chibatadas desferidas pelos missionários ou seus assistentes. Talvez os piores castigos não fossem os de modalidade física que eram menos constantes, uma vez que os castigos mais comuns eram os que tinham fim moral ou psicológico, como o que vivi nos últimos anos em que fiquei interno na Missão de Taracuí, em 1978. Trata-se do castigo que era mais comum para os casos em que o estudante indígena desobedecia à ordem de não falar a sua língua paterna (indígena). O réu era punido carregando uma grande placa de madeira pesada pendurada no peito com uma frase em português: “eu não sei falar português”. O réu carregava a placa até que um outro estudante indígena fosse flagrado falando língua indígena e, então, a placa era transferida a ele e assim por diante. A frase aparentemente não tem muita importância, salvo para uma realidade em que as línguas e as tradições eram consideradas como puro atraso, ausência de alma ou sentido de não civilização, e falar português era tido como condição para ser considerado humano, civilizado, patriótico e cristão. Essa forma de repressão corresponde à teoria da guerra trabalhada por Souza Lima (1995) como prática disciplinar de dominação total, contrapondo-se à noção de contrato social de Rousseau.
3. Combate sistemático às principais tradições indígenas, em nome dos princípios e ensinamentos bíblicos do cristianismo. As cerimônias, os rituais, as festas, as danças e os conhecimentos tradicionais dos pajés sobre medicina natural ou xamanismo foram condenados como demoníacos e, portanto, combatidos e eliminados em nome da nova fé. Os pajés, os chefes

de cerimônias e os mais velhos, guardiões de toda sabedoria ancestral, foram os mais perseguidos e humilhados por meio de injúrias e difamações. Eles eram comparados a demônios ou criminosos.

4. Supervalorização de conhecimentos e valores culturais ocidentais em detrimento dos conhecimentos e valores tradicionais dos povos nativos, como condição para alcançar o *status* de “civilizado” ou “cidadão” brasileiro, considerado e pregado como ideal para toda humanidade. As culturas indígenas (tradições, conhecimentos e valores) eram consideradas atrasadas e deveriam ser superadas e abandonadas para seguir o caminho dos brancos: civilização, progresso, cristão e patriótico.
5. Entre os baniwa do rio Içana, a presença salesiana foi tardia, só começou em 1953, 38 anos após a instalação da primeira missão no rio Negro, por isso não contou com o mesmo investimento que outros núcleos. A instalação da missão de Assunção só aconteceu em decorrência da atuação das *New Tribes Mission*, que estava realizando grande número de conversões ao protestantismo entre os baniwa em toda a calha do rio Içana desde o início da década de 1940, a partir das atividades missionárias da lendária Sofia Muller (Weigel, 2000). Instala-se deste modo uma guerra entre evangélicos e católicos, separando famílias e povos, e influenciando de forma violenta e sem precedentes os símbolos, valores e organização sócio-espacial, influência ainda hoje não superada. Esta disputa terá forte consequência nas dinâmicas de mobilizações políticas atuais, iniciadas na década de 1980, com o surgimento das primeiras organizações indígenas no alto rio Negro.

Os estudiosos da região, concordam que a presença missionária católica e protestante, amenizou a histórica repressão político-econômica imposta pelos militares, diretórios de índios e comerciantes, mas abriu outra frente de repressão cultural e ideológica sem precedentes. Os missionários, contudo, impuseram aos índios um modo de vida baseado na distribuição geográfica através de núcleos de povoamento (comunidades) compostos por casas monofamiliares para estimular o abandono das malocas, sob pretextos de promiscuidade sexual e falta de higiene. Desenvolveram campanhas difamatórias contra os principais rituais tradicionais, como o “dabucuri com yurupari”, e contra os pajés e proibindo o consumo de bebidas essenciais para a realização das grandes cerimônias coletivas.

Em 1952, o SPI abandona a região e os missionários passaram a ser os únicos responsáveis pelos serviços sanitários, educacionais e comerciais dos índios, consolidando assim, a histórica união Estado e Igreja, no controle dos índios, que só será desfeita no início da década de 1980 após as denúncias feitas por representantes dos grupos Tukano no Tribunal de Rotterdam, em novembro de 1980. As denúncias eram contra os métodos e as práticas salesianas em seus internatos, acusando-os de destruidores das culturas indígenas.

A partir da década de 1980, com o fim do monopólio exclusivo dos missionários, inicia-se uma nova configuração de forças atuantes na região envolvendo os próprios índios, que passaram a assumir o órgão indigenista oficial local (FUNAI) e passaram a se organizar por associações para defender seus direitos. Os missionários que continuaram influentes através da prática religiosa e educacional, e os diferentes órgãos dos governos municipais, estadual e Federal, passaram a atuar junto às comunidades indígenas.

2.2.2. As grandes tradições baniwa

A distintas fases do processo colonial repressor marcam a memória da atual geração de lideranças indígenas e contribuíram para a formação e consolidação do quadro que articula a identidade coletiva dos povos indígenas. Este debate será conduzido a partir de um recorte espaço-temporal que tem como referência as experiências de vida ou histórias de vida como denomina Conway (1998) de um grupo de lideranças indígenas denominadas de lideranças não tradicionais, ou simplesmente de lideranças políticas¹⁴. Esses líderes, sendo os articuladores das mudanças atuais no campo das relações interétnicas, por meio de estratégias etnopolíticas, reúnem, a meu ver, de forma mais completa os momentos distintos das memórias emblemáticas (Stern, 2000) dos povos indígenas do alto rio Negro. A característica comum dessa geração de lideranças políticas resume-se à capacidade de tomar da memória coletiva elementos específicos e torná-los temas de vida, capazes de produzir uma coesão social e neutralizando conflitos históricos, antes considerados insuperáveis.

¹⁴ Lideranças não-tradicionais aqui é utilizado para designar as novas lideranças indígenas forjadas de alguma maneira diante de novas demandas não-tradicionais dos povos indígenas, ou seja, lideranças que não seguiram os processos sócio-culturais tradicionais para chegarem ao posto. Embora complementares, são diferentes dos caciques ou chefes de povos, clãs, fratrias ou sibs tanto no processo de escolha ou legitimidade quanto nas funções que exercem. Enquanto as lideranças tradicionais exercem a função de coordenar e articular a vida das comunidades e do povo, as lideranças indígenas não-tradicionais geralmente exercem funções específicas, como dirigentes de organizações indígenas formais ou como intermediários e interlocutores entre a comunidade indígena e a sociedade regional, nacional ou internacional. Por isso, as lideranças não-tradicionais também são denominadas de lideranças políticas e sua escolha ou legitimidade passa por sua capacidade de lidar com o mundo não-indígena, como falar português e ter bom nível de escolaridade.

De fato, a atual geração de lideranças indígenas baniwa vive permanentemente essa luta silenciosa pela memória. De um lado, ressentem-se por não puderem mais viver essas tradições, uma vez que não as conhecerem e, de outro, a ausência delas é algo que os deixa incompletos e deficitários em relação à sua própria história e identidade étnica. É como se algo estivesse faltando a eles para completar a existência como baniwa. Pude perceber e sentir isso com maior força ao trabalhar recentemente com 80 jovens baniwas, cursistas do Magistério Indígena II, na comunidade Tunuí-Cachoeira, quando abordávamos a história escolar entre eles. Era visível o constrangimento deles quando alguns mais velhos falavam das antigas tradições com entusiasmo e os mais novos, mesmo sedentos de mais informações, mostravam-se tímidos por não poderem fazer quase nada para recuperar o que tinha sido perdido, ou melhor esquecido, porque sabiam que a religião branca que impera entre eles continuava proibindo tais práticas e qualificando-as como satânicas.

Um dos elementos teóricos importantes para esse debate diz respeito à história oral. Contrariamente a muitos historiadores modernos que se definem como céticos ao valor da tradição oral como, A. J. P. Taylor (Prins, 1992), para os povos indígenas o testemunho oral é uma fonte segura de inspiração para a vida presente e futura. Em função disso, muitos historiadores mais recentes, como Paul Thompson (1992), defendem o valor das fontes orais na história social moderna, como proporcionando presença histórica àqueles cujos pontos de vista e valores são descartados pela “história vista de cima”, como escreveu Thompson em seu manifesto, *The Voice of the Past*. No prefácio da Edição Brasileira, Thompson afirma que a história oral possibilita novas versões da história ao dar voz a múltiplas e diferentes experiências e vivências dos narradores, portanto, uma história mais consciente e democrática (1992: 10 e 18). Ainda sobre isso, Peter Burke (1992) afirma que para muitos historiadores a história oral, que antes fora considerada trivial, hoje é a única história verdadeira, enquanto fonte central das relações corretivas de outras formas de registro e manutenção de memórias significativas.

A constatação de Woortmann (1998) de que a história oral envolve sempre mitos de origem, se aplica aos povos indígenas do rio Negro na medida em que todas as narrativas que disciplinam a vida individual e coletiva referem-se aos tempos de origem, estabelecendo vínculos com os diversos espíritos. Essa relação cosmogônica torna a atualidade sempre representativa e a existência da natureza e do homem segue uma lógica de recriação conforme o modelo primordial. As memórias destes povos não estão somente baseadas nas experiências concretamente vividas, mas também das experiências

constituídas de narrativas míticas que orientam a vida coletiva dos povos, como observada por Woortmann junto à população seringueira no Acre referindo-se à grande influência que os mitos exercem na vida cotidiana do seringueiro. A vida religiosa tradicionalmente baseava-se nos grandes ciclos mitológicos e rituais relacionados aos primeiros ancestrais e simbolizados pelas flautas e máscaras sagradas; na importância central do xamanismo; e numa rica variedade de rituais de dança, associados aos ciclos sazonais, por exemplo, o amadurecimento de frutas, ou as épocas de piracemas de peixes.

Destacamos, assim, de forma breve, como entre os baniwa a cerimônia do “dabucuri com o yurupari” (dança com instrumentos sagrados) é o marco central de toda vida coletiva, momento em que se celebram não apenas rituais de solidariedade e confraternização, mas também de iniciação para meninos e meninas, repletas de danças, músicas, rezas, jejuns, sacrifícios, conselhos públicos e desafios entre grupos de amigos e famílias por meio de performances estranhas como a prova da *surra de adabi*¹⁵ e da pimenta.

O “dabucuri com yurupari” é o ritual mais importante e sagrado do povo baniwa e em geral dos povos indígenas do alto rio Negro com certas variações de acordo com a diversidade cultural de cada povo. O ritual consiste numa festa de confraternização entre grupos sociais para celebrar a abundância de uma colheita, em que a comunidade anfitriã convida as comunidades vizinhas ou afins para comemorar a boa colheita da época, que pode de ser frutas, peixes, ou mesmo de outros produtos de grande importância para a vida da comunidade naquele determinado período e situação. O evento é repleto de rituais, desde os seus preparativos, quando os homens saem para caçar, pescar ou colher frutas ou outros gêneros que serão compartilhados entre todos os participantes, enquanto as mulheres se dedicam à produção da farinha, do beiju e do caxiri que serão consumidos durante a festa que em geral dura dois dias. O ponto alto da cerimônia é quando os homens chegam à aldeia com os produtos colhidos, com muita dança e ao som forte de instrumentos sagrados. Neste momento, as mulheres são severamente impedidas de participar, e quando alguma consegue violar a proibição sua morte é certa, seja por meio de

¹⁵ Adabi é uma árvore fina utilizada apenas para as cerimônias de surra. É preferida para a cerimônia por possuir propriedades de curar, de forma rápida, das feridas provocadas pela surra. A cerimônia da surra consiste em dois afins aceitarem um desafio mútuo para apostar quem melhor domina a técnica da surra. Quem provoca o desafio voluntariamente fica de pé, levanta os braços e pede que o desafiante efetue a surra nas costas. Depois é a vez do desafiante oferecer as costas para o desafiador executar a surra. O procedimento pode ser repetido quantas vezes for combinado entre os dois, mas nunca pode provocar briga ou desentendimento entre os dois, ao contrário, reforça os laços de amizade e confiança mútua.

feiticiarias ou envenenamento, que pode ocorrer ainda durante ou ao final do evento. Na verdade, o que é proibido às mulheres são os instrumentos sagrados, considerados “instrumentos do yampiricuri” (herói mítico baniwa) de domínio exclusivo dos homens iniciados. Por esta razão, o “daburucuri com yurupari”¹⁶ é também o momento de iniciação dos jovens baniwa, elementos fundamentais para a boa realização da cerimônia, pois são eles que vão às florestas seguindo um rigoroso regime de jejum para fazer as colheitas, como demonstração de que estão suficientemente preparados para a vida adulta. Mas é também momento de iniciação das jovens baniwa que consiste basicamente em um período de reclusão e jejum e se encerra com o ritual da pimenta, quando os responsáveis pela educação delas proferem longos conselhos e orientações morais e éticas que as acompanharão para o resto de suas vidas. Cessada as danças de chegada dos homens à aldeia, as mulheres saem de seus esconderijos e a festa de confraternização tem seu início com a distribuição da colheita produzida, que a esta hora já se encontra no terreiro da aldeia, entre as famílias presentes, para que os alimentos sejam preparados e consumidos durante os dois dias de festa, sempre sob o comando do tuchaua anfitrião. Daí em diante todos participam da festa até o seu final e tudo o que não for consumido é rigorosamente repartido entre todos os participantes pouco antes do final da festa.

O ritual da surra consiste em disputa de afins, como primos, entre pai e filho, ou entre membros nobres da aldeia e um visitante nobre que é desafiado, desde que após o ritual aceite fazer parte do círculo de amizade e solidariedade maior do grupo. O ritual possui vários significados e objetivos, entre os quais a demonstração das habilidades técnicas na surra, que é associada a habilidades às técnicas de pesca e caça, uma vez que o preparo do *adabi* corresponde ao preparo do caniço e do arco e flecha, como principais instrumentos de pesca e de caça. Mas o principal significado é simbólico, uma vez que o ritual serve como teste de personalidade dos indivíduos que precisam estar preparados para suportar a dor propositadamente provocada, como metáfora da própria vida, que para os baniwa é repleta de sofrimentos. A felicidade da vida consiste em fazer tudo para evitar o sofrimento, que só pode ser alcançado por meio da habilidade no provimento alimentar e na solidariedade e reciprocidade que deve permear toda a vida coletiva. Para o baniwa, não basta ser tecnicamente um bom pescador ou caçador, antes de tudo precisa ser socialmente um bom pescador ou caçador para se sentir realizado individual e coletivamente. Para a

¹⁶ Destaca-se “dabucuri com yurupari” por que o dabucuru em si, como partilha de bens pode ser realizado sem o ritual do yurupari, mas neste caso, sem a realização das cerimônias de iniciação e de outros rituais sagrados só podem ocorrer com o yurupari.

mulher baniwa, por exemplo, uma das funções sócias básicas é oferecer o xibé ou caribé, assim que o visitante chega à sua casa.

O desafio da pimenta é mais feminino e consiste em por na boca da menina na fase final de iniciação uma grande pimenta cozida, a mais forte conhecida pelos baniwa (geralmente é a pimenta chamada urubu, que tem a cor avermelhada do tamanho pouco menor que um tomate) que deverá ser mordida e conservada na boca por alguns minutos sem gemido e nem choro por parte da iniciante. Durante a hora em que o ardor se estende, os avôs, os tios e os pais proferem todos os conselhos de que a moça precisará para ter uma vida boa na sua família e comunidade. Só depois disso a moça pode comer algum alimento preparado pelo *payé*. Esse ritual é praticado ao final de três dias de jejum.

Tanto a prática da surra quanto o teste da pimenta apresentam o sentido de exercício de paciência e autocontrole para os necessários sacrifícios que o grupo e os indivíduos precisam desenvolver para encarar os desafios comuns da vida com atitude o espírito de solidariedade, hospitalidade e a responsabilidade pelo bem estar da família e do povo, valores fundamentais que orientam toda a vida baniwa. A ausência desses valores gera o que há de pior entre os baniwas, o uso da feitiçaria e do envenenamento como arma de defesa e ataque, que continuamente reproduz inimizades, ódios, vinganças e mortes.

Toda essa variedade de cerimônias e rituais está associada à origem mítica dos grupos Arawak e, segundo Wright (2002), é puramente autóctone: diz-se que os ancestrais míticos dos Arawak saíram da terra através de um buraco na pedra localizado na Cachoeira de Hipana, ou Uapuí-Cachoeira, no rio Ayari. Hipana seria, assim, o lugar de nascimento mítico dos Arawak e é considerado como o centro do mundo por eles.

Segundo este mito, nos tempos primordiais, o mundo estava reduzido a uma pequena área de terra ao redor de Hipana, onde animais canibalísticos pensantes (dotados de racionalidade) matavam e comiam uns aos outros. O herói mítico Yanpirikuli surgiu e começou a se vingar dos animais e a instalar a ordem neste mundo. Depois Kuwai, seu filho, que incorporava nele todos os elementos materiais desse mundo, fez nascer todas as espécies animais por meio de sua música e de seu canto. Sob o efeito de seu canto, o mundo primordial começou a se expandir até o tamanho do território ocupado pelos Arawak: surgiram as matas, os rios e os animais. A passagem da humanidade para a verdadeira humanidade no mito de Kwai – e sua separação definitiva dos animais – é expressa em termos de uma dicotomia entre o controle sobre a fome e seu oposto, ou seja, o controle da fome através do jejum ritual, que possibilita ao indivíduo seu crescimento e

realização como humano, enquanto que a falta de controle da fome interrompe o ciclo da vida e resulta na morte prematura do indivíduo (Wright, 2005).

O mito de origem Arawak revela a unidade na criação do mundo e uma história comum a partir do buraco de pedra Hipana, que é comum a toda humanidade, inclusive os brancos. A humanidade aqui é entendida no seu sentido mitológico amplo, como sugere o *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro, 1996) no sentido de que os atuais humanos e não humanos tiveram a mesma origem, a humanidade. Assim sendo, foram os animais não humanos que se distanciaram da sua origem humana, e não os humanos se distanciando da sua condição original de animais.

A diferenciação étnica, por sua vez, é explicada pela ordem de saída do buraco, que obedecia a vontade do criador, e à ordem de criação correspondia uma ordem de instrumentos de trabalho e armas de defesa, que cada grupo deveria receber. É assim que se explica a supremacia do homem branco, que teria recebido por primeiro seus instrumentos necessários para viver, ou seja, as armas brancas e de fogo, ao passo que os baniwas teriam sido os segundos a saírem do buraco, recebendo como arma a zarabatana e o segredo do curare para facilitar a caça e auto-defesa. Os ancestrais da humanidade, do buraco do Hipana, passam assim por todas as fases do desenvolvimento humano, da concepção à idade adulta, através dos rituais realizados nas casas de transformação que marcam o curso de todos os rios da região do alto rio Negro. Dessa forma, a mitologia dos índios é expressa e projetada em nível espacial. Cada acidente geográfico (cachoeiras, pedras, curvas de rios, montanhas, ilhas, igarapés, cor dos igarapés) dos rios é marcado no mito como o lugar onde os acontecimentos importantes ocorreram, ou seja, o mito se projeta em nível espacial e podemos falar, nesse caso, em uma verdadeira geografia mítica. As rezas e cantos ritualísticos dos pajés revivem esse labirinto geográfico de acontecimentos primordiais de formação do cosmos e da humanidade.

2.2.3. Agonia das grandes tradições

A atual geração de lideranças, principalmente do movimento indígena etnopolítico, sempre se interroga como era a vida quando as grandes tradições eram as bases das organizações sociais dos povos do alto rio Negro. Tal interrogação é emblemática e reflete a preocupação que se tem em compreender o que de fato aconteceu no passado e as possibilidades do futuro. A busca de uma explicação cada vez mais crescente nos últimos anos tem a ver com a busca de respostas para os problemas sociais que esses povos enfrentam na atualidade, quando os chefes de clãs, fratrias, pais, tios e tias, irmão ou irmãs

mais velhos vão redefinindo os seus papéis no ordenamento social. Os filhos vão se tornando cada vez mais rebeldes, sem perspectivas e as famílias extensas diluídas; enfim, as sociedades tradicionais esvaziadas e desarticuladas do ponto de vista da coesão social e política tradicional que aos poucos vão sendo substituídas por outras formas de organização social, política e econômica influenciadas por princípios e valores da sociedade dominante.

Parece evidente que essa crise social dos povos passa pelo abandono das grandes tradições em torno das quais girava toda a dinâmica social dos grupos e a reprodução dos valores e comportamentos dos indivíduos e das coletividades. Os rituais eram momentos e espaços profundos de socialização e vida, suas privações e dádivas, suas condições e oportunidades, aos quais os indivíduos e coletividades deveriam se adaptar para que a vida pudesse ter sentido e valor. Eram os rituais que tornavam a vida previsível e, portanto, possível de ser vivida plenamente. O contato com o homem branco, como afirma Weigel (2000), ao destruir as tradições, tornou a vida imprevisível, portanto, perigosa, incerta e angustiante. A vida orientada por meio dos conhecimentos míticos, embora não oferecesse promessas de esplendor e milagre além do vivido desde os tempos imemoriais, oferecia com segurança as condições e as razões da vida a todos os indivíduos em iguais condições, possibilidades e oportunidades. Na aldeia, todos podem alcançar os ideais da vida, como ser um bom pescador, um bom caçador, um bom pajé, ou seja, a escolha e opção são tangíveis e palpáveis. Ao contrário, a vida orientada pelas possibilidades infinitas do mundo branco, promete maravilhas difíceis ou impossíveis de serem alcançadas pela maioria dos indivíduos e coletividades. A angústia é resultado da impossibilidade de se alcançar o ideal e por isso gera decepção e depressão, e o conseqüente desequilíbrio individual e coletivo.

Fico imaginando o que se passava pela cabeça dos jovens indígenas que se suicidaram em 2006 na cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM. Foram 06 suicídios consumados e 20 tentativas, segundo dados do hospital local, no período entre outubro e dezembro de 2005, praticados por jovens indígenas com idades entre 10 e 18 anos, todos estudantes de uma escola situada em um bairro popular da cidade (Notícias Socioambientais de 16/12/2005, www.socioambiental.org). Eles com certeza tinham seus ideais de vida assumidos a partir do que lhes era oferecido pela sociedade, ou que viam na televisão: muito dinheiro, mulher bonita, casa bonita, família estruturada e poder de decidir sobre sua vida. Mas todo dia eles tinham que conviver com o oposto disso: família

desestruturada, falta de dinheiro e às vezes até de comida, não conseguir as garotas desejadas, pois a concorrência com os brancos ou com os que têm dinheiro é desigual e desleal, sem casa bonita de que pudessem se orgulhar e, o que é mais grave, com o passar do tempo percebendo que seus ideais, nas condições em que se encontram as possibilidades e oportunidades oferecidas a eles, simplesmente são impossíveis de serem realizados. Os jovens que se suicidaram deixaram cartas aos seus familiares, alegando insatisfação com suas vidas e conflitos com os pais, entre outras coisas.

É fato que as culturas indígenas foram implacavelmente perseguidas e proibidas ao longo do processo de contato e de colonização branca. Os problemas tiveram início desde que os primeiros brancos começaram a visitar as aldeias indígenas, introduzindo novos valores e formas de sociabilidade baseadas fundamentalmente no domínio da economia e da produção. O enfraquecimento das tradições indígenas teve início com o esvaziamento e a desestruturação espacial das aldeias por conta da saída dos índios para trabalhar nos centros extrativistas no baixo rio Negro, ou na Colômbia e Venezuela desde o século XVIII. Mas foi com a chegada e a permanência dos missionários no século XX que se completou o círculo de perseguição e extinção das principais tradições indígenas na região do rio Negro. Isso porque a escola, a catequese e o sistema de internato implantado pelos missionários desde 1914 com o apoio do Estado brasileiro foi ainda mais eficiente nessa missão.

Entre os baniwas do rio Içana, essa repressão cultural foi ainda mais forte a partir de 1940 com a atuação das Missões Novas Tribos do Brasil, que foram mais explícitos, diretos e práticos na condenação das tradições e dos xamãs. Deste modo, os Baniwa, embora com menos tempo de contato com missionários, foram os que mais cedo abandonaram as práticas culturais tradicionais, particularmente o ritual do Yurupari (Koai), evento central da vida baniwa. A eficiência das missões evangélicas, comandadas inicialmente por Sofia Muller, se deve em grande medida ao método aplicado, que foi o de instruir os próprios índios para atuarem como pastores e anciãos de suas comunidades.

Os fatos testemunhos deixados sobre essa questão por viajantes, etnólogos, naturalistas e indigenistas do século XX são precisos quanto a essa questão. Um dos relatos mais intrigantes a esse respeito é o de Nimuendajú por ocasião de uma viagem de reconhecimento aos rios Içana, Ayari e Uaupés que empreendeu em 1927:

Ficando parado na porta, pedi aos índios que não interrompessem a cerimônia. Timidamente, e submissos aproximaram-se de mim os tuchauas para pedir-me desculpas: era a última vez que eles festejavam uma festa de caxiri pelo estilo antigo; era a despedida

dos costumes dos seus pais. Assim que ela estivesse acabada iam destruir os seus enfeites de dança e tratar de construir no lugar da maloca, casinhas arrumadas, conforme o governo lhes tinha ordenado pela boca de ‘João Padre’ [...] Os aspectos destes índios, livres dos vestidos ridículos da civilização, soberbos na sua nudez, realçando pelos enfeites de penas e a pintura, era extremamente belo e pitoresco, e eu não pude deixar de me indagar com a idéia que esta festa podia ser de fato a última deste gênero, porque eu ia embora no dia seguinte, mas o ‘João Padre’ ficava (Nimuendajú, 1982: 159-160).

De fato, Nimuendajú tinha razão, aquela seria a última festa do gênero, e os padres até hoje continuam na região combatendo qualquer forma de manifestação das tradições culturais que possam questionar as supostas verdades absolutas da religião cristã tão severamente defendidas por eles. Cito como exemplo, um fato que me ocorreu em 1999, durante uma visita de trabalho ao Distrito de Taracuí, na condição de secretário municipal de educação, e acompanhando o prefeito do município de São Gabriel da Cachoeira. Assim que ancoramos no porto da comunidade, que é também sede da missão salesiana, veio um padre conhecido por nome Sartori, após ter cumprimentado o prefeito, logo se virou para mim, e em vez de me cumprimentar começou a proferir-me ofensas e ameaçando jogar-me no rio, por que eu havia escrito heresias e blasfemias contra “Deus” há alguns anos em um dos exemplares do Boletim Informativo “Wayuri” da FOIRN que na época eu editava, como diretor responsável da entidade. A questão só não prosperou por intervenção do prefeito e dos colegas que estavam no barco. Todos os que presenciaram o episódio ficaram perplexos sem saber ao certo a razão da fúria do padre, mas como de costume, ninguém tomou nenhuma atitude mais conseqüente a respeito, inclusive eu.

Ao retornar à sede do município fui à sede da FOIRN procurar o tal exemplar do boletim de 1995, e nele não havia nenhum ataque direto aos princípios dogmáticos da religião católica, mas apenas argumentos em defesa da valorização das tradições indígenas e reflexões sobre o papel da escola e do movimento indígena em relação à questão sugerindo ações e estratégias de resgate e revitalização das mesmas. Este episódio demonstra a prática intolerante dos missionários contra as culturas indígenas da região, ainda vigente na atualidade.

Essa implacável perseguição às culturas indígenas estava relacionada a dois fatores estreitamente inter-relacionados: as tradições eram consideradas como as principais barreiras para a conversão dos índios ao cristianismo e à sua integração à chamada civilização brasileira. Pe. Aucionílio Bruzzi Silva, salesiano estudioso dos trabalhos dos salesianos no rio Negro assim se expressa sobre os índios do rio Uaupés:

Praticamente as tribos do Uaupés, não apresentam religião alguma. E, conseqüentemente estão sob o peso asfixiante de crenças e práticas mágicas”... Mas a magia e o tabuísmo vão

perdendo terreno no Uaupés dia-a-dia, embora não com aquela rapidez que poderia desejar. (Silva, 1977: 14).

Foi com essa missão que os salesianos desenvolveram pesadas campanhas difamatórias contra as tradições indígenas na região, como a que é relatada por Koch-Grunberg por ocasião de sua viagem pelo rio Negro entre 1903 e 1905:

Pe. José tinha conseguido adquirir tal veste de máscara do chefe de Iauareté e a escondera na igreja [em Ipanoré]. No domingo, quando na igreja havia muita gente, especialmente mulheres, o Pe. Matheus celebrou a Missa e de repente mostrou-lhes o ‘Yurupari’, para provar-lhes que não deviam ter medo do demônio, e assim com um golpe erradicar a falta da fé. Sucedeu um tumulto medonho, causado por este golpe imprudente. As mulheres jogaram-se no chão com medo, escondiam seus rostos e queriam fugir, mas acharam todas as portas trancadas vigiadas por Pe. José. Os homens avançaram sobre o Pe. Matheus, com paus e outras armas, para arrancar-lhes o ‘Yurupari’ e para matar o criminoso, o qual batia fortemente contra os seus agressores com um pesado crucifixo de bronze. Ambos os missionários estavam em perigo máximo e somente a intervenção do chefe salvou-os da morte. Debaixo das ameaças dos indígenas, eles tinham que embarcar imediatamente, para nunca mais voltarem (Koch-Grunberg, 2005: 378).

As Novas Tribos do Brasil foi ainda mais implacável com as tradições dos baniwas no rio Içana, uma vez que expressamente as denominavam de obras do demônio, como mostram os relatos seguintes citados por Wright:

Segundo ela, Satã estava em toda a parte entre os índios. Em suas palavras, ‘Todo o Rio Icana ainda é território incontestável de Satã’. Estava, também, manifesto em suas danças: ‘seguindo para frente em uma lenta procissão como um funeral, sopravam nos longos paus em uma forma de tubos, inclinando-se de um lado para outro no compasso das notas abafadas que emitiam para fora e recoavam por toda a selva. Qualquer um poderia facilmente associar esses sons estranhos com a bruxaria ou o culto ao demônio (Muller, 1952: 14 *apud* Wright, 2005: 245-246).

“Os índios me falaram que alguns de seus bruxos não vinham me ver, mas três deles já aceitaram o Senhor, acredito. Um deles com muita sinceridade. Ele queria saber o que ele deveria fazer com a pedra que supostamente veio de Zooli (Dzuliferi) e lhe dá autoridade para praticar a bruxaria. Jogue-a no fundo do rio, eu disse. Sim, disse outro. E devolva-a ao Demônio” (Muller, 1952: 111-112 *apud* Wright, 2005: 257).

Uma coisa que intriga é como uma pessoa ou um grupo pequeno de pessoas conseguiu impor modos de vida tão diferentes e estranhos, muitas vezes à base da força, como no regime de internatos, a povos inteiros. Wright se pergunta por que, no caso dos baniwas, não expulsaram Sofia e os Salesianos de suas comunidades, como fizeram os Tariana, povo Arawak-falante do rio Uaupés, com missionários franciscanos que profanaram suas flautas sagradas e máscaras, na década de 1880, já referido anteriormente. O autor reconhece a dificuldade em responder tal questionamento, mas aponta algumas pistas com as quais concordo. Segundo ele, para os Baniwa, a “conversão” só pode ser

entendida em termos de suas tradições e expectativas proféticas interpretadas por meio dos mitos de origem que abrem possibilidades para o retorno corpóreo dos heróis ou deuses míticos. Eu acrescentaria a isso, o peso do violento processo de contato que enfrentaram, para destacar o que ele mesmo afirma, de que no caso dos baniwas, a rendição estava longe de significar um “medo dos demônios”; era um medo dos brancos, demonstrado pelas fugas imediatas frente ao aparecimento de um homem branco (Wright, 2005: 268).

O fato é que as grande tradições, como os rituais do Yurupari, praticados tanto pelos povos do rio Uaupés quanto pelos povos do rio Içana, deixaram de ser praticadas desde o final da década de 1970. Entre os baniwa do rio Içana eu ainda tive a oportunidade de participar das duas últimas festas do “dabucuri com yurupari” realizadas no médio e baixo rio, em 1975 nas comunidades de Tucunaré Lago e Massarico. Essas comunidades, desde 1996, foram totalmente desabitadas e seus antigos habitantes transferidos para a cidade de São Gabriel da Cachoeira e para a Missão de Assunção do Içana, em busca das promessas oferecidas pelos missionários e outros agentes da civilização: escola, saúde, acesso a bens industrializados, empregos e dinheiro. É com muita expectativa e esperança que, hoje, alguns antigos moradores das duas comunidades, atualmente residentes na Missão de Assunção do Içana, estejam se preparando desde 2005, para uma retomada dessa tradição milenar do Yurupari que está programada para o mês de julho deste ano (2006), incentivados pelo apoio do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI/MMA) por meio de um sub-projeto de resgate e valorização cultural. No período da minha viagem de campo para fins deste trabalho, ocorrida entre outubro e novembro de 2005, pude visitar e conhecer a grande maloca baniwa que já estava semi-construída para sediar o primeiro evento de retomada da tradição depois de 30 anos e que se pretende permanente, na antiga aldeia Ussaiua Ayura (Pescoço de Saúva), próxima à Missão de Assunção do Içana ou Carará-Poço.

2.2.4. O movimento indígena e a luta pela reafirmação da identidade étnica

Durante as duas últimas décadas, os povos indígenas do alto rio Negro enfrentaram uma nova onda de penetração branca, a serviço da política de segurança nacional do Estado e dos interesses de companhias mineradoras. A política indigenista oficial de assimilação, apoiada, ao menos no início, pelos salesianos e, até hoje, pelos militares, dificultou ainda mais para os índios a defesa de seu território e cultura. Diante dessas invasões, os índios reafirmaram sua postura histórica de autonomia com relação aos

brancos, resistindo a todas as formas de imposição de projetos, inicialmente por meio de reações micro-locais, como foi a reação do capitão Augusto Baniwa de Aracu-Cachoeira frente à invasão de empresas mineradoras entre 1985-1987 às terras baniwas do alto rio Içana, e posteriormente por meio das organizações locais e micro-regionais. É nessas circunstâncias que vários líderes políticos não tradicionais emergiram para organizar a luta nos moldes atuais de associações indígenas modernas pluriétnicas e voltadas principalmente para a defesa dos direitos coletivos e dos projetos de auto-sustentação, educação e saúde. A participação ativa desses líderes na criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em 1987, na política partidária e na criação de diversas associações de comunidades indígenas, representa uma nova configuração de articulações políticas étnicas que ainda está em formação e que certamente redefinirá as demandas concretas e específicas dessas comunidades a curto, médio e longo prazo.

Essas novas lideranças denominadas por vários autores, como *brokers* ou mediadores, questionadores do sistema vigente e propositores de um novo projeto coletivo e de novas perspectivas nas relações com os agentes de contato, buscaram recompor as bases sócio-culturais articuladoras dos diversos povos. Essa nova geração de jovens lideranças começa a surgir em meados dos anos 1980 em diversos pontos da região do alto rio Negro, como resultado do processo vivenciado no regime de internato, que aos poucos foi permitindo a tomada de consciência da condição histórica em que estavam confinados e construindo uma identidade geracional muito particular, para utilizar a noção de Conway (1998), que marcou profundamente a vida deles e de seus povos. São lideranças que, tendo experimentado toda forma de opressão e dominação cultural, moral e física do sistema então vigente, resolveram tomar para si alguns elementos representativos e significativos da história tradicional para se contrapor à dominação e ajudarem seus povos na recuperação da auto-estima, ou seja, o sentimento de pertencimento étnico capaz de dar sentido à continuidade da vida coletiva. O processo de escolarização foi uma das condições de formação dessa consciência na medida em que possibilitou o domínio e a apropriação dos códigos básicos referenciais da sociedade não-indígena para a reafirmação e promoção de suas culturas, valores e conhecimentos.

Albert destaca fatores internos e externos que interagiram criando condições para a emergência das organizações indígenas no Brasil. No plano interno, destaca o processo de retração do Estado na gestão direta da questão indígena e o esvaziamento político-

orçamentário da FUNAI e a promulgação da Constituição de 1988, que reconheceu estas organizações como pessoas jurídicas. No plano externo, o principal fator foi a globalização das questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias ao longo dos anos 1970 e 1980, e a crescente descentralização da cooperação internacional (Albert, 2000: 197).

Como tema marcante e significativo na ótica das lideranças indígenas, foi definido o elemento território, que reinterpretado de acordo com a visão cosmológica ancestral, articulou a necessidade de estabelecimento de novos “*modus vivendi*” e “*modus operandi*” (Bourdieu, 1974) dos grupos, em favor de suas identidades e formas de vida, levando-se em conta os novos quadros sociais que se apresentavam a eles e a necessidade de dar conta das novas perspectivas pós-contato na relação com a sociedade moderna, notadamente nos campos dos direitos e da cidadania. A re-interpretação da concepção e da importância do território para a continuidade dos grupos étnicos em questão foi fundamental para que se consolidasse a unidade geracional nessa época, articulando e unindo povos historicamente rivais em torno de uma luta comum e tendo como referência central as tradições culturais, principalmente os mitos de origem do mundo e a organização da natureza, que têm como base primordial a noção de território como espaço natural e simbólico de toda vida humana e do mundo. Território aqui é entendido como a capacidade e a condição de vida dos humanos e dos não humanos, e não como um bem ou patrimônio material apenas dos humanos. Como resultados imediatos, entre 1985 a 2005, foram formadas 68 organizações indígenas articuladas em torno de uma Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), uma das organizações indígenas mais importantes do país, que atualmente articula e gerencia dezenas de projetos, convênios e programas. Toda essa mudança ocorreu e está ocorrendo em um período de cerca de 20 anos.

Essa nova conformação sócio-política indígena no rio Negro, tem início na primeira metade do século XX, quando os salesianos estabeleceram uma ampla rede de unidades missionárias na região, cujo eixo básico eram os internatos para educar e civilizar os índios. Vários líderes indígenas conseguiram acesso a instituições de ensino em Manaus por intermédio dos próprios salesianos e apontam a relevância dos internatos nas suas trajetórias de liderança, mesmo mantendo uma visão crítica quanto aos seus métodos pedagógicos e quanto à sua atitude diante da cultura deles. Deve-se salientar que a emergência da luta iniciada e sustentada até hoje por essas lideranças sempre teve apoio de grande parte dos próprios educadores missionários o que é prova de que a iniciativa foi

uma apropriação positiva dos investimentos educativos recebidos nas escolas e nos internatos, processo de que trataremos com maior profundidade no próximo capítulo.

Por ora, o que é importante salientar é que a instrução escolar, em si mesma, independente da sua modalidade, é em geral positivamente apreciada pelos índios no rio Negro e por isso mesmo fundamental no processo recente de afirmação étnica e valorização cultural. Essa positividade escolar entre os índios se explica pelo fato de que os principais dirigentes do atual movimento indígena consideram que seus investimentos na escola é que lhes possibilitaram romper com a dominação vertical colonial. Os dados de escolarização dos principais dirigentes indígenas da FOIRN e das associações filiadas, por mim entrevistados por conta deste trabalho, comprovam essa afirmação. Dos dez dirigentes e ex-dirigentes entrevistados, quatro possuíam ensino superior completo ou incompleto, cinco possuíam ensino médio completo e apenas um possuía o ensino fundamental completo.

Para se entender a atual realidade geral da educação escolar indígena na região, importa acompanhar os dados quantitativos que revelam o grau de importância reservado ao processo de escolarização como reflexo dos investimentos iniciais dos salesianos e, mais recentemente, do movimento indígena, no campo da luta pelas políticas públicas destinadas aos povos indígenas. Em 1988, foi criado o Sistema Municipal de Ensino, reconhecendo as escolas municipais em terras indígenas e a Carreira do Magistério Indígena. O Município de São Gabriel da Cachoeira, em convênio com a Universidade Federal do Amazonas desde 1992, mantém cursos de Licenciatura regulares de extensão, tendo formado em 1995, a primeira turma de 43 professores e em 2002 mais 180, de diversas etnias. Atualmente, há um total de 186 escolas municipais e estaduais, a maioria de 1ª a 4ª séries, que atendem 6.818 alunos. Dessas, quatro escolas oferecem ensino fundamental e médio completo, e 21 escolas com ensino fundamental completo. No total são 301 professores indígenas que recebem seus salários da prefeitura ou do governo do Estado.

O movimento indígena da região, tal como o conhecemos hoje teve início ainda na década de 1970. A primeira organização indígena do rio Negro cujo objetivo era lutar pela demarcação da terra e defender os direitos culturais foi a União Familiar Cristã (UFAC), criada nos anos 1970 com o apoio dos salesianos no Distrito de Pari-Cachoeira no rio Tiquié. Em 1984, foi criada a União das Comunidades Indígenas do rio Tiquié (UCIRT) por um grupo de jovens indígenas que divergiam das orientações dos salesianos. A UFAC

foi extinta após divergências entre os líderes e no início dos anos 1990 as atividades da UCIRT foram suspensas, posteriormente restabelecidas com o nome de CIPAC (Conselho Indígena de Pari-Cachoeira). Em 1985, foi realizada a I Assembléia dos Povos Indígenas do Rio Negro, na qual foi reafirmada a proposta de demarcação em área contínua. Todavia, neste momento ainda pesava sobre a condição indígena o estigma da selvageria, da miséria e do atraso, construído por décadas de doutrinação salesiana; e não houve apoio de nenhuma das instituições importantes no cenário político regional. Durante os anos de 1986 e 1987, alguns líderes do rio Negro visitaram autoridades do Poder Executivo Federal e do Congresso Nacional em Brasília para apoiar a mineração em terras indígenas durante a elaboração da Constituição Federal. Outros líderes apoiados por alguns missionários católicos e, principalmente pelo CIMI, também foram a Brasília para se contrapor aos projetos de mineração e de militares do Calha Norte.

A II Assembléia dos Povos Indígenas do Rio Negro em 1987 foi organizada pelas lideranças indígenas da região através da FUNAI e apoiada pelos militares e pelo Conselho de Segurança Nacional (CSN). Nesta ocasião, foi criada a FOIRN, eleita a sua primeira diretoria e mais uma vez reforçada a proposta de criação de um território indígena contínuo. O presidente eleito em seguida viajou para Brasília, sob os auspícios da FUNAI local, dirigida por índios tucanos, para apoiar a mineração em área indígenas na Assembléia Constituinte e a proposta do governo federal de demarcar as terras indígenas no rio Negro sob a forma de “colônias indígenas agrícolas”. Membros da diretoria da Federação discordaram de tal encaminhamento e convocaram uma assembléia extraordinária, que contou com o auxílio da UNI, do CIMI e do CEDI. O presidente foi afastado e a assembléia elegeu uma nova diretoria. Desde então a FOIRN consolidou inexoravelmente sua posição contrária aos objetivos geopolíticos e desenvolvimentistas do Projeto Calha Norte (PCN) e a demarcação em forma de colônias indígenas rodeadas por florestas nacionais.

No âmbito baniwa, a primeira organização indígena foi criada no mesmo ano da fundação da FOIRN, ou seja em 1987, a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI) com sede em Assunção do Içana. Atualmente existem 13 associações baniwa e curipacos no rio Içana.

A criação da FOIRN, os processos novos e conflituosos de ocupação da terra e uso dos recursos naturais no alto e médio rio Negro, e o reconhecimento pela Constituição Federal de 1988 dos povos, comunidades e organizações indígenas, em especial o direito

destas, de se fazerem representar diretamente nos tribunais e perante o Estado Brasileiro, deflagraram a expansão do associativismo como forma privilegiada de mobilização política da identidade étnica (Peres, 2003).

Em 1992, a FOIRN contava com 16 associações filiadas, a maioria delas constituída num clima de agudo conflito entre a população indígena em torno das propostas alternativas de demarcação em colônias indígenas ou território contínuo. Nos primeiros cinco anos houve uma grande instabilidade no quadro dirigente da organização, poucos aceitavam assumir o comando, cuja estrutura era frágil, precária e arriscada. Ao nível local só quem apoiava a organização era parte minoritária dos salesianos. A FOIRN era alvo de campanhas difamatórias promovidas pela elite política e militar (autoridades municipais, vereadores, comerciantes, missionários, militares, etc.). Os militares por meio do Comando local, por inúmeras vezes chegaram a intimar os líderes da FOIRN para prestar esclarecimentos sobre suas atividades. Um incidente mais grave ocorreu em 1998 na comunidade indígena de Iauaretê, quando dois assessores do CIMI (um jornalista e um advogado) convidados pela FOIRN e pela associação local para assessorar a assembléia indígena que estava sendo realizada naquela comunidade indígena, foram presos pelos militares e deportados para o quartel de São Gabriel da Cachoeira e depois para Manaus.

A aproximação da FOIRN às entidades de apoio estrangeiras começava a ser alvo de acusações de entreguismo e internacionalização da Amazônia. No entanto, depois de alguns anos de incertezas, os primeiros apoios nacionais e internacionais começaram a permitir uma estruturação básica da entidade e priorizando a consolidação e ampliação das associações filiadas. A demarcação das cinco terras indígenas contíguas concluída em 1998 criou na região uma nova territorialidade ainda em processo de consolidação. O pressuposto básico é a existência de direitos coletivos sobre um amplo território que conforma uma unidade para o qual o ordenamento territorial e administrativo do país não está preparado. A estratégia por anos empreendida pelo Estado Nacional era a de confinamento dos índios em áreas reduzidas e fragmentadas.

Os anos 1980 prepararam o processo de formação de uma consciência étnica altamente reflexiva no rio Negro e, conseqüentemente, um campo autônomo de políticas públicas destinadas ao fortalecimento institucional das organizações indígenas, à valorização cultural e ao desenvolvimento sustentável. A sede da FOIRN hoje encontra-se localizada em um prédio de alvenaria de três andares. No fundo do mesmo terreno, encontra-se um centro cultural (maloca), onde são realizados diversos eventos, culturais,

políticos, de formação e onde são alojados os líderes e membros das associações de passagem por São Gabriel da Cachoeira. Ao lado, há um prédio menor de dois andares que serve como ponto de suporte logístico e mecânico de todo o sistema de transporte e comunicação. Além disso, em outro lugar próximo à sede, mantém um entreposto comercial de artesanato “Wariró”. Ao longo dos anos, a FOIRN implantou uma ampla rede de comunicação e transporte. Atualmente a FOIRN conta com 79 embarcações motorizadas em funcionamento, sendo 09 lanchas de centro, 70 botes de alumínio (voadeiras) equipadas com motores de popa. Segundo os líderes atuais, hoje existem 127 terminais de radiofonia funcionando em comunidades indígenas e um ponto central na sede da entidade. A FOIRN conta hoje com apoio de 28 funcionários na sede e, desde 1998, administra 318 técnicos de saúde por meio do convênio com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Em termos financeiros a FOIRN administra anualmente em média R\$ 9.000.0000,00 (nove milhões de reais) do convênio FUNASA e cerca de R\$ 5.0000.000,00 (cinco milhões de reais) voltados para projetos de desenvolvimento, além de prestar assessorias e apoio a outros projetos gerenciados pelas associações afiliadas a ela.

Principais projetos gerenciados pela FOIRN
1. Aliança pelo Clima – Horizont 3000 – Desenvolvimento Institucional
2. Convênio FUNASA – Distrito Sanitário Especial Indígena SGC.
3. Educação: Escolas Piloto – RN
4. Manejo Sustentável de Recursos Naturais no Alto Rio Negro – ICCO
5. Valorização e Pesquisa do Artesanato Tradicional das Mulheres FOIRN/PDPI.
6. Revitalização Cultural do Distrito de Iauaretê – FOIRN/PDPI.
7. Plano de Proteção e Fiscalização das T. I. do Alto Rio Negro – FOIRN/PPTAL.
8. Tiemotina – Valorização cultural e sustentabilidade para as comunidades Yanomami – FOIRN/PDPPI.
9. Pa’hay – Dabucuri de Frutas e Saberes – Segurança Alimentar Cucura – VIGISUS – 3TIIC.
10. Psicicultura ATRIART – Tiquié.
11. Piscicultura Iauaretê.
12. Piscicultura Pamaali
13. Centro Educacional Cultura Tariana – AILCTDI
14. Wayuri: Reorganizando e Fortalecendo os modos Tradicionais de produção –

ACIPK.

15. Palmeira Caranã – COIDI
16. Avicultura – Vila Dom Pedro Massa.
17. Madzerukai – APMCI
18. Arte Baniwa.

Uma organização indígena é uma forma institucionalizada de expressão do movimento etnopolítico na busca por um protagonismo político em defesa dos interesses dos povos indígenas. As atividades das organizações indígenas do alto rio Negro, vem articulando as diferentes realidades política das aldeias e inaugurando novas formas de luta, centradas no direito à diferença étnica e no acesso a bens e serviços oriundos da aplicação de políticas públicas (Bartolomé, 1995). Uma das principais funções dessas organizações é o controle social como uma forma de atividade política em busca da obtenção, junto às instituições gestoras das políticas públicas, de espaços de poder a serem utilizados não apenas nas lutas pelo direito à saúde, à educação e auto-sustento, mas também no contexto geral das relações interétnicas.

As organizações indígenas são, hoje, uma espécie de necessidade pós-contato como é a escola. Isto porque, a história do contato gerou, em certa medida, um redimensionamento dos princípios articuladores da vida tradicional, ao possibilitar a ampliação do espaço de poder dos chefes, através do controle de bens e serviços, auferidos em negociação com os não índios. As transformações engendradas pelo processo colonizatório propiciaram o surgimento de mediadores das relações interétnicas cujos papéis sociais são distintos daqueles desempenhados pelas chefias de aldeia, mas cuja legitimidade também obedece aos princípios gerais que orientam o poder político, embora tenham sido mescladas com outros parâmetros como a escolaridade e conhecimento do mundo dos brancos; estes últimos fatores são essenciais para a escolha dos agentes de modernização, mas são insuficientes para garantir a eficácia de sua ação social que, no mundo indígena ainda são garantidas pela posição e atitude ocupada pelo líder no universo do parentesco e das relações interétnicas.

As organizações indígenas vêm construindo historicamente um tipo de identidade política centrado na apropriação e utilização de formas institucionais e saberes não indígenas, mas que permitem um reencontro e um esforço da “comunidade étnica” em busca de seus direitos civis, além de viabilizar a captação de bens, recursos e serviços

capazes de contribuir para a redução da assimetria produzida pelo processo colonizatório (Garnelo & Sampaio, 2000). Em termos gerais, pode-se afirmar que as primeiras organizações indígenas do rio Negro foram criadas preferencialmente para a defesa dos direitos básicos das comunidades e povos locais, portanto com função eminentemente política. Na medida em que foram conquistando espaços políticos e avançando nas reivindicações básicas como a garantia da terra, outras demandas foram impostas pelas comunidades notadamente a luta pela melhoria dos serviços e de projetos de auto-sustentação. Com isso, foi se constituindo certa superposição de papéis sendo ao mesmo tempo organização militante e organização profissional.

Para Albert, essas transformações comportam um deslocamento de lutas políticas centradas numa etnicidade política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas, para o que se poderia chamar de *eticidade de resultados*, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo ao “mercado de projetos” internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento sustentável (Albert, 1996/2000). O argumento de Albert, em parte tem sentido, mas não como um deslocamento e sim como uma diversificação de estratégias que tem marcado o processo de luta indígena no alto rio Negro. A luta política continua como uma das prioridades e preocupações, sendo os projetos com fins práticos, como uma face dessa luta política.

Segundo Garnelo & Sampaio, essa nova conformação no perfil das organizações indígenas locais estaria configurando certo esvaziamento da bandeira de luta pela terra e exigindo uma necessidade de novos campos de consenso capazes de manter a aglutinação dos sujeitos sociais aos projetos do movimento etnopolítico. Aqui a etnicidade política se transfigura em necessidade técnica, capaz de gerar produtos visíveis e palpáveis de saúde, educação, auto-sustentação e outros. Para Garnelo e Sampaio, a etnicidade de resultados é uma forma de ação política, mais pragmática, mas nem por isso menos política, ou menos legítima (Garnelo & Sampaio, 2000: 10). No caso específico baniwa, mais uma vez, o que acontece é uma mudança de estratégia política. As terras estando demarcadas, a estratégia é voltada para o seu aproveitamento de forma adequada no sentido sócio-econômico para garantir a sobrevivência e melhores condições de vida. Não tenho dúvida de que, ao sinal de qualquer ameaça à integridade territorial, os índios estarão retomando a luta política pela terra como prioridade.

Por outro lado, as trajetórias dos dirigentes indígenas dessas organizações evidenciam um ativo aprendizado da linguagem e estratégias da tecno-burocracia, do manejo de instrumentos administrativos e técnica de gestão, como via de apropriação da lógica institucional de entidades públicas e de cooperação internacional visando o aprimoramento da eficiência e eficácia de suas entidades e lutas. A FOIRN, por exemplo, desde 1998, assumiu a responsabilidade de prestar serviços de atenção básica de saúde, junto às comunidades indígenas do alto rio Negro, por meio de um convênio com o Ministério da Saúde gerenciando um montante de recurso superior ao orçamento anual do Município de São Gabriel da Cachoeira. Esta modalidade de terceirização do serviço público aos olhos dos índios representa em primeiro lugar uma possibilidade de desconstrução do estigma da tutela e da incapacidade política e intelectual que lhes foi atribuída pelo mundo do branco e uma oportunidade efetiva de atender uma demanda concreta das comunidades indígenas que é a melhoria dos serviços de saúde nas comunidades.

Para Garnelo e Sampaio (2000), o processo reflete a concretização de um tipo potencial de autodeterminação, aquela caracterizada por Viveiros de Castro como “...idéia (que) sublinha ... o caráter de Sujeito dos povos indígenas, sublinha sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história. A autodeterminação implica num direito essencial: o *direito à diferença*, direito difícil de se conceber e de se conceder; de resto, direito que não se concede e sim que se reconhece” (Viveiros de Castro, 2002).

ESCOLA INDIGENA BANIWA E CORIPACO
PAMÁALI



CAPÍTULO 3: OS PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO PARA OS POVOS INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO: LIMITES E POSSIBILIDADE

No presente capítulo, apresento de forma breve as experiências dos povos indígenas do alto rio Negro com atividades produtivas que influenciaram as suas concepções acerca das relações sociais, econômicas e principalmente da relação com a natureza. As mudanças ocorridas nas formas de produção, troca e consumo de bens materiais passaram a orientar o imaginário coletivo dos índios, a partir das quais buscaram redesenhar um tipo ideal de vida presente e futura. Os desafios conceituais e metodológicos enfrentados hoje pelos chamados projetos etnopolíticos e de etnodesenvolvimento estão relacionados com os diferentes matizes de comportamentos, valores e habilidades engendrados à força no dia-a-dia dos indivíduos e das comunidades indígenas ao longo dos séculos de contato.

O que se poderia chamar de resistência às inovações conceituais e metodológicas dos projetos alternativos parece ser de natureza cultural, ou seja, as tradições que entram em choque com os hábitos incorporados das práticas colonialistas e reproduzidos com outras roupagens discursivas pelos projetos de desenvolvimento alternativo, como demonstra o depoimento de uma importante liderança baniwa que coordena vários projetos baniwa:

Na minha vida em relação aos projetos apesar de a gente ter essa visão de desenvolvimento, mas internamente parece que a gente tem um sistema de controle muito forte que também não é qualquer coisa, você acaba sentindo isso como uma doença, você escutando alguém falando de você e faz parte da política, mas é um problema, é um fator que impede não tanto a questão de gerenciar recursos desses projetos. Eu acho que o risco hoje é se comprometer com o financiador e não conseguir realizar isso por trazer essas conseqüências, pois estamos vivendo isso neste momento, mas tentaremos resolver [...] Mas eu acho que o problema está nas relações entre etnias, pois é como se estivéssemos apostando umas com as outras etnias de outros rios. Esta é a última mensagem que eu tenho. Tem uma coisa em Baniwa que chama liwawaroná que pegou essa coisa. É tipo de uma reza forte que pega o espírito do grupo inteiro, por isso que os artesãos estão preguiçosos, não têm tempo, e agente nunca conseguiu entregar por completo desde o início até agora, segundo a versão de um pajé (A. F., diretor da FOIRN, baniwa, em sua residência em São Gabriel da Cachoeira, 09/10/2005).

Conhecendo profundamente a minha cultura baniwa, entendo a força do depoimento da liderança política baniwa envolvendo uma questão central do campo minado em que os projetos de desenvolvimento são implementados. Não se trata de problemas administrativos, técnicos ou de resultados não alcançados, mas de relações sociais alteradas que põe em risco a vida de pessoas e de lideranças, certamente não computadas nas avaliações técnicas das agências formuladoras e implementadoras dos

projetos. Uma das perguntas que permanece sem resposta aos índios é porque as organizações indígenas têm sido instrumentos de “fritura política” de lideranças indígenas. Se antes das minhas investigações eu tinha alguma dúvida de que os projetos financeiros e materiais tinham a ver com isso, hoje essa dúvida está superada. É certo que os projetos externos não são os únicos responsáveis, mas, no caso do alto rio Negro, há unanimidade entre as lideranças indígenas entrevistadas quanto ao lado pernicioso de administrar projetos financeiros ou assistenciais. Não são as organizações, as “fritaduras” de lideranças, mas os projetos que as organizações gerenciam, por meio das lideranças. Não se trata tão pouco de resistência ou negação da importância afirmativa dos projetos na vida dos povos indígenas, mas, se trata de estranhamento e resistência aos conceitos e métodos que orientam esses projetos. Mas, porque e como isso acontece? É o que vamos buscar neste capítulo tentando compreender as condições históricas internas e externas em que os projetos foram sendo incorporados pelos povos indígenas e como os conflitos se originam, e os limites que impõem aos chamados projetos de desenvolvimento, na sua acepção mais ampla: econômica, social e cultural.

3.1. Projetos civilizatórios de integração: imposição de um novo ordenamento social e produtivo

As relações estabelecidas historicamente entre a sociedade, o Estado brasileiro e os povos indígenas revezam-se entre a violência física e a simbólica, com a clara finalidade de ocupação das terras e a eliminação das culturas destes últimos, seja por meio do extermínio, da cristianização e/ou da integração. Aos olhos dos colonizadores brancos, só havia duas possibilidades para os índios após o contato: extermínio ou integração. De todos os modos, o objetivo colonial era a extinção, uma vez que a integração era a política para incorporar os povos indígenas à sociedade nacional, eliminando suas culturas e identidades. A única coisa que interessava aos colonizadores eram os bens materiais existentes nas terras indígenas; os seus bens sociais foram totalmente desconsiderados quando não estivessem a serviço do colonizador.

Olhando para o presente, o processo não é tão diferente, uma vez que diferentes formas de violência física e simbólica continuam sendo promovidas pela visão etnocêntrica predominante na cultura brasileira, amparada pelo discurso da “integração” dos índios. Aparentemente, o que parece estar acontecendo é uma mudança quanto ao abandono das

práticas de extermínio explicitamente vigente nos primeiros quatro séculos da colonização brasileira, marcados pela famosa frase da época: “índio bom é índio morto”.

Com o passar dos tempos, a prática de extermínio foi perdendo força e cedendo lugar às políticas integracionistas, cada vez mais institucionalizadas por meio do Estado, que a partir do início do século XX criou instituições específicas para tal fim, quais sejam, o SPI e atualmente a FUNAI. No entanto, desde o século XVIII, houve um esforço por parte das agências de colonização do Estado e da Igreja, no sentido de promoverem, às suas maneiras e de acordo com seus interesses, processos sistemáticos de integração dos povos indígenas, como podemos observar, por meio de uma constatação do Pe. Antônio Vieira, ainda no século XVII:

É que os interesses da Companhia com relação aos indígenas, eram outros que não os do estado leigo: para este, o homem selvagem, legítima presa de conquista, era material humano indispensável ao trabalho e à vida econômica das colônias; para a Companhia, o silvícola era um pagão que importava evangelizar, um bruto, esquecido da lei de Deus, que importava cristianizar (Vieira, 1995: 119).

Foi assim que os povos indígenas do alto rio Negro, desde o século XVIII, enfrentaram essas duas modalidades de projetos integracionistas: por um lado, a prática missionária evangelizadora que pretendia transformar os índios em bons cristãos, e por outro lado, os comerciantes das frentes extrativistas que impuseram um longo processo de exploração econômica na base da escravização, da mão-de-obra indígena e da pressão sobre os territórios indígenas e os recursos naturais neles existentes. É interessante perceber como, a pressão sobre os territórios indígenas, continua muito real na atualidade dos povos indígenas do alto rio Negro, tendo a questão dos recursos minerais de volta no centro das discussões, que nestes últimos anos voltou à pauta do governo e das organizações indígenas, recrudescendo antigas tensões e conflitos entre as lideranças indígenas. Essas tensões acontecem por que, uma parte das lideranças indígenas entende que a exploração dos recursos minerais não é prioridade e desejável pelo estrago econômico e sócio-cultural que certamente reproduzirá no interior dos povos, como aconteceu no período anterior das invasões e investidas garimpeiras e de empresas mineradoras na década de 1980. Mas, exatamente como no passado, muitas lideranças argumentam a necessidade de aproveitar os recursos minerais para capitalizar os índios na perspectiva de melhorar as condições de vida na lógica do ideal de vida moderna, influenciadas pelas pressões de grupos políticos e econômicos interessados pelo lucro fácil e pela abertura das terras indígenas para aventuras econômicas.

De início, o foco do processo estava voltado para tornar os índios úteis à economia local e regional. A perseguição sistemática aos índios do rio Negro tem como data o ano de 1669, quando *tropas de resgate*¹⁷ começam a agir na região. Em 1725, essas tropas atingem Marabitanas, acima da foz do rio Içana. Sem dúvida, para quase todos os povos da região, as cinco primeiras décadas do século XVIII são de profundo sofrimento, não só pela ação das guerras e dos trabalhos forçados, mas também pelas epidemias trazidas pelos brancos e pela conseqüente desagregação social e econômica das etnias e comunidades indígenas.

Essas práticas foram intensificadas com o *boom* da borracha já no século XIX. Quem conhecia o manejo dos seringais nativos e dominava todo o processo de produção eram os índios. Logo, o crescimento da demanda da borracha intensificou a demanda pela mão-de-obra indígena. Com isso, foi se institucionalizando na região um sistema sócio-econômico altamente explorador e perverso para os índios: o *aviamento*. Aviamento é um sistema econômico baseado no fornecimento de mercadorias a crédito pelo patrão. O aviador era um intermediário entre o produtor (trabalhador extrativista conhecido como freguês) e as empresas exportadoras. Os trabalhadores pagavam as mercadorias por meio da produção extrativa sendo obrigados a entregar toda a produção ao seu aviador independentemente do tamanho da dívida. Na prática, o freguês dificilmente conseguia sair do domínio do patrão aviador por conta de várias artimanhas utilizadas por este, como os juros e os preços dos produtos extrativos e das mercadorias que eram estipulados por ele. Nos casos em que fosse impossível manipular a existência de saldo positivo do freguês, era comum a prática de intimidação para adquirir novas mercadorias e, caso a proposta fosse recusada, aconteciam práticas de violência contra a família dos trabalhadores.

Esse sistema, com toda sua perversidade, ainda hoje opera em alguns poucos lugares do médio e baixo rio Negro, nos distantes centros de exploração extrativista de castanha, piaçava e cipó. Em 1989, lideranças indígenas da recém-criada FOIRN visitaram comunidades e famílias indígenas no rio Padauri, no município de Santa Izabel do Rio Negro que não conheciam o rio Negro, pois nunca haviam saído daquele rio, por impedimento do patrão por conta das dívidas acumuladas. Não conheciam nada da dinâmica da vida atual dos povos do rio Negro e estavam como encapsulados no tempo.

¹⁷ Tropas de resgate eram expedições para capturar índios mediante troca comercial, realizada com os chefes indígenas aliados dos portugueses. Os índios comprados por quinquilharias eram geralmente prisioneiros das guerras intertribais, considerados escravos e trabalhavam para os seus *salvadores*. Uma vez comprados eram levados amarrados com corda até os centros populacionais da Colônia para trabalhos escravos (Weigel, 2000: 82-83).

Por parte dos missionários, as práticas iniciais não foram diferentes. Como a Igreja Católica era parte do Estado, os religiosos – jesuítas, carmelitas e capuchinhos – recebiam uma espécie de *salário*, a *côngrua*¹⁸. Nesta condição, desde o início ajudaram na conquista e no domínio da região desempenhando várias funções: disciplinando os indígenas apreendidos através do *preamento*¹⁹, participando do aliciamento dos índios, estabelecendo núcleos populacionais (missões) que eram depósitos de índios, e durante alguns períodos, controlando a distribuição dos índios aldeados e os escravos entre os colonos e o serviço real (Weigel, 2000: 99-100).

Em geral, estudiosos da região, indicam que as características das ações e práticas dos missionários ao longo do tempo não foram diferentes do quadro geral que caracterizou a postura dos missionários durante o período colonial, imperial e do início do século XX. Apesar disso, o modo como tratavam os índios não tinha a mesma violência que caracterizava a ação dos colonos. Segundo Weigel, os índios aldeados sempre preferiram ficar trabalhando nas missões a ter que ir aos centros extrativistas. Aliás, nas trocas sempre tinham mais vantagens com os missionários do que com os negociantes.

Importa perceber que no plano do discurso das práticas repressivas da colonização estava uma forma de pensar o mundo, ou seja, princípios filosóficos, racionais e religiosos. Nos séculos XVII e XVIII, vigorava na Europa uma posição universalista, a que Hyppolite Taine denominava de “*espírito clássico*”, caracterizada por um profundo etnocentrismo (Todorov, 1991). Segundo esta concepção, os índios eram considerados pelos colonizadores como “os gentios”, os “imatuross”, os “primitivos”, os “canibais”, os “selvagens” ou os “sem-civilização”.

Tais argumentos justificaram todo o esforço dos colonizadores em impor aos indígenas um modo de vida e um modo de pensar o mundo, de acordo com os padrões culturais europeus. Como afirma Ribeiro: “empenharam-se em fazer os índios se olharem com os olhos dos brancos, como pobres, ignorantes e desprezíveis, contra os quais tudo é permitido, até mesmo, a violência da escravidão” (Ribeiro, 1979: 33). Além de precisar da força de trabalho indígena, os colonizadores tinham para eles o projeto civilizador, como a

¹⁸ Côngrua era uma espécie de salário pago pelo Estado aos missionários pelos amplos serviços que prestavam aos interesses oficiais (Reis, 942: 42).

¹⁹ Preamento era um processo de *amansamento* dos índios resgatados ou descidos que consistia em aldeá-los (ou seja, vivendo nas aldeias fundadas por missionários e funcionários do governo) para enquadrá-los no sistema de vida e trabalho dos núcleos da Colônia, de onde faziam todos os esforços para fugir (Weigel, 2000: 83).

única alternativa de sobrevivência. Este modelo de civilização condenava a vida tribal, a habitação em malocas e a economia de auto-sustentação.

Minha percepção é de que nesse propósito os colonizadores e, particularmente os missionários, foram suficientemente exitosos, no sentido de que as referências míticas que orientavam toda organização social, política e econômica dos povos indígenas foram abaladas e enfraquecidas, sendo substituídas pelos ideais impostos pelos colonizadores, embora sem perda total das referências identitárias, como veremos adiante.

A partir do início do século XX, com a chegada e permanência dos missionários salesianos e da implantação do SPI, e mais tarde da FUNAI e dos militares, os povos indígenas do alto rio Negro experimentaram outras modalidades de práticas produtivas e de relações políticas com os colonizadores.

Tanto os missionários quanto os agentes do SPI, ao menos no discurso, tinham como objetivo proteger os índios das violências dos colonos e comerciantes; e logo se dedicaram a implantar algumas ações estratégicas para tal fim. A primeira medida foi conquistar a confiança dos índios, que, como observaram Koch-Grunberg (1903-1905) e Nimuendajú (1927) entre os baniwas dos rios Içana e Ayari, estavam desconfiados e cautelosos, uma vez que conheciam a violência e a desonestidade dos comerciantes brasileiros e colombianos, a força, o egoísmo e a brutalidade dos militares e policiais, e a intolerância dos missionários (Koch-Grunberg, 2005).

Para reconquistar a confiança, os novos colonizadores usaram o mesmo método que em 1500 tinha sido utilizado por Pedro Álvares Cabral, simbolizado pelo espelho ou seja, seduzindo os índios por meio de produtos industrializados. Num primeiro momento, os produtos mais cobiçados eram distribuídos quase que gratuitamente, mas gradativamente iam sendo distribuídos na base da troca. Diferentemente do sistema do *aviamento*, o sistema de troca utilizado pelos missionários e agentes do SPI e da FUNAI era baseado na troca pontual, com critérios de valor definidos pelos agentes. Os produtos mais comuns eram as ferramentas de trabalho, principalmente, o terçado e o machado; os utilitários diários, como sal, sabão, anzol e o “querosene” (que na verdade era o óleo diesel) para a lamparina utilizada na iluminação das casas e vestuários.

No caso dos vestuários, os missionários utilizavam as roupas usadas recolhidas através de campanhas das igrejas na Europa e nos Estados Unidos que eram conhecidas pela denominação de “roupa américa”. A roupa tem um significado simbólico particular para os índios nesse processo de civilização, na medida em que, a nudez é tida como uma

das fronteiras da vida primitiva. Por esta razão, segundo Ramos, um dos elementos importantes do receituário da civilização é dar ênfase à ocidentalização do corpo indígena, que inicia com o uso da roupa como o primeiro passo para a erradicação da indianidade indecente e atrasada (Ramos, 2000: 272).

A distribuição de donativos materiais e de serviços aos índios funcionou suficientemente bem, por um lado, porque era o que os índios desejavam pelo fato de já estarem fortemente dependentes dos meios de vida dos brancos, como resultado dos séculos anteriores de imposição do modo de vida extrativista e da conseqüente desagregação étnica e cultural dos povos.

O outro método intensificado foram os aldeamentos, principalmente em torno das missões, e os povoados, que mais tarde passaram a ser chamados de comunidades. Os locais dos centros missionários eram cuidadosamente escolhidos, onde moravam as etnias mais numerosas, e usavam o efeito da visibilidade promovida pela imponência arquitetônica dos prédios, como um dos meios para convencer os indígenas a se aproximarem das missões, um tipo de *descimento moderno* aos centros missionários, onde eram necessários para o trabalho (Weigel, 2000: 125). Segundo os missionários, essa estratégia teria sido a mais importante estratégia adotada para aproximar e aglutinar os índios ao redor dos seus núcleos de civilização, como relata o salesiano Soares d'Azevedo:

O desenvolvimento conseguido num progresso desdobrar de energias e de obras na Missão Salesiana do Rio Negro aconselhou a mesma Missão tratar da solução do magno problema, que se apresenta para a lenta e gradual incorporação do indígena à vida civilizada, isto é, localização dos índios em determinadas aldeias, fixando-se assim ao solo, início natural e lógico de toda civilização. Nesse intuito foram fundadas sucessivamente desde 1929 várias aldeias ou povoações, que atingem presentemente 35, com perto de 3.000 índios aldeados. [...] proporcionando-lhes um ambiente propício à civilização para eliminação de factores negativos e mediante a adaptação progressiva de novos hábitos e costumes, compatíveis com o seu estado primitivo, constitui a finalidade que a Missão collima nesse trabalho lento, mas fecundo, destinado a tornar o aborígene um elemento de civilização e relativo progresso (Soares d'Azevedo, 1933: 47).

Uma outra estratégia implantada e mantida exclusivamente pelos missionários com apoio do Estado foram as escolas-internato. A escola-internato funcionava nos moldes de uma *instituição total*²⁰ (Goffman, 1974), considerada como o instrumento finalístico para imputar a civilização duradoura na mente e na vida dos índios, ou seja, transformar os índios de não-civilizados, incrédulos, riscos para o país e empecilhos para o

²⁰ O conceito de instituição total foi construído por Goffman, para designar instituições em que indivíduos, sob o controle severo de uma equipe, ficam fechados, separados do convívio social mais amplo, realizando num só local todas as suas atividades básicas da sua vida.

desenvolvimento, em civilizados, bons cristãos, bons patriotas e úteis à economia regional e nacional.

Como resultado, toda a dinâmica da vida ao longo dos rios estava voltada para a missão. Da escola à saúde, dos produtos industrializados aos eventos culturais. Deste modo, os índios foram ficando cada vez mais dependentes das ações dos missionários, facilitando a intensificação de seus propósitos civilizatórios e cristianizadores.

A inovação conceitual e operacional ocorrida a partir do novo ordenamento e ocupação territoriais dos povos indígenas do alto rio Negro é a noção de *comunidade* como unidade de planejamento e de intervenção dos diferentes agentes de contato com forte impacto na organização produtiva e, sobretudo, na relação com o meio ambiente. O termo comunidade utilizado na região tem uma genealogia distinta daquela utilizada e pela FUNAI, embora apresente princípios, métodos e objetivos muito semelhantes.

Segundo Salviani, a noção de comunidade utilizada pela FUNAI, sobretudo a partir dos anos 1970, estava estreitamente ligada à tentativa de aproximação entre os saberes antropológicos e as ações de desenvolvimento dos grupos indígenas através dos chamados *Projetos de Desenvolvimento Comunitário* (PDC), no momento em que o órgão precisava melhorar sua imagem, desgastada por acusações graves de práticas etnocidas. Segundo o autor, a implementação dos PDCs tinha como principal objetivo acelerar o processo de integração dos índios à sociedade nacional, desta vez com o aval dos antropólogos e indigenistas. Eram considerados como a continuação de atividades voltadas para a geração da *renda indígena*, cuja estratégia culminaria na proposta do Projeto de Emancipação dos índios articulada pelo governo em 1978 e rejeitada pelo Congresso Nacional em 1979 (Salviani, 2002: 66). A idéia de *renda indígena* foi um dos principais objetivos do SPI (Souza Lima, 1995: 286) e da FUNAI (Almeida, 1998: 71 e ss), na tentativa de fazer com que as ações do órgão indigenista fossem financiadas pela própria produção indígena e pelos recursos naturais existentes em suas terras. Caberia ao órgão indigenista organizar, capacitar e controlar os índios para esse fim.

Na região do alto rio Negro, as práticas de desenvolvimento comunitário foram introduzidas e implementadas inicialmente pelos missionários e, posteriormente, em menor grau, por outros agentes de contato, como o SPI, a FUNAI, os militares, a prefeitura e muito recentemente por organizações não governamentais. Deste modo, a origem da noção de comunidade vigente na referida região, está relacionada à idéia de Comunidades Eclesiais de Base (CEB) criada pela Igreja Católica a partir dos anos 1970, sob a influência

da Teologia da Libertação, cujo objetivo principal era manter e ampliar sua base popular por meio de grupos pastorais nas famílias, vilas e bairros, para combater o avanço do protestantismo em expansão.

Um fato que merece destaque é a presença e o papel do órgão indigenista na região. Tanto o SPI quanto a FUNAI sempre tiveram uma ação limitada, com pouca influência e poder junto aos índios, em grande medida pela forte presença e influência missionária, dificultando qualquer concorrência na prática tutelar. Vale lembrar que desde o início, a Igreja foi o representante do Estado junto aos índios. Ainda hoje, a maioria dos missionários são funcionários do Governo atuando como representantes de órgãos públicos, ou como parceiros institucionais, na condução das escolas e hospitais, por meio de contratos de aluguel dos prédios das missões e convênios para prestação de serviços públicos.

Uma vez organizados espacialmente em torno das missões ou das comunidades, os índios precisavam ter ocupações fixas e ordenadas de modo que não tivessem tempo para as práticas sociais e econômicas tradicionais, consideradas empecilhos à civilização e ao progresso. Mais uma vez a sedução pelas coisas dos brancos foi utilizada para isso. As atividades preferenciais desenvolvidas nos centros missionários eram as produtivas, ou seja, criações de animais como o gado bovino e o suíno, e de aves, e as famosas hortas e roças das missões. Todo esse trabalho era sustentado totalmente por meio do trabalho indígena gratuito, ou seja, dos alunos internos. Um aspecto importante é a prática seletiva discriminatória no consumo dessa produção; embora toda a produção dos alimentos fosse resultado do trabalho gratuito dos alunos internos, estes só tinham - e às vezes nem isso - o direito de comer os “miúdos”, denominados pelos índios de “restos” (couros, bucho, banha), geralmente em forma de farofa. No caso dos produtos das hortas e roças, era muito comum os índios, sentindo-se injustiçados pelo fato de serem eles os produtores, “roubarem” frutas e hortaliças, pelo que eram punidos com severos castigos físicos e morais.

Com o passar do tempo e espelhando-se no modo de vida e de trabalho dos missionários, os índios comunitarizados começaram a pressioná-los sobre a necessidade de terem também suas criações e roças próprias ao modelo das missões. Foi quando, em resposta às pressões, começaram a incentivar os chamados “projetos comunitários”. As experiências mais marcantes que vivi na minha comunidade de origem foram os de roças comunitárias, barcos comunitários para transporte fluvial, serrarias comunitárias e cantinas

comunitárias. Mais tarde, com a influência maior da FUNAI e dos militares do Projeto Calha Norte, foram implementados também projetos comunitários de criação de gado bovino, suíno e caprino.

Essas iniciativas comunitárias tinham características específicas profundamente diferentes dos modos de organização do trabalho, da produção, da troca e do consumo tradicionais. Os projetos comunitários tinham como principal fundamento os subsídios materiais extra-aldeia garantidos pelos brancos; o comando era de responsabilidade dos chefes modernos artificiais, que são os capitães; os patrimônios (roças, barcos, ferramentas, criações) são considerados coletivos no nível da comunidade, ou entre várias comunidades; e a produção deveria beneficiar a todos os membros da comunidade de forma igualitária.

O que é importante considerar a partir dessa nova forma de organização espacial e percepção econômica, são as novas terminologias, conceitos e práticas que foram sendo artificialmente incorporadas ao universo lingüístico e cognitivo baniwa, forçando novas formas de relações sociais entre os indivíduos e grupos, e conseqüentemente, novas demandas materiais para a sobrevivência, que passaram a pressionar os recursos disponíveis nos seus territórios. Começa-se a ter índios atrasados, aqueles habitantes distantes dos centros missionários ou não incorporados aos aldeamentos comunitários, indios não-civilizados, aqueles que não sabem falar o português e, portanto, não sabem receber em suas casas ou aldeias os brancos civilizados, índios pobres, aqueles que não usam ou não dispõem de roupas e assim por diante. Começa-se a corrida rumo à civilização, à integração e ao desenvolvimento.

Diante disso, considero que os projetos civilizatórios e produtivistas intensificados a partir do início do século passado provocaram mudanças nos modos de organização social, política e econômica dos povos indígenas do alto rio Negro. Para mim, foi um rompimento definitivo das estruturas tradicionais de poder e das referências míticas que orientavam os modos de vida, pelo menos no que toca a vida prática. Este processo teve início desde a chegada dos primeiros colonizadores, foi intensificado no período violento da escravidão dos séculos XVIII e XIX, redimensionado pelos missionários salesianos e evangélicos no século XX e refinados pelos atuais projetos de desenvolvimento em curso.

É importante conhecer este processo para compreender o momento atual vivenciado por esses povos. Os primeiros colonizadores da região, por meio da imposição do regime do terror, do extermínio e da desorganização espacial e crise demográfica, seguida de

escravidão nos centros extrativistas das “drogas do sertão”, prepararam um terreno propício para o processo continuado de integração. O regime de terror, a profunda depopulação e a desagregação das unidades sociais, impuseram aos índios uma incerteza da eficiência de seus próprios mecanismos de articulação e manutenção da ordem social tribal. Os sobreviventes sentiram-se desprotegidos e com perspectiva social e étnica duvidosa. Este sentimento foi reforçado pelas atualizações míticas dos grupos, necessárias para a sobrevivência dos pajés e das principais lideranças tradicionais. Os sábios, os pajés e os grandes líderes precisavam encontrar explicações aos acontecimentos para que pudessem continuar sendo referências simbólicas de equilíbrio das forças do mundo e garantia do futuro. Mas estava firmado o sentimento de insegurança e incerteza nos índios frente aos brancos. Só assim é possível entender uma coisa que sempre incomodou e incomoda até hoje as atuais lideranças indígenas da região; o fato de milhares de pessoas e seus líderes aceitarem com passividade as imposições arbitrárias e muitas vezes violentas dos poucos missionários e comerciantes que vieram depois dessa fase de guerra declarada.

Outro fator decisivo no estabelecimento de novas formas de relações com os colonizadores foram os longos anos de trabalho nos centros extrativistas, seja no Brasil, na Colômbia ou na Venezuela, que antecederam a atuação sistemática dos missionários e dos regatões (século XX) e sucederam o período das guerras e da escravidão (século XVIII). Por mais difícil e arriscado que fossem os trabalhos nos seringais eram oportunidades de acesso aos bens industrializados, pelos quais valia apenas o sacrifício. Foi por meio desses trabalhos que muitos índios conseguiram adquirir o que eles consideravam “objetos de valor”, como a espingarda, o rádio, o relógio, o motor de popa, utensílios domésticos e ferramentas de trabalho. Ou seja, os índios tornaram-se dependentes desses produtos para viver, pela importância prática e simbólica que esses produtos passaram a representar no mundo baniwa, em torno dos quais as relações sociais, políticas e econômicas se articulam. Poder-se-ia fazer uma analogia a essa afirmação de que na atualidade, os projetos, apesar de seus riscos, são oportunidades e possibilidades de acesso aos bens materiais, monetários e tecnológicos tão cobiçados pelos índios desde a chegada de Cabral.

O que os missionários e os regatões fizeram, sobretudo a partir do século XX, foi aproveitar-se do quadro sócio-econômico, para configurar suas estratégias, combinadas com os seus interesses particulares, como respostas às novas demandas e necessidades dos povos indígenas sobreviventes. No primeiro momento, os comerciantes/regatões foram vistos como uma possibilidade concreta de proteção contra o terror dos anos anteriores e

como possibilidade de acesso aos bens industrializados que passaram a fazer parte de suas necessidades primárias, não importando as injustiças comerciais aplicadas, ou mesmo as eventuais violências físicas cometidas pelos comerciantes, que nem de perto se comparavam ao regime anterior.

Na região do rio Içana e rio Negro, um comerciante espanhol, Dom Germano Garrido y Otero, que viera para a região na década de 1870, no início do *boom* da borracha, controlava todo o tráfico de borracha e de trabalhadores índios por meio dos instrumentos de poder e da força regional (polícia e militares), com apoio de dezenas de “inspetores índios”, que ele mesmo instalara, por meio de extensas relações de alianças e amizades que fora construindo com diversas lideranças baniwas dos rios Içana e Ayari. Ainda hoje, os baniwa do rio Içana e os baré do rio Negro, quando falam de Dom Germano, se referem ao mesmo tempo, aos benefícios que prestou aos índios e aos métodos de violência que utilizava contra quem questionasse sua autoridade e seus interesses (Wright, 2005: 206-207).

Do ponto de vista dos índios, os missionários foram ainda mais benevolentes na luta contra os tiranos dos anos anteriores, uma vez que também se apresentavam como defensores deles contra as violências e injustiças dos comerciantes, oferecendo alternativas econômicas e de acesso aos bens industrializados, além, é claro, da oferta de ingresso ao mundo civilizado, através da escola.

No campo mais específico das conseqüências para as relações sociais e econômicas, as mudanças foram inevitavelmente profundas. Talvez a mais importante esteja na própria concepção da vida, ou seja, no ideal de vida baniwa. Eu arriscaria dizer que o ideal tradicional de vida baniwa era determinado, portanto, com garantia de sua realização no limite do possível e dentro das condições e fins disponibilizados pelas orientações míticas. Weigel sugere a partir disso que, antes do contato com o mundo branco, o mundo e o futuro baniwa era previsível (2000: 348), no sentido de que havia um fim existencial claro e o meios para alcançá-lo. Quando se pergunta a um baniwa o que espera da vida, a resposta inevitável será “viver bem” e nunca viver mais ou viver melhor. O “viver bem” significa de forma simplificada, viver em harmonia com os seus familiares e membros da comunidade que pressupõe uma atitude *sicussá* (jeito de viver) de permanente espírito de solidariedade, reciprocidade e partilha de tudo o que por mérito possa alcançar. Ao passo que o viver mais ou viver melhor significa um desejo infinito de bens materiais

(acumulação) e de condições de vida individual que angustia e irrompe qualquer limite ético-moral do homem.

O caos e a desordem provocada, não pelo contato, mas pela sua brutalidade, tornou a vida imprevisível e essa concepção remete à atitude de insegurança e profundo relativismo da própria vida e de suas condições de realização. Eu diria, que para o mundo baniwa, é o começo do vale tudo, que ultrapassa qualquer princípio e valor ético, como vemos no campo da reflexividade e da materialização da vida moderna, aonde, por um par de sapato, se tira vida de pessoas. Entendo que os povos indígenas, como todos os povos do mundo, tinham longas experiências de lutas e guerras tribais e inter-tribais, mas a diferença é que eles sabiam das razões que justificavam essas guerras, ou melhor, entendiam suas necessidades vitais para o grupo; mas não eram capazes de entender as razões das guerras e das violências dos brancos, uma vez que não faziam parte do universo cultural deles - os desejos de ambição de poder e de riqueza acumulada, pelo que os brancos estavam lutando a todo custo.

As práticas, os costumes, os hábitos, os valores e os conhecimentos tradicionais foram sendo aos poucos substituídos no imaginário coletivo pelos costumes, valores e conhecimentos dos brancos, na medida em que o novo ideal de vida dos índios passa a ser o modo de vida dos brancos. Abriu-se, assim, espaço para outros modos muitas vezes artificiais de organização social, política, econômica e religiosa. As lideranças locais deixam de ser os tuchauas, substituídos pelos “capitães” ao modelo branco; as malocas coletivas são substituídas por casas individuais ao modelo branco; as aldeias são substituídas por comunidades como início da escalada rumo a vila, ao distrito e a cidade; os grupos de parentescos e famílias extensas são substituídas por associações em formas de pessoas jurídicas impessoais e por categorias profissionais distintas, hierarquizadas e concorrentes. As forças inspiradoras de vida deixam de ser as referências míticas, sendo substituídas pelas promessas de bem-estar e bem-viver do mundo dos brancos e uma promessa irrecusável além da vida, o céu. Quanto à vida corpórea e espiritual *anga* a mitologia baniwa não oferece nenhuma promessa de paraíso nem de inferno, apenas de condições mais dignas e menos dignas em outras formas de existência, como se transformar em uma estrela para os que viverem bem na vida corpórea, ou se transformar em um morcego ou cobra, para os que não viveram bem com os seus semelhantes nesta vida. Essa visão mítica permite aos baniwas centrarem suas forças, energias e ideais nobres nesta vida e não em outra possível de existência.

Ocorre que essa conversão ao ideário branco não é simples. Primeiro, porque o abandono do modo de pensar e de viver tradicional não se dá de forma automática nem tão pouco pacífica, e não representa unanimidade no grupo. Segundo porque quem dita a possibilidade dessa conversão não são os índios, mas os brancos, que se negam a aceitá-los. Como resultado, temos uma situação de profundas contradições operando nos atuais modos de vida dos índios e nas perspectivas que desenham para o seu futuro.

Diante disso, parece que a aparente acolhida amistosa por parte dos índios aos comerciantes e aos missionários com todas as formas de dominação e violência adotadas por estes, está relacionada ao estado de espírito em que os índios foram colocados, após anos de terror e escravidão. Os índios do rio Negro precisavam sair do sufoco a qualquer custo e respirar alguma possibilidade de sobrevivência, ainda que sob a forma de dependência e subordinação - aliás, como é tradição nas antigas guerras tribais destes povos. Refiro-me ao costume tradicional dos Baniwa de impor condições para a rendição dos inimigos em situações de guerra tribal ou intertribal. Essas condições geralmente referiam-se a prestações de serviços (como construção de roças, de canoas, etc.), cessão de territórios e doação de mulheres²¹, pelo que em troca, os vencidos receberiam proteção e liberdade.

Mas isso está longe de se ser uma atitude derrotista por parte dos índios. Ao contrário, trata-se de uma capacidade de reversão das estratégias dos próprios brancos em favor da continuidade étnica, não mais guiada exclusivamente por antigas interpretações da ordem mítica, mas a partir de novas reinterpretações, incorporando as inovações cosmológicas e cognitivas trazidas pelo mundo dos brancos. No fundo é uma mescla de interesses, estratégias e horizontes sócio-culturais, que com o passar do tempo vai se configurando um tipo ou nível de integração. O que quero chamar atenção é para o fato de que a integração enquanto desejo e ideal indígena me parece real e irreversível. Não como fato ou possibilidade concreto, que considero distante, como afirmei na introdução deste trabalho, não por vontade dos índios, mas das condições estabelecidas pela sociedade

²¹ Existe uma história muito conhecida pelos baniwa walipere e dzauinai que envolve a comunidade Juiwitera (Serra do Juí) do médio rio Içana que teria conseguido fazer com que uma tribo de Guainia da Colômbia vencida numa guerra motivada por roubo de mulher por parte desta tribo, transportasse terra fértil (terra preta) a mais de cem quilômetros de distância para formar uma porção de terra firme cultivável nas proximidades da comunidade vencedora. De fato, esta terra firme existe, como o único lugar em que as famílias habitantes da comunidade desenvolvem suas atividades de roças, uma vez que está no meio de uma grande área totalmente inundável do médio rio Içana. Aliás, em uma área que corresponde a um dia de viagem de motor, só existe essa comunidade por conta dessa terra firme, sem a qual não seria possível a presença humana permanente em toda a referida região.

dominante que impõe barreiras sócio-culturais, que evidentemente podem ser alteradas a qualquer tempo. Neste sentido, os índios do rio Negro desejam a integração em diferentes níveis e modalidades, desde que, aos seus modos e tempos. Segundo Pedro Garcia Tariano, ex-diretor da FOIRN, um dos colegas fundadores da FOIRN e expressiva liderança indígena da região do alto Rio negro, em entrevista à Radiobrás, por ocasião da I Conferência Nacional dos Povos Indígenas, afirmou que os índios para ter acesso aos seus direitos, cada vez mais vêm abrindo mão de seus costumes tradicionais, mas acha que não deveria ser assim: “o homem branco deveria conhecer a nossa realidade e aprender a se adaptar a ela, com as nossas diferenças, e nos respeitar” (Agência Brasil, 16/04/2006).

Perguntado a uma liderança indígena mulher residente em São Gabriel da Cachoeira que pediu para que não ser identificada, se tivesse que escolher entre deixar os filhos estudarem na escola indígena diferenciada de aldeia e escola da cidade qual seria sua preferência, ela respondeu sem dificuldade alguma que escolheria cidade para que os filhos pudessem ter bons estudos e melhorar de vida. Essa pronta resposta indica o que orienta a vida dos índios em relação ao mundo moderno. O interesse dos índios pelos projetos é um sintoma e meio para se alcançar o nível desejado de integração, que se reestabelece a cada etapa que se alcança, como resultado de séculos de processo civilizador, educativo e cultural colonizador na linha evolutiva do desenvolvimento. O atual prefeito de São Gabriel da Cachoeira e ex-diretor da FOIRN, em um depoimento ao *Notícias Socioambientais* expressa claramente este desejo e vontade de integração para a qual os índios precisam estar cada vez mais preparadas e sempre em alerta para receber o fenômeno do progresso e do desenvolvimento:

A coisa aqui está desenfreada, o progresso está chegando e nós temos que nos preocupar com isso, com o ordenamento deste crescimento em todos os aspectos [...] Outros fator que mostra o ritmo de crescimento é o interesse de empresas querendo se instalar, novos comerciantes vindos de cidades vizinhas (Juscelino O. Gonçalves, *Notícias Socioambientais*, 16/11/2005).

É possível afirmar que o nível de integração dos povos indígenas do alto rio Negro está no nível elevado pelo nível de dependência do aparato das políticas públicas que acabam redefinindo as perspectivas individuais e coletivas dos povos indígenas, como demonstra o depoimento de Domingos Barreto Tucano, Atual Diretor-Presidente da FOIRN:

O desemprego faz com que em São Gabriel da Cachoeira, famílias inteiras dependem do namoro ou do casamento de uma de suas filhas com um branco, seja

militar, seja um garimpeiro velho perdido por aí, para sobreviver (D. Barreto, Notícias Socioambientais, 23/11/2005).

Como se pode perceber, a força econômica geralmente fala mais alto no comportamento e nas escolhas tomadas pelos índios, ainda que eles geralmente não admitem isso. Cristiane Lasmar (2005), por exemplo, a partir de uma pesquisa realizada entre as mulheres indígenas residentes na cidade de São Gabriel da Cachoeira, conclui que a preferência das mulheres indígenas por homens bancos para o casamento, fosse resultado de questões sociais, porque os homens índios bebem muito e são violentos, coisa que não parece ser a questão central. O peso está na questão econômica e financeira, pelo qual vale apenas qualquer sacrifício, como afirma Barreto Tucano.

Os projetos de etnodesenvolvimento e de desenvolvimento sustentável são, neste sentido, um dos meios importantes adotados e incorporados pelas lideranças indígenas contemporâneas, ao mesmo tempo para responder a uma demanda apresentada pelos povos indígenas ao processo de integração, são também processos didáticos e políticos para recuperar o que os anos de repressão e violência lhes roubaram: autonomia econômica, autonomia política, autonomia cultural e mais do que isso, autonomia de pensamento. Enfim, autonomia que não seja sinônimo de isolamento espacial, tecnológico e cognitivo, mas pautada em uma relação inter-societária colaborativa em termos de conhecimentos, valores e formas diversas de pensar humano. Pelo menos é o pensam e desejam os índios.

3.2 Movimento etnopolítico e os projetos de etnodesenvolvimento: recuperando autoestima e visibilidade étnica.

Até agora os projetos são as únicas saídas para as comunidades, pois eles são um meio de nos manifestarmos na sociedade e é através deles que vamos conquistando os nossos espaços e melhorando de vida. Hoje, muita coisa mudou para melhor, com os projetos de desenvolvimento: passamos a ter escola, postos de saúde, trabalhos produtivos e outros benefícios (Domingos S. Camico Agudelos, baniwa, coordenador do projeto Madzurecai/PDPI).

O depoimento acima representa uma idéia comum entre as lideranças indígenas do movimento etnopolítico do alto rio Negro cujo objetivo não é de resgatar o ideário étnico dos povos indígenas, mas recuperar o mínimo de controle na definição dos rumos a serem

tomados em relação ao futuro dos povos indígenas a partir do contexto social estabelecido historicamente. Os projetos representam uma possibilidade de sair da invisibilidade silenciada imposta pelo processo colonial e pós-colonial aos povos indígenas, por forças e pressões econômicas, fundiárias, processos discriminatórios e exclusão social.

Para isso, parto do princípio de que os projetos etnopolíticos de luta pelos direitos como a terra, saúde, educação e auto-sustentação fazem parte da estratégia dos índios de apropriação dos instrumentos de poder dos brancos em favor de seus interesses presentes e futuros idealizada e levada a efeito pelas atuais lideranças indígenas políticas. Ou seja, são instrumentos dos brancos que não podem se confundir com os instrumentos de organização social, política e econômica dos índios, como muitas vezes se pretende pensar os projetos de etnodesenvolvimento. Em função disso, os projetos são espaços aonde ocorrem inevitavelmente os conflitos, uma vez que eles articulam horizontes sócio-culturais diversos e às vezes antagônicos. As tradições culturais, por exemplo, tendem a enquadrar o desenvolvimento dos projetos e os comportamentos das lideranças que os gerenciam, segundo seus critérios de racionalidade e operacionalidade (focalizando o presente, por exemplo), enquanto que os formuladores e financiadores tentam projetar as culturas para o futuro, na perspectiva dos interesses e modos de vida da sociedade dominante moderna. É, pois, necessário ter clara consciência das limitações, mas também, das possibilidades e oportunidades que os projetos podem oferecer aos povos indígenas avançarem nos seus atuais interesses e desejos.

Para discutir isso, baseio-me nas experiências concretas com projetos de alternativas econômicas sustentáveis atualmente em franco desenvolvimento na região do alto rio Negro. Não se trata de um estudo de caso, pois não é minha intenção analisar e avaliar os processos específicos, seus resultados e impactos, mas tão-somente como operam no imaginário das lideranças indígenas, autores e interlocutores desses projetos, e como são percebidos pelas comunidades indígenas beneficiárias. No limite, o objetivo é buscar a compreensão que os índios têm desses projetos e os limites colocados para eles, enquanto projetos de intervenção externa.

Segundo Miguel Bartolomé, por movimento etnopolítico se entendem as afirmações protagônicas da etnicidade, estruturadas em forma de organizações não tradicionais e orientadas pela defesa dos interesses dos grupos étnicos (Bartolomé, 1996: 4). Tomando como base as experiências do movimento indígena alto rio negro, podemos empregar a formulação acima no sentido de que as organizações indígenas que se

multiplicaram ao longo dos últimos 20 anos, não são tradicionais e, por isso mesmo, qualquer esforço no sentido de não considerá-las e não tratá-las como tais, torna-se complicado. Elas foram criadas na tentativa de responder às necessidades e demandas que não podiam ser tratadas e resolvidas pelas organizações tradicionais, como mencionamos no Capítulo I e, no limite, é disso que são cobrados pelas aldeias.

A comunidade organiza e cria uma associação, ai elegem lideranças para essas associações e dizem: nós temos muitos problemas e vocês serão os responsáveis para tentar resolver isso, essa é a idéia dessa comunidade, porem a meu ver é a comunidade que tem que começar a pensar como resolver as coisas, por que ela tem que fazer isso, não é a liderança. Parece que ainda não conseguimos tirar das cabeças do povo da comunidade, que as interferências políticas, que prometem que vão dar as coisas, e falam que as associações não valem nada por que não são do governo, essas coisas interferem nas comunidades (André Baniwa, diretor da FOIRN e da OIBI, 09/10/2005).

O movimento etnopolítico do rio Negro, desde o seu início, buscou esse entendimento para facilitar o processo gradual de articulação política dos 23 povos em torno de uma agenda de lutas e de trabalho comum, coordenada pela FOIRN, evitando-se por em disputa os modos próprios de organização das comunidades locais, mas não tem conseguido evitar que as organizações fossem percebidas e tratadas iguais a órgãos governamentais na relação supostamente paternalista e clientelista. Por sua vez, apesar do avanço da articulação pan-indígena regional, o movimento está sempre enfrentando contradições, conflitos e questionamentos no seu papel de articulador político e atualmente também técnico e econômico, em grande parte motivada pelos modos de implementação dos projetos de etnodesenvolvimento, como afirma uma liderança tucana do rio Tiquié:

Teve muitos conflitos violentos, fortes, algumas intensas, com conseqüências irreparáveis, que viraram assuntos de muitas reuniões; um queria ser melhor que outro; e se levássemos para o público, seria ainda uma disputa ainda maior. A diretoria (da ATRIART) teve de assumir a responsabilidade de administrar os conflitos. Os membros da diretoria saíram todos arrebatados. Quando esse projeto de piscicultura começou, a ATRIART foi lá em cima, mas quando veio a crise, a ATRIART morreu. Era briga de poder. Agora está recomeçando (Domingos Barreto, diretor da FOIRN e ex-diretor da ATRIART, na sede da FOIRN, 14/10/2005).

No início, as organizações tinham como prioridade exclusiva a luta pelos direitos básicos, principalmente quanto à garantia da terra, à integridade física e moral, e aos serviços básicos de saúde e educação. Uma vez conquistada a regularização da terra, foi necessário pensar numa agenda de interesse comum que aglutinasse forças para continuar o movimento etnopolítico articulado. Esta agenda passa a ser a sustentabilidade dos territórios, que começa necessariamente pela garantia da sustentabilidade econômica das

comunidades, principalmente quanto à subsistência e ao acesso aos bens e serviços da sociedade moderna.

Foi assim que, desde 1999, após a homologação das terras indígenas da região, a FOIRN estabeleceu como prioridade o desenvolvimento de iniciativas na área das alternativas econômicas. Conforme os diversos documentos programáticos da FOIRN reunidos em um caderno subsídio para a I Oficina do Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável do Rio Negro, realizada em agosto de 2003 na cidade de São Gabriel da Cachoeira, estes projetos fazem parte de uma estratégia mais ampla de longo prazo que tem como objetivo principal a formulação e implantação de um Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável (PRDIS). Para se chegar a esse objetivo, está sendo inicialmente implantada uma série de projetos-pilotos para dar respostas integradas a questões básicas de bem-estar das comunidades indígenas como proteção e sustentabilidade das terras indígenas, segurança alimentar, geração de renda, educação escolar, saúde, comunicação, transporte, energia, cidadania, capacitação em pesquisa, fortalecimento organizacional e expressão e afirmação cultural (FOIRN/ISA, 2003).

Dentre os projetos mais importantes já há algum tempo em andamento destacam-se os projetos de piscicultura, Arte Baniwa, Escolas-Piloto, Fundo Rotativo e os Projetos pontuais apoiados pelo PDPI em diversas áreas temáticas como valorização cultural, manejo de recursos naturais e atividades produtivas. Nos trabalhos de campo, pude perceber que são esses os projetos de maior relevância para os índios, pelo grau de comprometimento das organizações e comunidades indígenas locais que representam, e pelos impactos produzidos. O que há de comum entre eles é o fato de serem todos geridos a partir das organizações indígenas em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), sendo, portanto, de interesse particular para o presente trabalho.

Uma constatação marcante nesse mergulho analítico nas representações expressas pelos diferentes atores envolvidos nos projetos é a clara diferença avaliativa dos processos metodológicos e dos interesses relacionados aos projetos. Os relatórios e avaliações técnicas a que tive acesso expressam uma realidade bastante distinta daquela apresentada pelos dirigentes indígenas, nem tanto quanto às contradições, mas, sobretudo, quanto a omissões de elementos conceituais e metodológicos relevantes dos projetos. Nos relatórios de avaliação técnica, por exemplo, não aparecem os problemas socioculturais importantes que os projetos causaram nas relações sociais entre os envolvidos nos projetos,

principalmente entre as comunidades e os dirigentes das organizações que coordenam os projetos. Ao contrário, os depoimentos das lideranças indígenas dão importância especial a esses problemas e apontam como sendo os principais desafios para a continuidade e sustentabilidade dos projetos. O que se pode concluir é que resultados positivos nos campos técnico e econômico não significam conquistas sociais ou políticas para os índios. Vejamos como os diferentes focos avaliativos diferem a partir de dois pontos de vista, liderança indígena e técnicos não indígenas:

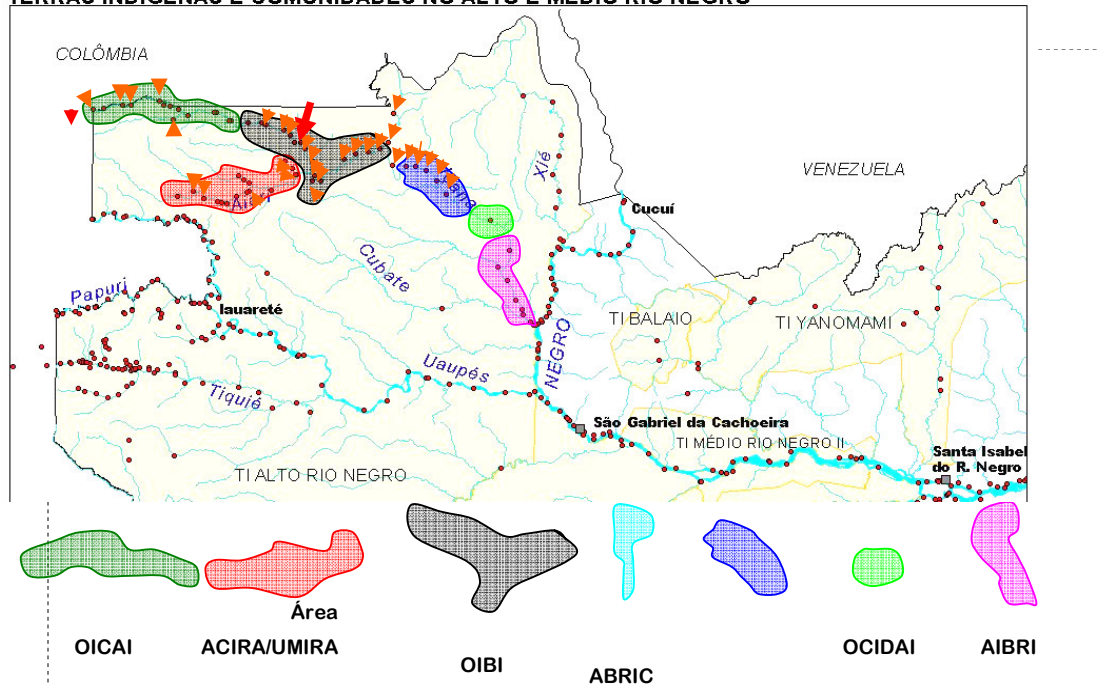
Projetos que mexem com a estrutura de nossas vidas e com a vida das comunidades são os mais difíceis, na minha opinião. No caso, as escolas-piloto indígenas, apesar de ter esse sucesso que temos, mas é muito difícil isso. [...] Agente acaba ficando muito preocupado com isso, quando agente fica doente, quando sabe que há pessoas comentando que é causado por alguém por causa do projeto (André Baniwa, diretor da FOIRN e da OIBI, em sua residência em São Gabriel, 09/10/2005).

Ambas escolas (Escola Pamaali e Escola Utapinozona) foram consideradas como relevantes pelos avaliadores, considerando como critério o grau em que o projeto aborda as necessidades das pessoas que dele irão se beneficiar. [...] Ambas escolas foram consideradas pelos avaliadores não apenas relevantes para as poucas comunidades que estão agora envolvidas, mas potencialmente relevantes também para todas comunidades indígenas que desejam valorizar suas línguas e culturas (Relatório de Avaliação Externa dos Projetos FOIRN/ISA, janeiro de 2004).

Para se ter uma compreensão mínima do contexto atual desses projetos, apresento a seguir um breve panorama das principais iniciativas, segundo os documentos oficiais apresentados ao público, elaborados por técnicos e especialistas que prestam assessorias aos projetos.

Organizações baniwas e curipacos

TERRAS INDÍGENAS E COMUNIDADES NO ALTO E MÉDIO RIO NEGRO



3.3. Breve esboço dos projetos

3.3.1. Projeto de educação: escolas-piloto

Visando realizar mudanças na educação escolar oferecida aos índios da região, ISA/FOIRN, com apoio da cooperação internacional, iniciaram em 1999 um Projeto de Educação no alto rio Negro que pudesse influenciar nas mudanças necessárias às políticas de educação escolar indígena vigentes. São Gabriel da cachoeira é um município atípico no Brasil, por ter sua população majoritariamente indígena, representando 85% da população total, sendo que a zona rural em sua totalidade é coberta por terras indígenas, portanto, 100% indígena, excetuando-se os missionários e militares que atuam nas missões e pelotões de fronteira. Por esta particularidade demográfica, desde 1997 o município conta com um programa municipal de educação escolar indígena que possibilita por em prática os princípios da educação escolar indígena diferenciada reivindicada por professores e comunidades indígenas do Brasil, firmados por meio de vários documentos importantes.

O projeto consiste na implementação de experiências-piloto de escolas bilíngües, ou multilíngües e interculturais com programas de formação continuada dos professores

indígenas, produção de material didático próprio, capacitação dos alunos em pesquisa e, o mais importante, com a gestão totalmente coordenada pelos índios, com apoio de eventuais assessorias. Ou seja, escolas com perfil político-pedagógico totalmente diferente dos oferecidos pelas missões ao longo de um século, em que pese a valorização dos saberes, das culturas e das tradições.

Até 2005 haviam sido implantadas quatro escolas-piloto: Escola Pamaali (Baniwa/Curipaco), Escola Utapinozona (Tuyuca), Escola Yepá Masã (Tucano) e Escola Wanano (Wanano).

Segundo o relatório de avaliação externa realizada em 2003 por uma equipe de especialistas a pedido da FOIRN/ISA, o Projeto de Educação havia atingido parcialmente seus objetivos, apontando como os principais pontos positivos a utilização das línguas indígenas como língua de instrução, a restauração de modelos de escolas totalmente diferentes da escola missionária em termos de conteúdos, métodos e filosofia, o desenvolvimento de atividades de pesquisas que valorizam os conhecimentos tradicionais, portanto, os saberes dos velhos. Segundo tal avaliação, a escola se articula estreitamente com os objetivos da comunidade, com forte participação desta e o conteúdo daquela passa a ser um reflexo da vida comunitária em sua extensão mais ampla. Dentre os desafios apontados, encontram-se as dificuldades de implementação de processos contínuos de avaliação e de autonomização em relação aos recursos humanos, materiais e financeiros.

3.3.2. Alternativas econômicas sustentáveis

Com a regularização das terras indígenas, as organizações indígenas começaram a priorizar o atendimento das demandas e iniciativas comunitárias na área de alternativas econômicas e de renda, quais sejam: piscicultura, artesanato, agricultura, avicultura, fundo rotativo e manejo de recursos naturais. Estes projetos constituem laboratórios, junto com uma série de dados geo-referenciados e pesquisas socioambientais e antropológicas sobre a região, para a formulação do PRDIS. Segundo a avaliação externa, o desenvolvimento dessas atividades econômicas tem dado contribuições às comunidades, permitindo melhorar o equilíbrio econômico e que os jovens permaneçam nas comunidades como produtores tradicionais, e tem diminuído a incidência migratória para os centros urbanos, aonde acabariam intensificando as dificuldades, tais como desemprego, violência, problemas de saúde, alcoolismo, etc.

Piscicultura e manejo agroflorestal

As primeiras iniciativas particulares de realização de piscicultura na Terra Indígena Alto Rio Negro datam do início da década de 1980, que utilizavam espécies autóctones e exóticas trazidas da Colômbia por meio de comerciantes. Porém, a falta total de assistência técnica e logística ao desenvolvimento da atividade fez com que as iniciativas não tivessem prosseguimento.

A partir de 1980, a FOIRN em parceria com o ISA e com as comunidades indígenas locais passou a apoiar o desenvolvimento da piscicultura familiar e comunitária na região, adaptada às condições sócio-ambientais. Um dos objetivos do projeto foi instalar em algumas áreas prioritárias, precisamente no alto rio Tiquié (Caruru-Cachoeira), no alto rio Uaupés (Iauaretê) e o alto rio Içana (Pamaali) centros de piscicultura para produzir alevinos de espécies de peixes autóctones, com a finalidade de desenvolver um modelo pioneiro de piscicultura, adaptado à situação especial da região, efetuando ao mesmo tempo o treinamento do povo em relação às técnicas de produção e de gestão da atividade. O esforço de desenvolver um modelo de piscicultura mais sustentável motivou o desenvolvimento de piscicultura consorciado com manejo agroflorestal na busca de suprir o problema grave de ração para os peixes, considerando que as regiões envolvidas estão distantes a dois dias de voadeira de São Gabriel da Cachoeira e esta a três horas de vôo de Manaus. Os centros escolhidos estão localizados em pontos estratégicos de maior incidência de escassez alimentar e maior concentração demográfica.

Até 2005 já haviam sido instaladas três bases de piscicultura: Estação Caruru no alto rio Tiquié (1999), Estação Iauaretê no alto rio Uaupés (2002) e a Estação Pamaali no alto rio Içana (2003).

Segundo a avaliação da equipe de avaliadores externos, o projeto se constitui, no que diz respeito à implantação da piscicultura, em uma experiência única no contexto dos povos indígenas na Amazônia brasileira. Em uma região ecologicamente desfavorável, conseguiu-se implantar uma piscicultura com tecnologias inovadoras e adaptadas, associada ao manejo agroflorestal.

As fraquezas do Projeto frente às grandes demandas da região em relação ao desenvolvimento da atividade de piscicultura (pesquisa, capacitação de agentes locais, produção e expansão), foram apontadas pela equipe de avaliação como de ordem estrutural e política - ou seja, o tamanho reduzido de assessores para atender grandes demandas em curto período de tempo e a enorme carência de políticas públicas determinadas a promover

o desenvolvimento regional realmente sustentável do ponto de vista social, ecológico e econômico. Como se pode observar não aparece a dimensão cultural tão destacada pelas lideranças indígenas com o seguinte depoimento:

Eu conheço a estação de Caruru. Uma vez ficaram só os técnicos indígenas para coordenar os trabalhos de piscicultura, mas iam para as festas e não cumpriam suas obrigações; mas enquanto o assessor técnico de fora estava lá presente para cumprir a agenda, pela presença do superior, então era assim que eles sentiam, que era uma coisa de cultura mesmo (Domingos Barreto, coordenador da FOIRN, sede da FOIRN, 14/10/2005).

Arte Baniwa

Há décadas, comunidades indígenas da região comercializam objetos de arumã (espécie de erva do gênero *Ischnosiphon* – Marantáceas) para o mercado regional por meio de diferentes intermediários. Através do projeto “Arte Baniwa”, uma parceria entre a OIBI (Organização Indígena da Bacia do Içana), FOIRN e ISA, artesãos indígenas hoje vendem sua produção diretamente para o mercado em grandes centros urbanos como São Paulo e Rio de Janeiro, sem intermediários e com valor agregado.

Embora o projeto Arte Baniwa represente uma experiência pioneira que oferece valores econômicos e culturais, também acarreta impactos ecológicos e socioeconômicos ainda não completamente avaliados. A falta de matéria-prima em algumas comunidades dificulta a produção de artesanato, resultando em demanda para manejo ou plantio de arumã, ou a formulação de outras alternativas econômicas. Neste sentido, estudos foram realizados em parceria com o Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA) sobre o extrativismo de arumã, as plantas associadas e outras espécies com potencial econômico. Arte Baniwa é um projeto piloto que faz parte do PRDIS. Desde 1998 o projeto Arte Baniwa comercializa a cestaria indígena através de parceiros comerciais de alcance nacional (Tok & Stok, Grupo Pão de Açúcar, Natura) e vem dando retornos financeiros e culturais aos povos indígenas da região (FOIRN/ISA, 2004). Atualmente parte da produção é comercializada no Entreposto Comercial Baniwa dirigido pela Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI), titular da empresa, sediada na cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM.

Os retornos financeiros a que se refere o relatório de avaliação estão parcialmente relacionados aos beneficiários diretos da produção e comercialização do artesanato que oscilaram entre 200 e 19 artesãos (de um universo de 4000 baniwa) e rendeu aos artesãos pouco mais que R\$ 130.000,00 entre 1998 e 2002 (Calil, 2002). Quanto aos retornos culturais, estes, segundo Calil, devem-se ao incentivo de uma convivência pacífica entre a

vida tradicional e a produção artesanal fomentada pela organização indígena gestora, para a qual “(a idéia do) projeto é não atrapalhar a vida nas comunidades. O artesão é que determina quando e quanto vai produzir”. No entanto, a autora adverte para o fato de que a regularização do sistema de comercialização, a partir do aumento da frequência de encomendas, já representa uma mudança no planejamento da rotina dos artesãos, mantendo-os em estado de “alerta”, ou seja, “prontos para responder a demanda” (Calil, 2002). Uma influente liderança baniwa ainda é mais enfático quanto aos limites do projeto e ao efeito cultural provocado:

Nós selecionamos pessoas que fazem as melhores peças pra tentar vender a imagem da cestaria baniwa como produto bom, mas temos problemas que são difíceis de resolver, porque esse produto acabou beneficiando alguns e a outros não. Essa experiência trouxe conseqüências muito fortes, principalmente para mim, para minha família. [...] Coincidência ou não, agente acaba ficando doente e ficam dizendo que é coisa feita (feitiçaria ou envenenamento). Isso é muito difícil (André Baniwa, diretor da FOIRN e da OIBI).

O depoimento do André Baniwa reflete o maior estrago provocado pelos projetos geralmente omitido pelas avaliações técnicas e pelos próprios índios, mas são relevantes para o êxito ou fracasso das iniciativas e para o papel e vida das lideranças indígenas que fomentam e gerenciam esses projetos. A história de feitiçaria é uma demonstração clara de que os métodos aplicados pelos projetos não atendem ou não respeitam os processos sócio-culturais próprios dos indios, gerando conflitos e tensões. O desencontro de racionalidade é flagrante e ampla, desde os modelos associativos necessários para o repasse dos recursos financeiros até as racionalidades que orientam o mundo da economia não indígena.

Aí alguém que vê as nossas notas, porque tentamos ser transparentes, que tem o lado negativo, mesmo assim dizem que estamos mentindo, e que precisamos mais de aumento nos preços pagos aos produtores pois estamos vendendo mais caro que pagamos para eles para cobrir os custos de transporte. Isso exige muito esforço e muita coragem de nós que somos jovens lideranças, quando os velhos levantam, gritam e dizem: “esse é meu trabalho, meu suor, não é o seu trabalho”. Agora mesmo na FOIRN, com essa loja Wariro, sabe o que os artesãos falam, isso aqui você me pagou R\$ 5,00, não pode vender um centavo a mais senão está me roubando (Bonifácio Baniwa, FEPI).

Do ponto de vista dos técnicos avaliadores, o projeto é um bom exemplo da eficiência e da qualidade da complementaridade de ações da parceria FOIRN-ISA. Afirmam que, de um exercício corrente de comercialização de artesanato que dava resultados bons ou regulares, passou-se a um projeto de fortalecimento de um bem cultural emblemático do povo baniwa, que gerou um impacto nacional e que, além disso, é um bom

negócio. Sem dúvida, o projeto teve um processo de desenvolvimento muito ilustrativo do tipo de articulações complexas entre a produção tradicional das comunidades indígenas, os níveis de organização e o relacionamento com a sociedade global. O projeto também persegue sustentabilidade, uma vez que a produção, não precisa estar concentrada em uma comunidade ou uma área territorial específica.

Por fim, os próprios técnicos avaliadores admitem, a Arte Baniwa, apesar de ter se tornado uma referência nacional, pode não ser uma alternativa que garanta autonomia às comunidades indígenas. Algumas lideranças entrevistadas manifestaram preocupação quanto à sua disseminação. Hoje está bastante valorizada, o que pode trazer problemas, segundo opinião de alguns dirigentes locais. “Se aumentar muito a demanda, todo o rio Içana vai se transformar, todo mundo vai virar artesão e deixar de fazer roça, e vai se perder muita coisa e até agredir o meio ambiente. O projeto só é viável se nós não perdermos o controle social sobre o processo”.

Fundo rotativo

O Fundo Rotativo de Apoio a Pequenos Projetos para as Mulheres Indígenas da Região do Rio Negro é administrado pelo Departamento de Mulheres da FOIRN. O Fundo foi criado em 2002 e destina-se a apoiar pequenos projetos voltados para os direitos e a melhoria da qualidade de vida das mulheres indígenas. O Fundo foi constituído com recursos provenientes de uma ONG austríaca, Horizon3000, que disponibilizou para a iniciativa, até 2004, o montante de R\$ 225.000,00. Os projetos são apresentados por grupos de cinco a dez mulheres, ou por associações de mulheres e se concentram em atividades de artesanato, cerâmica e agricultura. O valor dos empréstimos é de cerca de R\$ 2.500,00, com prazo de devolução de um ano. As taxas de referência para devolução são: 70% para projetos de mulheres que vivem nas cidades e 50% para aquelas que vivem nas comunidades.

Os projetos são financeiramente monitorados pelo Departamento de Mulheres e não há nenhum tipo de acompanhamento técnico. Há relatos de projetos que malograram por problemas de distância de locais de comercialização e outros que foram na direção oposta, propiciando melhorias na qualidade da cerâmica e do artesanato e aumento nas vendas. Parte dessa comercialização é feita na loja Wariró da FOIRN sediada em São Gabriel da Cachoeira.

Projetos PDPI

O Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) é um programa do governo brasileiro de apoio a projetos demonstrativos propostos por comunidades indígenas da Amazônia Legal Brasileira. O projeto é um componente do PDA (Subprograma Projetos Demonstrativos), do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), vinculado à Secretaria de Coordenação da Amazônia (SCA) do Ministério do Meio Ambiente. O programa conta com apoio financeiro e técnico da Cooperação Internacional do governo alemão (KFW e GTZ) e inglês (DFID).

Desde 2002, quando o PDPI iniciou o financiamento de alguns projetos na região do alto rio Negro, já foram aprovados 11 projetos voltados para todas as áreas temáticas financiadas pelo Programa: alternativas econômicas sustentáveis, proteção e fiscalização das terras indígenas, resgate e valorização cultural.

Dentre os projetos mais importantes, destacam-se os projetos de revitalização cultural baniwa de Assunção do Içana, da Ilha das Flores (Baniwa, Tucano e Baré) e Tariana de Iauaretê. No campo do manejo florestal, destaca-se o projeto de manejo da palmeira caraná do povo tariana do alto rio Uaupés, que é utilizada para a cobertura de casas. No campo das alternativas econômicas, destacam-se os seguintes projetos: piscicultura do rio Tiquié, criação de galinhas caipiras em Iauaretê, produção e comercialização do artesanato de mulheres indígenas da FOIRN e revitalização das roças tradicionais da Ilha das Flores no rio Negro.

Os projetos apoiados pelo PDPI apresentam características específicas em função das regras de administração pública, que seguem o perfil de projetos pilotos pontuais, embora com exigências de métodos participativos de gestão e que as iniciativas sejam das próprias comunidades indígenas através das suas organizações locais. Tais projetos recebem assessoria dos técnicos do ISA e da FOIRN, e com atividades de monitoria da equipe técnica do programa sediada em Manaus. A tabela a seguir traz informações gerais sobre todos os projetos PDPI em curso na região do alto Rio Negro.

O PDPI é um projeto governamental com condições sociais e técnicas para avançar no atendimento diferenciado e adequado aos povos indígenas da Amazônia. Enquanto experiência demonstrativa, o projeto tem como principal missão, além da contribuição finalística com a sustentabilidade territorial e econômica, influenciar na mudança de velhas e viciadas práticas tutelares de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Mas a insensatez política do governo está enterrando essa possibilidade e com isso toda a

esperança de milhares de cidadãos indígenas brasileiros que acreditaram no compromisso dos chefes brancos. A idéia inicial era garantir financiamentos aos projetos indígenas com regras administrativas e burocráticas mais flexíveis como possibilidade de garantir o respeito às realidades sócio-culturais dos povos e comunidades indígenas. É resultado de uma ampla articulação política dos povos indígenas da Amazônia, sob a liderança da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, que desde a realização da ECO-92 no Rio de Janeiro, reivindicava programas específicos voltados para atender suas principais demandas principalmente as de auto-sustentação e de proteção territorial. As lideranças indígenas que participaram desde o início das discussões tinham clareza de que o projeto não deveria ser mais um entre vários que existiram, ou seja, projetos concebidos, planejados e executados pelos governos ou entidades de apoio para os povos indígenas. Queriam um projeto gerenciado com ampla e real participação dos índios e que o projeto tivesse a cara indígena nos seus princípios e critérios orientadores e nas metodologias de execução. As lideranças sabiam que sem incorporar as formas de pensar e fazer indígenas, o projeto novamente não teria êxito e sempre deixaram isso claro durante todo o processo de sua construção. Lutaram muito para que o governo brasileiro e os financiadores da cooperação internacional entendessem e aceitassem isso.

O processo de construção foi difícil e tenso em vários momentos, mas os resultados foram animadores e as lideranças indígenas até hoje consideram o PDPI como a principal conquista do movimento indígena dos últimos dez anos. De fato, o projeto é pioneiro pelo seu caráter inovador no estabelecimento de relações entre o governo brasileiro, os povos indígenas e a cooperação internacional, inovando os princípios, conceitos e metodologias no desenvolvimento das ações junto às comunidades indígenas. Essa inovação política deveria assumir importância estratégica nas atuais e futuras discussões rumo à nova política indigenista. Essa ousadia tornou o projeto singular e complexo. Singular pela oportunidade ímpar que ofereceu para realizar mudanças ainda que pequenas e localizadas na relação estado/sociedade brasileira e os povos indígenas do Brasil. Complexo, pois não é fácil romper cinco séculos de um modelo que privilegiava ações politicamente paternalistas, culturalmente etnocêntricas e pré-conceituosas e economicamente excludentes. O esforço pelo estabelecimento de diálogo intercultural entre o Estado, a sociedade envolvente e os povos indígenas do Brasil estimulou novas estratégias políticas voltadas para a superação da velha prática oficial de massacre, genocídio e negação de cidadania aos povos indígenas. Atualmente o projeto já recebeu

262 propostas indígenas, das quais 71 foram aprovadas (Boletim Informativo PDPI, novembro de 2005).

No tocante aos resultados de todo esforço, sobretudo indígena, da qual privilegiadamente fiz parte, como coordenador e gerente, o projeto está à beira de um fracasso, em grande medida pela irracionalidade da política governamental que se recusa a cumprir o seu papel quanto a oferecer condições operacionais e financeiras de implementação de acordo com os critérios estabelecidos, o que já poderia melhorar a sua performance. Além disso, carece dos mesmos problemas de todos os projetos de desenvolvimento patrocinados por agências oficiais de Estado, do não reconhecimento das diferentes formas de pensar, organizar e executar ações dos povos indígenas. Deste modo, o PDPI projetado para abrir horizontes inovadores nas práticas políticas do indigenismo tutelar poderá se tornar em projeto demonstrativo da intolerância e discriminação oficial, não por conta dos idealizadores ou da equipe gerencial e técnica do projeto, mas por força deliberada de uma política indigenista esquizofrênica e profundamente etnocêntrica. A experiência do PDPI mostra como não bastam receitas bem intencionadas em escalas inferiores do poder estatal constituída, sem romper a tradição cultural, estrutural e política do Estado.

Projetos	Áreas Temáticas	Povos	Beneficiários
Centro Educacional e Cultural Tariano	Valorização Cultural	Tariano	20 comunidades, 1.700 pessoas
Projeto de Piscicultura do Alto Tiquié	Atividades Econômicas Sustentáveis	Tukano, Tuyuca, Yepamahsã e Hupda	13 comunidades
Avicultura no Bairro Dom Pedro Massa, Iauaretê.	Atividades Econômicas Sustentáveis	Tariano, Tukano, Piratapuia, Dessano e Wanano	02 comunidades
Wayuri: Reorganizando e Fortalecendo os Modos Tradicionais de Produção	Atividades Econômicas Sustentáveis e Valorização Cultural	Baré, Tukano, Baniwa/Tariano, Arapaço/Dessano/Kuripaco/Piratapuia/Tuyuca	13 comunidades
Palmeira Caranã	Atividades Econômicas Sustentáveis e Valorização Cultural	Baré/Tukano, Baniwa/Wanano, Maku-hupda, Tariano, Arapaço, Dessano/Piratapuia e Tuyuca	10 comunidades
Valorização e Pesquisa do Artesanato	Atividades Econômicas Sustentáveis e Valorização Cultural	Baniwa/Kuripaco Dessano/Tariano PiratapuiaTuyuca	05 Terras Indígenas do Rio Negro

Tradicional das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro		Arapaço/Wanano, Werekena/Bara, Baré/Barasana e Cubeo/Miriti-tapuia	
Madzerukai	Valorização Cultural	Baniwa	01 comunidade: Assunção do Içana
Revitalização Cultural de Iauaretê	Valorização Cultural	Tukano/Tariano Arapaço/Dessana, Piratapuia, Wanano/Tuyuca	65 comunidades do Distrito de Iauaretê.
Kophe Koyanaale: Manejo de Recursos Pesqueiros	Atividades Econômicas Sustentáveis e Valorização Cultural	Baniwa	18 comunidades
Manejo Sustentável no Médio Tiquié: Pensando no Futuro	Atividades Econômicas Sustentáveis e Valorização Cultural	Tukano, Dessana, Miriti-tapuia, Yuhupda.	14 comunidades
Tiemontina: Valorização Cultural e Sustentabilidade para as Comunidades Yanomamis do Rio Cauaburis e Afluentes, AM	Valorização Cultural	Yanomami	07 comunidades

3.4. Limites e oportunidades dos projetos de desenvolvimento sustentável ou de etnodesenvolvimento

No esforço de traduzir o termo projeto durante os trabalhos de campo junto com as lideranças baniwa, descobrimos que nas línguas indígenas do alto rio Negro simplesmente não há equivalência, uma vez que está relacionado à uma concepção de tempo e espaço (mundo) distinta daquelas que orientam a percepção geral dos povos indígenas. A idéia de projeto remete a uma temporalidade futura, o que pressupõe uma possibilidade de domínio e controle do tempo. Daí, a idéia de planejamento, de definição de estratégias e de indicadores para avaliar os resultados dos investimentos no futuro. Da mesma forma, descobrimos que o termo desenvolvimento também não tem tradução pelas mesmas razões. Desenvolvimento, com o vimos no Capítulo I, remete à noção de evolução infinita para a qual é necessária a superação de etapas civilizatórias por meio de planos de implementação (condições sócio-culturais e econômicas).

Deste modo, projetos de desenvolvimento são interpretados de formas distintas da literatura especializada, ou mesmo do senso comum das sociedades ocidentais. Projeto é

traduzido como trabalho e desenvolvimento como melhoria de vida. Projeto de desenvolvimento é, portanto, uma possibilidade de melhoria das condições de vida por meio do trabalho dos indivíduos e das coletividades. Assim sendo, em princípio, todo aporte e ajuda dos brancos é bem-vindo. Disso se conclui que as comunidades indígenas, mesmo reconhecendo as diferenças de metodologias de trabalho dos diversos tipos e modalidades de intervenção por meio de projetos, dificilmente se recusam às ofertas dos brancos, qualquer que seja seu perfil, numa relação fortemente “paternalista” e “clientelista” - atitude esta incorporada, talvez, dos longos anos de práticas de paternalismo e clientelismo utilizadas pelos conquistadores para seduzir e ganhar a confiança dos baniwas. Destaco os termos “paternalista” e “clientelista”, porque do ponto de vista dos baniwa essas noções não se aplicam, uma vez que entendem esse tipo de relação como nada mais do que dever e obrigação dos chefes brancos, na lógica da reciprocidade e do caráter distributivo de bens e serviços que caracteriza a cultura baniwa, na qual a contrapartida dos índios é a própria causa indígena, o voto que elege os chefes políticos e a dádiva concedida pelos deuses baniwa, desde a origem do mundo, para que os brancos fossem tecnicamente mais fortes. A reciprocidade entre os baniwa é um dos conceitos e práticas centrais da vida. Todas as relações sociais se baseiam nela, inclusive a vingança, como reciprocidade negativa. Cito algumas afirmações, indígena e não indígena, que sugerem essa interpretação da relação.

Tem que mudar de hábito e forma de viver e de trabalhar. Na região do Içana, muitos pescavam para o projeto, mas eles achavam que alguém teria que pagar o trabalho em troca. Até mesmo no Tiquié, eles reclamaram que estavam trabalhando direto e não estavam ganhando nada e para incentivar mandamos algumas coisas: terçados, botas, machados (Maximiliano Correa, Ex-diretor da FOIRN, em sua residência no Bairro Areal, em São Gabriel, 04/11/2005).

E quando se começa um projeto nas comunidades, pra ganhar a confiança dos índios você tem que estar presente, ter recursos, levar não só material tecnológico, mas também alimentação, porque se não tentarmos levar a comunidade e o projeto não seguem adiante (Ribamar C. Filho, Administrador Interino da FUNAI/SGC, 10/10/2005).

Em termos pragmáticos, portanto, os projetos de desenvolvimento são necessidades atuais e desejos das comunidades indígenas, como um meio na busca do novo ideal de vida, espelhado no que eles acham ser o ideal de vida dos brancos. Não obstante, esse ideal acaba sendo distinto também do que é o suposto ideal de vida dos brancos, pelo menos da forma como as lideranças políticas baniwas expressam externamente seus desejos e projetos individuais e coletivos. Quando os índios reivindicam e lutam por melhoria de vida, o que eles estão querendo é acesso aos bens utilitários e serviços públicos básicos que

facilitem a vida concreta deles no dia-a-dia. Ou seja, ferramentas de trabalho que facilitem no trabalho de roças, na pescaria, na caça.

O que queremos é melhorar a vida através do projeto, pra ter sempre meio de você ter aquilo básico para viver. Exemplo: você vende cada três meses uma dúzia de artesanato por família, aquilo que garante ter seu sabão, sua roupa; ele não te perturba para passar a ser capitalista que quer dez, vinte (Bonifácio Baniwa, FEPI, Manaus, 10/12/2005).

Um dos aspectos que sempre preocupam os técnicos que trabalham com os projetos de demandas espontâneas, isto é, projetos que não induzem e não apóiam previamente as comunidades na elaboração das propostas, são as constantes listas de objetos (ferramentas, equipamentos e gêneros alimentícios) que são elaboradas e encaminhadas como projetos. Para os técnicos e gestores de projetos essas listas são consideradas como princípio de paternalismo. Mas na realidade isso está relacionado ao que precisam no dia-a-dia deles. Não me refiro aqui às listas de máquinas, que aí sim, são reflexos do histórico tipo de concepção produtivista e empresarial da ação indigenista oficial (Baines, 1991). Mas no caso dos bens utilitários simples, se justificam pelas necessidades diárias e presentes. Eles não estão preocupados como será e do que precisarão no futuro, postura própria da visão cumulativa de riquezas, embora não seja necessariamente assim. Isso pertence a um universo de fatores e condições que estão fora do alcance deles. Essa é uma das concepções básicas que distinguem os modos tradicionais de trabalho indígena dos projetos que atuam na lógica do futuro, para os quais planejamento, estratégias e indicadores são palavras de ordem. Vejamos, sobre isso, o depoimento de uma liderança política tucana, dirigente de organização e de projeto:

O que dificulta é que os índios sempre vivem seu passado e o presente sem se preocupar com o futuro. Parece ser um entrave para os projetos. É o contrário do projeto que trabalha para o futuro. O futuro mesmo está nos alunos que estão vindo das escolas indígenas, novas gerações, que têm a oportunidade de planejar o futuro e não como a nossa (geração) que veio da educação feita na marra (Renato Matos, diretor da FOIRN, sala de reunião da FOIRN, 13/10/2005).

Mesmo quando o objetivo é o acesso a tecnologias como relógio, televisão, rádio, estes são cobiçados muito mais como utilitários do que como símbolos de poder ou investimento e acúmulo de capital. Essa concepção de vida é muito diferente do ideal de desenvolvimento humano das sociedades brancas, avaliado em termos da capacidade de acesso a tecnologias, a bens e serviços, a renda *per capita*, a recursos materiais e intelectuais, numa perspectiva de acumulação infinita de riquezas. Ocorre que para os baniwa, o valor operativo do futuro tem pouca ou nenhuma importância, uma vez que não concebem como condição de vida o acúmulo de riquezas, para o qual é necessário uma

complexa operação de planejamento, estratégias, avaliações e indicadores de resultados. São formas tentativas de controle do tempo e do espaço postas a serviço de um tipo ideal de vida, que é baseado na produção cumulativa de riquezas como suposta condição de realização humana.

Os baniwas operam muito mais com o passado e o presente. O passado é a valorização da experiência vivida que os habilita a enfrentar com maior segurança o presente e é também a garantia natural do futuro. Essa concepção e forma de viver assustou os brancos, quando perceberam que os índios trabalhavam algumas poucas horas por dia, razão pela qual foram denominados preguiçosos e inúteis à produção econômica da colônia, o que levou aqueles a buscar mão-de-obra africana. Ora, se aquelas poucas horas de trabalho sempre foram suficientes para garantir o necessário para a “sobrevivência” diária da família, porque seria diferente? A idéia de quanto mais trabalho e produtividade é melhor só tem sentido valorativo numa lógica cumulativa de riqueza como condição para a vida. Embora não seja essa a lógica dos projetos de etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, as experiências desenvolvidas pelos baniwa e orientadas por eles, até hoje, não conseguiram romper com essa perspectiva econômica capitalista, em grande medida por que não romperam com os paradigmas da perspectiva desenvolvimentista clássica, ou, como afirma Verdum (2006), o paradigma indigenista integracionista.

Para os baniwa, não é o tempo dedicado ao trabalho nem a quantidade da produção que importa, mas o que se faz do tempo e da produção, fundamentalmente articulados a partir da lógica da troca e da solidariedade coletiva. A relação idealizada pelos baniwa com a sociedade dominante aproxima-se daquela observada por Sahlins no caso da China estudada por ele aonde as trocas materiais implicam, em boa medida, uma troca de perspectivas, européias nativas. É uma relação em que os índios precisam dos produtos dos brancos para suprir suas necessidades e os brancos precisam dos índios para vender seus produtos, atividade da qual dependem para viver. Não importa como se dá essa relação de troca nem quais são os seus fins, o que importa é que atende interesses distintos que se encontram. Sahlins defende que a história cultural das sociedades nativas não se reduz a uma função das “condições materiais” e que importa considerar a produção da vida social como apropriação da natureza a partir “de uma determinada forma de sociedade” e não de um conceito como o modo de produção, “que em si mesmo, não especifica qualquer ordem cultural” (Sahlins, 1998: 51). A crítica de Sahlins se estende às perspectivas globalizantes

dos capitalistas e dos marxistas modernos, na medida em que os teóricos do sistema mundial e os pós-modernos tendem a negar a autonomia cultural de povos nativos, tomando realidades nativas como fruto “mais das forças imperialistas do que das fontes indígenas” (Lanna, 2001).

Os baniwas têm pouca clareza de como funciona o mundo de riquezas dos brancos. Não sabem ou não entendem, por exemplo, como é possível que os brancos sejam tão poderosos e ricos (no sentido de que eles têm tudo para viver e, mais que isso, sobram coisas que chegam a desperdiçar, acumular supérfluos e ainda para dar a eles, por meio dos projetos de fomento), mas ao mesmo tempo mantêm muitas pessoas do meio deles (brancos) em estado de extrema desumanidade morrendo de fome. Mas sabem que são eles os donos dessas conquistas materiais no mundo. Os projetos são um dos meios para obtenção de alguns desses recursos, úteis na luta diária pela sobrevivência, principalmente depois que os missionários, contra a vontade dos índios, deixaram de ser os facilitadores e intermediários no acesso a esses bens. É importante salientar que a noção de sobrevivência não é entendida pelos índios como uma condição mínima da vida, mas como condição natural da vida. Ou seja, não existe vida mais ou menos fácil, melhor ou pior, como existe no mundo branco, por conta do acúmulo ainda que injusto de riquezas por meio da exploração dos outros. A vida indígena se dá no dia-a-dia do trabalho de cada indivíduo, de cada família e de cada povo. A vida pode ser boa (com saúde, disponibilidade de alimento, em paz com os outros), ou ruim (com doença, fome e perseguição dos outros). Por isso, sobrevivência seria traduzida em nheegatu como *yamaã ara*, o que simplesmente significa viver, ou seus possíveis derivados como *sicue ara puranga* (viver bem) ou *sicue ara puxuera* (vida ruim).

A primeira constatação importante é que a noção de projeto pertence a uma racionalidade própria do mundo branco. Como tal, segue uma ordem de princípios, critérios, valores, conhecimentos e formas de organizar a vida própria das modernas sociedades ocidentais. Disto resulta que os projetos de desenvolvimento pertencem ao domínio do poder dos brancos, disponibilizados aos índios e entendidos e aceitos por estes na lógica da reciprocidade que articula as relações sociais e econômicas dos indivíduos e grupos. A reciprocidade se dá do lado dos índios por meio do voto²², ao eleger os brancos

²² O exemplo do voto é emblemático nesta análise, na medida em que remete à representação que os baniwa têm dos seus chefes. Ou seja, o voto é um recurso simbólico e legítimo de um acordo de troca de responsabilidades e de poder. Se para ocupar o espaço de poder o político precisa do voto baniwa, então, quando eleito, tem a obrigação moral de retribuir com a *distribuição* de bens e serviços. Por isso, para os

para os postos de dirigentes políticos; dos cargos, funções e salários que estes ganham “em nome dos índios”; mas também pelas dádivas privilegiadas que receberam na origem do mundo. Em troca de tudo isso, os brancos precisam distribuir aos índios seus bens. É muito comum ouvir dos índios a expressão: “eles estão ganhando (dinheiro) em nosso nome de graça”; referindo-se aos funcionários públicos índios ou não índios. O termo *de graça* equivale à não retribuição pela função que receberam por causa deles. Essa retribuição tem que ser material, portanto, não contam os serviços administrativos, burocráticos ou de representação política. A demonstração de lealdade necessita que as ações de reciprocidade sejam concretas, tangíveis e mensuráveis. Pela tradição, era comum a demonstração de lealdade ser exercida por meio de trocas de mulheres, de territórios ou de guerras contra inimigos do grupo de lealdade.

Ocorre que essa lógica de reciprocidade e caráter distributivo de bens e serviços acaba sendo muitas vezes interpretada e confundida com o paternalismo clássico, no âmbito dos projetos de desenvolvimento. Não estou afirmando que não há isso entre os índios, uma vez que as diversas formas de integração podem influenciar e modificar o olhar, o pensar e o querer indígena. O paternalismo se caracteriza pela dependência unilateral, permanente e fixa, como é o caso do paternalismo histórico do SPI e da FUNAI, aonde a dependência em alguns casos se torna tão grande, permanente e única, que em um mês em que a FUNAI deixar de repassar recursos, as pessoas começam a passar mal e morrer por falta de comida, remédio e outras coisas. A reciprocidade baniwa não se caracteriza pela dependência, uma vez que ela não é permanente e nem contínua, mas é pontual, ou periódica, como as festas do dabucuri, que são dinâmicas, envolvendo indivíduos e grupos distintos (ver capítulo 2). Aliás, uma das funções sociais da reciprocidade é ampliar e diversificar as relações de alianças. A capacidade de estabelecer alianças de reciprocidade é sinônimo de prestígio, poder e bem-viver, uma vez que oferecem possibilidades e oportunidades maiores de relações sociais (casamentos, por exemplo) e comerciais, necessários para uma vida de maior abundância e fartura. As noções de abundância e fartura baniwa aqui tratadas diferem substancialmente da noção de acumulação, na medida em que as primeiras referem-se à idéia de possibilidades e disponibilidades de acesso a bens e recursos de acordo com as necessidades coletivas do presente e não das necessidades individuais do futuro, como é a visão cumulativista. Os

baniwa o voto não é uma obrigação, mas uma possibilidade de acordo, de troca. Os baniwas são muito explícitos quanto a isso, pois dizem que só votam se *alguém levar eles para votar*. Ou seja, se houver um acordo de troca.

baniwas dizem que não existem pessoas que tem mais coisas; existem pessoas mais hábeis para prover suas necessidades diárias. Por isso, quando, por alguma razão, se consegue uma quantidade maior de alimentos do que o necessário para uma família em determinado tempo, a regra é distribuir o alimento para que seja totalmente consumido. Entre os baniwa, isso acontece muito quando alguém mata uma caça grande, como anta, ou quando queixadas atravessam o rio nadando e as pessoas matam uma grande quantidade desses animais; a festa coletiva gastronômica é certa enquanto durar o estoque. Ou seja, quando ocorre certa abundância isto é valorizado não por seu valor cumulativo, mas pelo seu valor social, proporcionado por meio da solidariedade coletiva.

Influenciado pela lógica da vida urbana branca, eu sempre tive dificuldades de entender e aceitar o que se passava com a forma de vida dos meus pais e irmãos até hoje, quando se encontram morando em cidade (São Gabriel da Cachoeira). É que na casa dos meus pais sempre vivem muitas pessoas, como é costume baniwa. Uma média que varia de 10 a 13 pessoas de forma permanente, entre filhos, genros, noras e netos. Quando eu ficava com eles, todo dia ajudava a comprar comida, três ou quatro frangos, para que todos pudessem comer à vontade e parte da compra pudesse ficar para o dia seguinte. Isso nunca ou dificilmente acontecia, pois minha mãe, percebendo abundância de comida, acabava convidando ou dando de comer a outros familiares ou vizinhos próximos. Isso me deixava irritado, mas não podia falar, pois no fundo sabia o que estava acontecendo e, se eu reclamasse, estaria contrariando um sentimento nobre e forte da minha mãe que é a solidariedade ao modo baniwa. Ela não estava nem um pouco preocupada se no dia seguinte fosse ter ou não comida, como eu estava. Entre os baniwa, um dos piores defeitos de uma pessoa é ser *sakatima*, que quer dizer, pessoa egoísta. Por isso, se eu reclamasse para a minha mãe, ela deixaria de ter orgulho de mim por aquilo que durante toda a vida procurou me ensinar.

O segundo aspecto relevante observado no âmbito dos projetos é o caráter intervencionista moderno que os orientam, defendido voluntária ou involuntariamente por parte das agências públicas e privadas de desenvolvimento, responsáveis pela formulação e implementação dos projetos de desenvolvimento para os povos indígenas. Este caráter intervencionista dos projetos acaba confrontando com as culturas indígenas, na medida em que as culturas indígenas ficam fragilizadas diante dos processos de tecnificação e ampla integração econômica social, cultural e política. Neste aspecto, concordo com as conclusões de Verdum (2006) de que o repertório discursivo do neoindigenismo

integracionista moderno, subsidiado pelas noções reformistas de etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, que, em parte, propõe mudanças, mas não consegue implementá-las porque não são implementáveis. Isso se deve porque não consegue romper com o paradigma indigenista hegemônico, sustentado pelos onipotentes Estados-nacionais, nem superar a visão fragmentada da vida para dar conta da totalidade que é organicamente integrada e holística. A idéia de personalidade jurídica, razão pela qual os índios do rio Negro tiveram que ingressar na indústria de produção de organizações indígenas, principalmente depois de promulgada a Constituição Brasileira de 1988, é apenas um exemplo da complexidade dessa intervenção, que tem gerado novos conflitos no campo interétnico dos projetos. Não estou dizendo e nem concordo com a interpretação de que as organizações indígenas no rio Negro tenham sido criadas em função de projetos econômicos. A criação da FOIRN em 1988 se deu, prioritariamente, para se contrapor aos projetos econômicos e militares associados que estavam em vias de implantação na região; portanto, com um fim político de defesa dos direitos indígenas. É óbvio que um dos direitos indígenas subentendidos na luta em sua defesa e dos seus interesses era a sustentabilidade econômica associada à sustentabilidade maior que é a territorial - como demonstrado na atualidade. Além disso, a multiplicação de organizações indígenas na região, que continua até aos dias de hoje, parece demonstrar que as principais motivações de tal crescimento são principalmente de ordem política (defesa de direitos) e cultural (promoção, resgate e revalorização das tradições, conhecimentos e valores), uma vez que das atuais 68 organizações indígenas existentes no rio Negro, apenas 1/3 coordena ou gerencia algum tipo de projeto que envolva recursos financeiros.

O que nos interessa, contudo, é o estabelecimento das organizações indígenas como interlocutores prioritários ou exclusivos por parte das agências de desenvolvimento. Qualquer financiamento público ou privado tornou-se possível apenas por meio de organizações indígenas devidamente regularizadas, com CNPJ, conta bancária, diretoria executiva, representante legal, diretor financeiro e administrativo, declaração anual do imposto de renda, cumprimento da lei trabalhista e outros procedimentos administrativos e burocráticos. Ou seja, houve um total enquadramento e controle da interlocução indígena nos moldes de poder dos brancos. Isso me parece significativo para a compreensão analítica dos projetos de desenvolvimento destinados aos povos indígenas.

O enquadramento político da interlocução e das possibilidades de acesso das comunidades indígenas aos programas de financiamento impôs a necessidade das

lideranças indígenas se habilitarem para dar conta da tarefa de interlocução. Ora, habilitação ou capacitação implica em aprender coisas novas para viver. Em última instância, significa fazer esforço para incorporar novas concepções, que podem reforçar ou anular as concepções existentes. Significa ainda assumir novas atitudes e comportamento para pensar e fazer como, ou parecido com o branco. Neste sentido, não há muito meio termo. O que pode existir é uma transição caracterizada por conflitos e contradições identitárias. Não estou dizendo que ao aceitar as lógicas de projetos, os baniwa tenham decidido consciente ou inconscientemente abrir mão de sua identidade cultural; mas chamo atenção para o fato de que, ao reivindicarem e aceitarem as condições impostas pelos projetos como possibilidades para resolver seus problemas, essa decisão tem um custo social e cultural que precisam administrar, uma vez que apontam para horizontes sócio-culturais diferentes daqueles próprios dos baniwa, como povo etnicamente particular.

Na prática, ou se aprende e se incorpora novas práticas e racionalidades dos projetos, ou se finge que aprendeu a lição, pois é a única forma de acesso aos benefícios financeiros necessários para resolver vários velhos e novos problemas. O que mais acontece é que as lideranças acabam incorporando o discurso e a prática das agências no cotidiano da vida. Pode ser numa intensidade e velocidade variada, mas é um processo real. Neste sentido, o mais difícil fica sempre com as lideranças indígenas interlocutoras que precisam administrar as contradições, os conflitos, ou seja, arcar com o custo desse meio de campo extremamente fluido e muitas vezes confuso e conflituoso em que os projetos se desenvolvem e vão estabelecendo suas raízes. Um dos indicadores dessa mudança, ao que tudo indica bom para os projetos e ruim para as comunidades, é o distanciamento das lideranças de suas comunidades de base. Ora, para dar conta dos preceitos dos projetos, as lideranças só poderão implementá-los longe das comunidades, seja pelas condições burocráticas ou sociais. Muitas regras de implementação de projetos ao serem aplicadas nas comunidades colocariam em conflito as lideranças e os comunitários, os próprios parentes. No caso baniwa, a maioria dos projetos de que tenho conhecimento chegaram a colocar em risco a vida de muitas lideranças que tiveram que deixar suas comunidades para se refugiarem em outros lugares, preferencialmente nas cidades próximas.

A vinda da minha família para cá, a vinda do meu pai para cá foi consequência disso (perseguição, feitiçaria, envenenamento). [...] Eu vejo que quando estávamos pensando em fazer um projeto grande e acontecesse essas coisas (feitiçaria), você acaba se freando, mas o que faz esse outro lado é que a gente acaba se afastando das comunidades. A gente vem fazendo projetos, agente passa a criar um entreposto aqui na cidade, a gente acaba tentando

gerenciar daqui e você não tem mais relação direta com a comunidade, não tem mais aquela conversa. Você encosta, conversa, conta histórias, e no outro dia faz uma reunião, e você vai e volta e aquilo te dá uma confiança muito grande. Agora quando você se afasta, o ruim do projeto é que você tem que prestar contas, escrever relatórios, você fica preocupado em prestar conta com a financiadora. Eles não querem nem saber, porque tem prazo para entregar isso, mas você tem que se preocupar com isso e manda outras pessoas que têm a dificuldade de treinamento de pessoal, para agir do mesmo jeito de você que tomou a iniciativa (André Baniwa, diretor da FOIRN e da OIBI).

Toda essa contradição não tem nada a ver com os resultados do projeto, ou seja, com o que foi definido como meta ou resultado com a participação dos próprios índios. Tem a ver com as maneiras como o projeto foi executado. A título de demonstração, cito o problema da linguagem e do discurso que me parece próprio dos atuais projetos de desenvolvimento sustentável, ou de etnodesenvolvimento. Estes usam o discurso do protagonismo indígena na elaboração e no gerenciamento dos projetos, a partir do qual pregam que os projetos são dos índios, o que significa que são eles os donos, portanto, os que decidem sobre os projetos. Ocorre que há inúmeras regras e procedimentos, como licitação, proibições de remanejamentos dos recursos quando necessários, que impedem muitas coisas de serem implementadas segundo a tradição indígena, como são os princípios de lealdade entre grupos corporativos baseados em princípios éticos de solidariedade e reciprocidade, como aquele relatado pela antropóloga Elaine Moreira Lauriola durante a reunião da ABANNE, realizada em 2005, em Manaus. A antropóloga relatou um episódio ocorrido com os yecuanas, quando convidaram um cantor de outra aldeia para ensinar-lhes os cantos tradicionais, que ao final do trabalho foi presenteado com o motor de popa adquirido por meio do projeto para apoiar o desenvolvimento das atividades de resgate e valorização cultural do povo yecua, gerando sérios problemas administrativos com os financiadores.

Como são as lideranças indígenas coordenadoras dos projetos que são os responsáveis por zelar pelo cumprimento das regras, acabam sendo responsabilizadas por parte dos índios pela violação das orientações tradicionais, uma vez que formalmente o projeto reconhece o protagonismo indígena nas tomadas de decisão. Ou seja, se os chefes brancos já afirmaram que os projetos são dos índios, e, portanto, são eles que decidem, quando a liderança orienta que uma decisão da comunidade não pode ser cumprida por que as regras do projeto não permite, os comunitários julgam que isso é apenas invenção da liderança e não dos donos dos projetos. Naturalmente que os índios aceitam a orientação dada pelas lideranças que agem em nome dos donos do projeto (chefes brancos), mas isso na certa representará um custo para as lideranças, que não se menciona em nenhuma

assembléia ou reunião, como é tradição na cultura baniwa ²³. As próprias lideranças sabem disso, mas não lhes restam muitas alternativas, pois pior seria violar os procedimentos dos projetos, fato que poderia significar o fim dos benefícios oferecidos pelos projetos.

Na reunião é assim. Você levanta um discurso, identifica os problemas e estratégias, todos aceitam, o que parece é que uma pessoa que toma iniciativas de bater palmas e todos batem palmas, eu acho isso injusto. (bater palmas virou algo mecânico) E você sai daqui para lá é outra coisa, é outra historia. Quando você vê um grupo aqui outro grupo ali aí é que quando as coisas estão pegando. Já estão pensando e falando diferente. E isso é muito difícil para a implementação no desenvolvimento das comunidades (André Baniwa, diretor da FOIRN e da OIBI, 09/10/2005).

Os projetos, independentemente de seus resultados efetivos, acabam quase sempre criando sérios conflitos nas comunidades que geralmente não são considerados no âmbito dos planejamentos e das avaliações técnicas, na medida em que os índios nunca os revelam por força da tradição, para não aprofundar os conflitos internos. Um dos princípios desses conflitos reside no fato de que os projetos acabam gerando disputas de poder dentro das comunidades beneficiárias impossíveis de equacionar na forma estabelecida de gestão, que é por meio de organizações formais, que criam novas lideranças, como são os dirigentes que assinam cheques e exercem o poder em nome dos financiadores, considerados pelos índios, donos dos projetos. Uma atitude que poderia amenizar o problema seria não falar que os projetos são dos índios, mas assumir claramente que são projetos elaborados pelas comunidades indígenas segundo as determinações das agências que gerenciam os programas. Ou seja, deixar claro que são ofertas dos brancos em benefício dos índios, com certo grau de participação e intervenção indígena. Devo lembrar que para os índios, pela tradição oral que carregam, palavras e discursos são fortes e decisivos, por isso os projetos ou são dos índios, e então cabe a eles qualquer decisão sobre eles, ou não são, então cabe a eles seguir as orientações determinadas por quem é de direito - coisa que aliás estão mais do que habituados a fazer desde os primeiros contatos, passando pelas missões e escolas-internatos, até os regatões que hoje operam na região, mudando os atores, os discursos e os métodos de persuasão.

²³ A vida baniwa é praticamente vivida sob dois aspectos: o mundo externo das relações sociais onde obrigatoriamente impera o espírito de solidariedade, reciprocidade e cordialidade e um submundo de relações em que impera os conflitos e as tensões históricas causadores das feitiçarias e envenenamentos que se perpetuam de gerações em gerações.

Por fim, os projetos criam efetivamente uma nova diferenciação social e econômica entre os indivíduos e grupos dentro das comunidades e dos povos indígenas, pelo menos na forma como hoje são pensados e executados. As famílias e comunidades beneficiadas começam a ter mais oportunidades e condições de melhorar suas condições de vida por força de apoio externo. O problema não é o fato de conseguirem as melhorias, pois é um direito de todo indivíduo e coletividades lutar por força própria para alcançar isso. No entanto, a conquista de melhorias de condições de vida deve ser mérito individual ou grupal, sem intervenção externa e sempre associada ao bem comum, segundo a concepção baniwa. O problema mais uma vez é a forma como se dá essa conquista, considerada injusta: porque apenas alguns têm esse direito de receber apoio e outros não, sendo que são da mesma comunidade, etnia, rio ou município. Que critérios foram utilizados para a escolha? Na busca por respostas, geralmente acabam culpando mais uma vez as lideranças indígenas interlocutoras que deveriam pensar e atender a todos sem distinção como manda a tradição. Essa diferenciação é outra fonte de disputas geradas a partir dos projetos, que pode ter conseqüências negativas para a vida social dos índios gerando conflitos entre famílias, comunidades ou etnias, e retomando antigos conflitos históricos entre famílias, sibs e clãs.

Agente começa trabalhar projeto, agente consegue as coisas e tem alguns parentes que acham que você está andando fácil (motor), ganhando fácil, trazem essas ideias junto com outras coisas como ameaças de feitiçaria, envenenamento. Esse lado é muito difícil para nós lideranças (André Baniwa, diretor da FOIRN e da OIBI).

Mas se tudo isso é a realidade dos projetos, porque então os índios continuam canalizando enormes energias para a continuidade, consolidação e ampliação deles?

Na tentativa de responder à pergunta, devo lembrar o que afirmei no início deste capítulo. A explicitação desses problemas efetivamente existentes no campo dos projetos não tem nenhum objetivo de desqualificar os projetos, principalmente as iniciativas em curso no rio Negro, ou em outras comunidades indígenas do Brasil, nem tão pouco desconhecer e desvalorizar os esforços e a boa vontade consciente dos coordenadores e técnicos das instituições que apóiam e financiam os projetos no rio Negro. Pelo contrário, o limite da intenção é mostrar os elementos que me foram revelados como os principais desafios, ou gargalos dos projetos, que precisariam ser superados ou ao menos considerados. É uma tentativa de contribuir na busca de soluções para os problemas que angustiam os formuladores, os técnicos e assessores, e as lideranças indígenas que atuam neste campo, principalmente aqueles com quem pude dividir essas angústias. Pode ser que

sejam considerados sem solução. Ainda assim, entendo ser importante ter consciência das limitações que esses desafios impõem aos mais bem intencionados projetos de desenvolvimento. O esforço é, portanto, no sentido de explicitar a contradição existente entre o discurso e a prática dos projetos, que precisam ser contemporizados em termos de linguagem, conceitos e metodologias para, como dizem os índios, “definir se os projetos são ou não são nossos, estão ou não estão a nosso serviço”.

Entendo e acredito que os projetos no alto rio Negro são fundamentais para o presente e o futuro das comunidades indígenas. Isso é um fato inquestionável. Os projetos continuarão sendo a solução para vários problemas de sobrevivência dos povos que lá habitam, independentes de mudança ou não do atual quadro aqui tratado, uma vez que as comunidades estão se ajustando e se enquadrando às novas lógicas operativas dos projetos. O enquadramento, entretanto, está longe de ser uma renúncia à alteridade. Os projetos fazem parte da estratégia de apropriar-se do que é bom e necessário do mundo moderno para garantir o controle dos horizontes sócio-culturais próprios, negados pelos brancos ao longo dos séculos de escravidão e dominação. Neste sentido, os baniwa, de um modo geral, percebem as tendências sutis de novas formas de dominação dos projetos e procuram sutilmente reagir de diversas formas, mas também reconhecem que, na atualidade, eles são as únicas possibilidades concretas para sair da invisibilidade e da “incapacidade” de dominar os próprios instrumentos de poder dos brancos.

Quem ajuda domina. O sistema de educação é uma estratégia de dominação, então teria que ser da comunidade para ser nosso. A tentativa seria de dominar o sistema que está querendo nos dominar. Os projetos de financiadores que criam sistema, regras, roteiros, cronogramas, é uma maneira de dominação, porque quando eles querem saber de alguma coisa, eles elaboram algo; eles de certa forma têm razão, pois são donos do dinheiro e estão sempre à nossa frente estabelecendo os passos. Mas eu entendo que dominar os projetos é a maneira de a gente entrar no sistema, como maneira de ser reconhecido na sociedade. Então, eu vejo como uma necessidade e uma maneira de nos projetar a partir disso. Se a gente não aprender essas novas coisas que estão chegando, e a maneira de trabalhar dos brancos, são eles que vão continuar dominando a gente. O certo que eu acho que deveria ser, mas que o financiador nunca vai aceitar, porque ele é dono e ele precisa criar uma maneira de ele ter segurança de que aqueles recursos vão ser aplicados; mas acho que para a comunidade trabalhar eles teriam que ter maior flexibilidade, ou dar maior tempo de discussão de um projeto (André Baniwa, diretor da FOIRN e da OIBI).

O domínio dos instrumentos modernos da sociedade global, portanto, são considerados como possibilidades e meios que os ajudarão a formular e estabelecer novas bases de interlocução e diálogo intercultural, capaz de garantir maior equilíbrio nas correlações de forças. Diante disso, os baniwas entendem que é possível melhorar os impactos sociais negativos dos projetos na medida em que levasse em conta as realidades e

as lógicas que operam na organização de vida desses povos. No entanto, não basta esforço, sensibilidade e boa vontade das agências. É necessário uma mudança radical de atitude política capaz de abrir espaços no poder institucionalizado para acomodar outras formas de pensar, organizar e tomar decisões sobre os indivíduos, as coletividades e o mundo em geral. Naturalmente que há outros aspectos que são mais complexas, com pouquíssimas possibilidades de solução para o modelo de sociedade e de Estado que temos hoje, sem que seja em prejuízo das tradições e culturas indígenas, como tem sido ao longo dos anos de contato.

ALGUMAS CONCLUSÕES PRELIMINARES

Considerando que os baniwas do rio Negro na atualidade desejam acesso aos vários recursos materiais e tecnológicos do mundo moderno como um direito legítimo e legal, confirma-se a irreversibilidade do contato com o mundo branco, seja ela, simétrica ou assimétrica. Tal irreversibilidade do contato e de suas inevitáveis conseqüências obriga os baniwa a repensar as condições de existência e continuidade étnica, não para negá-la, mas para atualizá-la de acordo com desejos e vontades próprios. Entendem que os projetos, uma vez enquadrados satisfatoriamente em seus horizontes sócio-culturais, ainda que com limitações, podem contribuir para a instalação de um campo de forças políticas e econômicas mais favoráveis à coexistência real da diversidade cultural no mesmo campo interétnico, inclusive interior aos Estados-nacionais. Na dinâmica da coexistência plural de modos de vida, os índios sempre estão na frente, uma vez que reúnem com habilidade e consciência o que os brancos não conseguem fazer: somar, em vez de excluir, diversos conhecimentos e técnicas no mesmo campo de forças, como são as diversas medicinas tradicionais e não tradicionais. Em São Gabriel da Cachoeira, os índios conseguiram que os seus doentes (índios) fossem atendidos dentro do Hospital Público local ao mesmo tempo por médicos e pajés, e que três línguas indígenas fossem reconhecidas como línguas co-oficiais do referido município. São conquistas dos índios e não dos brancos.

Essa percepção das possibilidades viáveis que se apresentam aos baniwa, a partir do contexto sócio-histórico em que vivem, revela o quanto é parcial a idéia simplista de que os projetos são unilateralmente impositivos. Eles são, é verdade, integracionistas e controladores, enquanto planejamentos e estratégias de fora com fins pré-determinados, mas longe de serem os vilões. Como observado por Sahlins (1998) junto aos povos do “setor transpacífico do sistema mercantil mundial”, os baniwa lutam por projetos como autores de sua própria história, como fizeram ao longo de todo o processo violento de colonização ocidental européia, e não se mostram passivos diante da perversidade do mundo moderno capitalista - ainda que para isso as vítimas sejam suas próprias lideranças locais.

Em termos pragmáticos, poderia se responsabilizar o Estado brasileiro pelo que chamei de relativo fracasso dos projetos de etnodesenvolvimento e de desenvolvimento sustentável no alto rio Negro; mas isso também é simplista demais, pois para os baniwa Estado não pode ser uma *anga*, ou fantasma. Ele é constituído de pessoas e representa pessoas. Se os seus mecanismos de intervenção e de integração (alternativos ou não)

apresentam limitações, falhas e aberrações conceituais e operacionais, é porque expressa de algum modo aquilo que as pessoas que os constituem, na sua maioria, pensam e desejam. Desta responsabilidade, a Antropologia não foge, na medida em que, dentro e fora da academia, poderia investir mais na descolonização do conhecimento e do poder gerado a partir dele, ou seja investir na sua própria descolonização, para provocar uma ruptura de fundo nas relações assimétricas e coloniais em que vivem os povos indígenas. No campo do indigenismo oficial, por exemplo, continuamos passivamente acompanhando diariamente aberrações políticas e culturais praticadas por antropólogos a serviço do perverso colonialismo tutelar arcaico. A título de ilustração, há três anos, em uma palestra proferida pelo antropólogo então presidente da FUNAI em São Gabriel da Cachoeira, ao ser este interpelado por um dirigente indígena sobre o problema da burocracia estatal enquanto instrumento de negação dos direitos indígenas e da diversidade cultural, o mesmo reagiu afirmando que isso não era importante. O importante era os índios aceitarem, aprenderem e dominarem a burocracia para lidar com ela, pois ela está aí por que é necessária, útil e intransponível.

A questão central, a meu ver, não é aceitar ou negar o atual modelo de Estado, mas transformá-lo no que é desejável para a atual sociedade que se pretende cada vez mais plural. Pessoalmente não consigo imaginar o Estado operando projetos baseados nos princípios, critérios e valores tradicionais baniwa, uma vez que trabalhar com dinheiro, equipamentos e tecnologias é difícil de ser incorporado à dinâmica social tradicional que articula sob outras matrizes conceituais e práticas. Quando eu administrei alguns pequenos projetos comunitários na minha comunidade de Carará-Poço, precisamente uma cantina comunitária e um barco comunitário, ainda na década de 1990, me angustiava pensar sobre as dificuldades e os problemas enfrentados, imaginando que tivessem relação com alguma incapacidade pessoal. Com o tempo percebi que não havia uma solução fácil, pois se a lógica baniwa gira em torno da troca, do caráter distributivo, da reciprocidade e da individualidade comunitária, a lógica da cantina não tinha nada a ver com isso, pois o certo seria distribuir os bens de forma equânime para todos os membros e não só para quem tem dinheiro, ou outro objeto aceito para troca. Porque, se assim fosse, na vida diária da comunidade, só o bom pescador comeria. No caso do barco, os problemas eram semelhantes. Todo mundo queria a seu modo e tempo utilizar o barco, e isso trazia sérios problemas para quem administra e tem que zelar pelo patrimônio pretensamente comum. Aí quando quebra, de quem é a responsabilidade? Da comunidade, do coordenador ou de

quem quebrou? Acabava que ninguém queria assumir o ônus. Seria diferente se o barco pertencesse a um indivíduo, ou a uma família.

Trabalhar projetos intercomunitários é impossível no rio Tiquié. Lá ninguém aceita opinião de ninguém. Isso não é possível, por que uns discordam do outro. Ex: o projeto de piscicultura iria ser comunitário, só que eles não aceitaram e por esse motivo mudamos o projeto para familiar, e por isso que está dando certo até hoje. O único problema é essa infra-estrutura comunitária (D. Barreto Tucano, 14/10/2005).

Isto posto, entendo que a estratégia adotada pelos povos indígenas do alto rio Negro, em particular o povo baniwa, é, como afirma André Fernando Baniwa, dominar o sistema dominante para não ser dominado por ele. A resistência não é apenas defensiva, mas também ofensiva, de apropriação do sistema dominante como possibilidade de autonomia étnica. O desafio é possibilitar que os próprios índios definam o limite e a dinâmica da chamada integração, superando o integracionismo impositivo patrocinado pelo Estado. Os projetos de etnodesenvolvimento buscam teoricamente cumprir essa função política minimizadora do processo de integração. Daí as contradições e os conflitos percebidos no seu campo de implementação, porque, por um lado, os índios ganharam certo espaço de participação e de intervenção, mas por outro, não podem ultrapassar a linha que delimita o poder do Estado, a partir da qual todos têm que esquecer as particularidades e assumirem suas obrigações de sujeitos. Os projetos preservam esse limite de poder, expresso principalmente por meio do imperativo burocrático e administrativo, que não pode ser violado a qualquer custo. Não obstante, esse é o embate e não uma síntese.

A tarefa primordial, portanto, é garantir voz e poder de decisão aos índios na definição de seus processos e projetos. De fato, a grande questão que se coloca no campo interétnico é deixar que os índios sejam sujeitos efetivos de suas decisões. Mas para que esta decisão seja qualificada, deve ser tomada com base em uma ampla compreensão da complexidade do contexto histórico-social em que ela se dá. Isso me parece a tarefa dos denominados aliados, assessorias, parceiros, etc. em que muitos antropólogos não índios atuam. Na prática, isso está longe de acontecer. Os índios continuam com dificuldades para tomar suas decisões próprias, pela dificuldade que eles têm para entender a complexidade do mundo branco. Por isso, os assessores brancos continuam sendo pessoas chaves e indispensáveis em quase todos os encaminhamentos tomados pelos baniwa. Isso tem o seu lado muito positivo, que é possibilitar processos mais confiáveis do ponto de vista técnico e dos resultados esperados, mas quando não há diálogo efetivo de experiências e conhecimento e, sobretudo, transferência de capacidades e habilidades, ocorre forte

dependência passiva, que limita o avanço do protagonismo indígena efetivo. A novidade muito positiva é que, no caso da experiência baniwa, não há mais a prática clássica, inclusive da parte de antropólogos, de falar e decidir pelos índios ou representar os índios.

Um dos desafios maiores no campo do indigenismo afirmativo (indigenismo alternativo que reconhece as autonomias sócio-culturais indígenas) é como proceder para que o domínio e a apropriação dos instrumentos estratégicos de poder da sociedade moderna por parte dos povos indígenas possam ocorrer adequadamente. Na medida em que isso acontecesse, os povos indígenas poderiam aproveitar adequadamente as possibilidades e oportunidades oferecidas pelos projetos, sabendo distinguir ao máximo os benefícios que podem lhes oferecer. Desse modo, poderiam administrar melhor o choque que fomentam entre o mundo indígena e o mundo dos brancos. Esse mundo indígena, na verdade, tem muitas facetas. As relações entre as organizações indígenas com as suas comunidades são bastante diferenciadas, pois dependem de cada cultura e de cada região. O que os mundos indígenas querem dos projetos não é uma coisa só; há desejos e estratégias diferentes, mas o que há de comum parece ser a necessidade de se aproveitar de forma adequada do que os brancos podem lhes oferecer, como, por exemplo, o transporte fluvial ou terrestre motorizado para intensificar seus eventos culturais e as tecnologias que podem contribuir para melhorar a base tradicional de produção de alimentos por meio da piscicultura, meliponicultura e outras técnicas.

Processos formativos adequados poderiam e deveriam equacionar inclusive problemas das lideranças indígenas, gerados pela complexidade do mundo branco, quando passam a adotar e copiar tudo o que vem do branco de forma automática, o que os conduz a atitudes que não beneficiam em nada suas comunidades e nem a si próprios. Os projetos deveriam sempre proporcionar momentos e espaços de auto-reflexão sobre como os índios estão aproveitando os instrumentos dos brancos. Caso contrário, os índios podem mesmo se tornar políticos piores que os piores políticos brancos, no que toca às formas de gestão dos recursos e dos projetos, e ainda usarem como justificativa as ininteligíveis lógicas dos projetos. O PDPI é um programa desses que poderia permitir essas possibilidades se as organizações indígenas estivessem mais capacitadas para o embate dialógico e se o governo brasileiro e a cooperação internacional se convencessem dessa necessidade primária. Mas os projetos geralmente estão mais preocupados com os resultados finais de quantas mudas foram produzidas e plantadas, quantos eventos foram realizados e assim por diante. Do lado indígena, nunca é necessário aceitar todas as regras só porque precisam do

dinheiro; é possível também capitanear mudanças necessárias e viáveis. Hoje em dia, mesmo ao nível do Estado, existem mecanismos para mudanças. Obviamente que, demograficamente, no Brasil é difícil para os povos indígenas, mas aí entram estratégias de alianças e de pressão nacional e internacional, mas aqueles têm que superar as brigas e confusões políticas internas, ou entre indivíduos, geradas em grande medida por projetos, ou melhor, pelo poder que os projetos engendram nas lideranças indígenas, notadamente aquelas que já estão mais distantes social e politicamente de suas bases de origem.

Penso que o processo de integração à sociedade nacional parece ser irreversível entre os baniwas, mas isso não significa perda de identidade, ou de etnicidade, pois ela permanece como base estruturante da vida do povo, como afirma Cardoso de Oliveira (1996). Perece-me que há uma variação do estar baniwa, contingenciado pelas relações sociais e políticas estabelecidas e necessárias para garantir a sua sobrevivência e os interesses pela cidadania extra-aldeia, mas também um substrato subjacente à baniwalidade, ou seja, do ser baniwa no contexto temporal e espacialmente definido pela ancestralidade cosmológica, pela tradição que o marca e que define sua origem e destino no mundo baniwa, em que a aparente sedução da modernidade do mundo global é necessária para garantir essa alteridade. Essa contingencialidade da identidade ajuda a compreender a necessidade que os povos indígenas têm de apreender e dominar os regulamentos dos brancos (cidadania), para que suas demandas como autonomia econômica, territorial e direitos humanos sejam garantidas nos marcos do Estado brasileiro, mas também os limites dessa apropriação. Aqui residem, a meu ver, os limites intencionais dos projetos e programas que, consciente ou inconscientemente e muitas vezes inutilmente, tentam ultrapassar essas fronteiras. É com essa perspectiva que os projetos de desenvolvimento, nas suas variações terminativas - desenvolvimento alternativo, etnodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável, ou simplesmente alternativas econômicas -, ganham relevância prática para os povos indígenas do alto rio Negro e relevância teórica para a análise científica.

Neste sentido, as lideranças indígenas políticas da minha geração ainda continuarão a ter muito trabalho para administrar esse meio de campo ainda nebuloso, mas certamente esperançoso, depois da passagem do período trágico da história colonial, na perspectiva de que um dia o Estado e seus instrumentos ideológicos e práticos de intervenção não triturem mais essas lideranças indígenas, que não apenas intermediários ou *brokers*, mas sujeitos indutores dos processos políticos de ação e reação em favor dos direitos coletivos de seus

povos, pelo qual pagam preços altos, inclusive de ameaças ou de mortes praticadas pelas suas próprias comunidades indígenas, por conta da intolerância de muitos projetos.

Por fim, relato mais uma momento marcante da minha passagem pelo PDPI. Quando aceitei, por indicação do movimento indígena amazônico, por meio da COIAB, coordenar o processo de implantação do projeto, cujo desafio principal era divulgar o projeto e convencer os índios da importância inovadora do PDPI, utilizei o sedutor discurso de que o projeto tinha, ou deveria ter, “a cara e o coração” indígena. O discurso era um artifício para forçar o convencimento dos financiadores externos e do governo brasileiro para flexibilizar ao máximo as regras burocráticas e técnicas do projeto em favor da diversidade cultural dos povos indígenas beneficiários. Mas não era só isso; acreditava de fato que o projeto poderia não ser muito complicado para os índios. Mesmo com todos os investimentos dialógicos e contratuais realizados, foi ledó engano. Anos mais tarde, ainda gerente do projeto, soube que os índios da região de Humaitá haviam queimado o formulário do PDPI revoltados porque todos os projetos que haviam enviado tinham sido reprovados pelo PDPI. Eu me perguntei: como podem queimar suas próprias “caras e corações”?

Consciente das limitações deste trabalho, coloco-o à disposição de todos os interessados, principalmente os povos indígenas do rio Negro e os estudiosos de um modo geral, como um instrumento de diálogo aberto e plural. Diálogo intercultural que não tenha como fim buscar sínteses de conhecimentos, de valores e experiências de vida, mas de multiplicação e diversificação dos conhecimentos humanos. Mais do que um trabalho acadêmico *strictu sensu*, é um testemunho de vida e um olhar sobre o mundo e sobre a própria Antropologia.

BIBLIOGRÁFICA

- ALBERT, Bruce. 1996. "Territorialité, ethnopolitique et development: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne" *Cahiers des Amériques Latines*, 23: 177-210.
- ALBERT, Bruce. 2000. "Associações Indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira". *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. Em: RICARDO, Carlos Alberto. (org.). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), p. 197-207.
- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unifesp.
- ALMEIDA, F. V. 2003. "Um balanço dos projetos indígenas enviados ao PDPI". Em: *Revistas Antropológicas*, Ano 2003, Vol 14 (1 e 2).
- ALVAREZ, Gabriel O. – 2004. "Sateré-Mawé: do movimento social à política social".
Em: *Série Antropológica* n. 366. Universidade de Brasília: Departamento de Antropologia.
- APPADURAI, arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". In Mike Featherstone (org.), *Global Culture*, Londres, Sage Publications.
- ARNDT, H. W. 1978. *The Rise and Fall of Economic Growth*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ARNDT, H. W. 1981. "Economic Development: A Semantic History". In: *Economic Development and Culture Change* 29 (3), 457-466.
- ATHIAS, Renato. "Temas, problemas e perspectivas em desenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992). Em: A. C. de Souza Lima e M. Barroso-Hoffman (orgs.), *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- AZANHA, Gilberto. 2002. "Etnodesenvolvimento, Mercado e Mecanismos de Fomento: Possibilidades de Desenvolvimento Sustentado para as Sociedades Indígenas no Brasil". Em A. C. de Souza Lima e M. Barroso-Hoffman (orgs.),

Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.

- BAINES, Stephen G, 1991. *E a FUNAI que sabe: A Frente de Atração Waimiri-Atroari*, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT/PA.
- BALANDIER, Georges. 1951. "The Colonial Situation". In: Immanuel Wallerstein (ed.) Jhon Wiley e Sons. *Social Change*, Inc. New York.
- BALANDIER, Georges. 1993. *A Noção de Situação Colonial*. Em: Caderno de Campo 3.
- BALANDIER, Georges. 1971[1976]. *As dinâmicas sociais: sentido e poder*. Difel: São Paulo.
- BARABAS, Alícia. 1996. "La Rebellion Zapatista y el Movimiento índio en México". Em: *Série Antropológica*, 208. Universidade de Brasília: Departamento de Antropologia.
- BARRETO FILHO, Henyo T. 1996a. "Antropologia do Desenvolvimento ou Etnografia Didática?" A 'descoberta' do processo político e suas antinomias". Ms.
- _____. 1996b. "Os predicados do desenvolvimento e a dimensão geométrica variável de autoctonia". Ms.
- _____. 2004. "Meio ambiente, 'realpolitik' reforma do Estado e ajuste fiscal". Em: *A era do FHC e o governo Lula: transição?*, Inesc.
- BARTH, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. London, G. Hallen & UM WIN.
- BARTH, Fredrik. 2000 "O guru, o iniciador e outras variações antropológicas" In: Lask Tomke (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BARTOLOME, Miguel. 1998 "Procesos civilizatórios, pluralismo cultural y autonomias Étnicas em América Latina". Em: *Autonomia étnicas y Estados Nacionales*, M. Bartolomé, A. Barabas (coord), Mexico: Conaculta – INAH.
- BARTOLOME, Miguel. 1996 "Movimientos etnopolíticos y autonomias indígenas em México". Em: *Série Antropológica*, 209. Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.
- BARTOLOME, Miguel. 2002. "Movimientos índios en América Latina: Los Nuevos Procesos de Construcción nacionalitária". *Série Antropológica*, 321. Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.
- BENEDICT, Ruth. 2000. *Padrões de Cultura*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.

- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1982. *América Latina: etnodesarrollo, etnocidio*. Costa Rica: FLASCO.
- BORGES DA SILVA, Carlos. 1996. “Contextos Sócio-Econômicos dos Povos Indígenas do Norte e Nordeste de Roraima”. Acompanha dossiê enviado pelo governo de Roraima contestando a demarcação da T.I. Raposa Serra do Sol (56 pags.).
- BOURDIEU, P. – 1974. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- BOURDIEU, PIERRE E LOÏC WACQUANT. 2002. “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. *Estudos Afro-Asiáticos* 24 (1).
- BOTTOMORE, T. B. 1978. *Introducción a la sociología*. Barcelona: Edições Península.
- BUCHILLET, Dominique. 1993. *Os índios tucano e o Projeto Calha Norte*. Brasília, mimeo.
- BURKE, Peter. 2005. *O que é História Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- CALIL, L. Peixoto. 2002. *Desenvolvimento Socioeconômico Local: Relações Solidárias na Pequena Produção*. Recife, mimeo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976a. *Do Índio ao Bugre*. Rio de Janeiro: F. Alves.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1962. “Estudo das Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”. Em: *América Latina*, Rio de Janeiro, Ano V.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976b. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978 “Índio na consciência nacional” “a noção de Colonialismo Interno na etnologia”. Em: *A sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. [1964] 1981. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. “Introdução: a noção de fricção interétnica” “A Empresa e o índio”. Em: *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2003. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *Urbanización y tribalismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

- CASTRO, Edna & PINTON, Florence. 1997. "Introdução". Em: CASTRO, Edna & PINTON, Florence (orgs), *Faces do Trópico Úmido: Conceitos e Questões Sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Belém: Cejup: UFPA-NAEA.
- CERNEA, Michel M. 1983. *A Social Methodology for Community Participation in Local Investments: The Experience of Mexico's Pider Program*. Washington, DC., Working Paper n. 598, The World Bank.
- CONNERTON, P. 1999. *Como as Sociedades Recordam*. Celta Editora, Oeiras.
Introdução e Memória Social.
- CONSTANZA, R. 1989. *What is Ecological Economics, Ecological Economics, 1 (1)*, Februari, 1-7.
- CONWAY, M. – 1998. El Inventario de La Experiência: memória e identidade. In:
PAEZ, D. et alli – *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos*. Univ. del País Vasco, Bilbao.
- DAL POZ, João. 2003. "A etnia como sistema: contato, fricção e identidade na Brasil Indígena". In: *Sociedade Cultura, Revista de pesquisas e Debates em Ciências Sociais*. UFG, v.6, n.2 jul/dez 2003.
- DIEGUES, Antônio Carlos. 1996. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec.
- DURKHEIM, E. e M. Mauss. 1988. "Algumas Formas Primitivas de Classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas". Em M. Mauss, *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- ELIAS, Norbert. 1994. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ESCOBAR, Arturo. 1998. *La invencion del tercer mundo: construccion y desconstruccion del desarrollo*. Bogotá: Editora Norma.
- ESCOBAR, Arturo. 2000. *El final del salvaje*. Bogotá: CEREC, ICAN.
- ERIC, Hobsbawn e RANGER, Terence. – 1997. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FARAGE, Nádia – *As Muralhas do Sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. RJ.: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

- FARIA, Ivani Ferreira. 2003. *Território e Territorialidades Indígenas do Alto Rio Negro*. Manaus: EDUA.
- FIRTH, Raymond, 1963. *Elements of Social Organization*. Boston: Beacon Press.
- FIRTH, Raymond, 1972. "The Sceptical anthropologist: Social anthropology and Marxist views on society". In: *Proceedings of the British Academy*, 18, p. 3-39.
- GALVÃO, Eduardo. 1959. "Aculturação Indígena no rio Negro". Em: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N. S. Antropologia, 7, pp. 1-60.
- GALVÃO, Eduardo. 1979. *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GALVÃO, Eduardo. 1976. "Encontro de Sociedades tribal e nacional Rio Negro Amazonas". Em: Schadem, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. 1990. "Culturas Híbridas, Poderes Oblíquos". In *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo.
- GARNELO, Luiza. 2003. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz.
- GARNELO, Luiza & SAMPAIO, Suly. 2000. *Bases Sócio Culturais do controle social indígena. Problemas e questões na região norte do Brasil*. Manaus, mimeo.
- GOFFMAN, Erving. 1974. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.
- GODAR, Olivier. 1997. "O Desenvolvimento Sustentável: Paisagem Intelectual". Em: *Faces do Trópico Úmido: Conceitos e Questões Sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Belém: Cejup: UFPA-NAEA.
- GLUCKMANN, Max. 1963. "Malinowsk's Functional Analysis of Social Change" in: *Order and rebellion in tribal Africa*. London: Cohen & West.
- GRUNEWALD, R. 2004. "Etnodesenvolvimento indígena no Nordeste (e Leste): aspectos gerais e específicos". Em: *Revista Antropológicas*, Ano 7, V. 14 (1 e2).
- HALBWACHS, M. – 1990. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice Editora.
- HATEM, F. 1990. "Lê concept de développement soutenable". In: *Économie Prospective Internationale* (44), 101-125.
- HILL, Jonathan. 1996. "Introduction, in Jonathan D. HILL (org.). *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1592-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, pp. 1-19.

- HOWARD, Catherine V. 2002. “A Domesticação das Mercadorias: Estratégias Waiwai”. Em: Albert, B., & Ramos, A.R. (orgs.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- HUGH-JONES, Stephen. 1981. “História del Vaupés”. In: *Maguari*, I, Bogotá, pp. 29-51.
- KOCH-GRUNBERG, Theodor. 2005. *Dois anos entre os indígenas. Viagens no Noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB.
- KYMLICKA, Will. 1996. “Las Políticas del Multiculturalismo”. In *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona, Paidós.
- LANNA, Marcos. 2001. “Sobre Marshall Sahlins e as ‘cosmologias do capitalismo’”. Em: *Mana*, vol 7, no. 1. Rio de Janeiro.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De Volta ao Lago do Leite: Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTTI, 2005.il.
- LEFF, Enrique. 2003. “La Ecologia Política en América Latina: um campo en construcción”. Em *Meio Ambiente, Desenvolvimento e Sociedade*. Sociedade e Estado, Volume 18/Numero 1/2 - Universidade de Brasília/Departamento de Sociologia. Brasília.
- LEFF, Enrique. 2001 “Interdisciplinaridade, Ambiente e Desenvolvimento Sustentável”. Em *Epistemologia Ambiental*. São Paulo: Cortez, .
- LEFF, Enrique. 1998. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad*. México: Siglo XXI, UNAM, PNUMA.
- LEFF, Enrique. 2004. *Aventuras da Epistemologia Ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.
- MAIR, Lucy. 1984. *Anthropology and Development*. London: McMillan Press.
- MATOS, M. H. O. 1997. *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília.
- MATURANA, Humberto. 2001. “Biologia do Conhecer e Epistemologia”. Em *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- MELATTI, Julio Cezar. 1996. *Índios da América do Sul: Áreas Etnográficas*. Disponível no site: <http://www.geocities.com/juliomelatti/>

- MOREIRA NETO, C. de Araújo. 2005. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/FUNAI.
- MULLER, Sofia. 1952. *Beyond Civilization*. Woodworth: Brown Gold Publication.
- NASH, Denison. 1996. *Anthropology of Tourism*. Kidlington: Pergamon Press.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1982. *Textos Indigenistas*. São Paulo: Editora Loyola.
- NISBET, Robert A. 1985. *História da Idéia de Progresso*. Brasília: Editora UNB.
- OLIVEIRA, Ana Gita. 1992. *O mundo transformado: Um estado da 'Cultura da Fronteira' no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 2002. "Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais". Em A. C. de Souza Lima e M. Barroso-Hoffman (orgs.), *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria / LACED.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1999. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1988. "O nosso governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero.
- PASSET, R. 1979. *L'économique et l'ê vivant*. Paris: Payot (Coll "Traces").
- PERES, S. Clemente. 2003. *Cultura, Política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas: IFCH/UNICAMP.
- PIGG, Stacy Leigh. 1992. "Inventing Social Categories Through Place: Social Representations and Development in Nepal". In: *Comparative Study in Society and History* 34 (3).
- POLLAK, M. – 1992. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos*, vol. 10, Rio de Janeiro.
- PRINS, Gwin – 1992. "História Oral". In: PETER, BURKE, *A escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp.
- RAMOS, Alcida Rita. 1990. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: UnB (343p.).
- RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism, Ethnic Politics in Brazil*. Visconsin: The University of Visconsin Press.

- RAMOS, Alcida Rita. 2000. "The commodification of the Indian", *Série Antropológica* 281: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.
- RAMOS, Alcida Rita, SILVERWOOD-COPE, Peter & OLIVEIRA, Ana Gita. 1980. "Patrões e Clientes: Relações Intertribais no Alto Rio Negro". Em: RAMOS, Alcida Rita, *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- REDCLIFT, M. 2001 *Environmental security and the recombinant human: sustainability in the twenty-first century*. Inaugural Lecture at King's College.
- REDCLIFT, M. 1987. *Sustainable Development, Exploring The Contradictions*. Londres: Routledge.
- REDFIELD, Robert; LINTON, R. & HERSKOVITS, M.J. 1936. "Memorandum on the study of the acculturation". In: *AmericanAnthropologist*. VI. 38.
- REDFIELD, Robert. 1941. *The folk culture of Yucatan*. Ithaca Cornell University Press.
- REIS, A. C. Ferreira. 1942. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas.
- REPETTO, Maxim. 2002. *Roteiro de uma etnografia colaborativa: as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima. Brasil*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade de Brasília.
- RIBEIRO, Darcy. 1979. "Fronteiras da Civilização. A Amazônia extrativista". Em: *Os Índios e a civilização*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- RIBEIRO, Darcy. 1968. *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Darcy. 1996. *O índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2000. *Cultura e Política no Mundo Contemporâneo*. Brasília: Editora da UnB.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2003. "Cosmopolíticas". *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- RIBEIRO, R. Janine. 1968. "Apresentação a Norbert Elias". In: *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- RICOEUR, Paul. – 2003. *La Memória, La História y el Olvido*. Editoria Trotta,

Madrid.

- RIVIÈRE, Peter. 1984. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (C.U.P. 1984).
- SACHS, Ignacy. 1986. *Ecodesenvolvimento: crescer sem destruir*. São Paulo: Edições Vértice.
- SAHLINS, Marshall. 1998. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SAHLINS, Marshall. 1997. “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana* 3 (2): 1997.
- SALVIANI, Roberto. 2002. *As Propostas para Participação dos Povos Indígenas no Brasil em Projetos de Desenvolvimento Geridos pelo Banco Mundial: um ensaio de Análise Crítica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.
- SANTILLI, Paulo. 2001. *Pemongon Pata: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora da UNESP..
- SANTOS, Milton. 2002. “O retorno do território”. In: *Território: Globalização e Fragmentação*. São Paulo: 5ª edição. Editora Hucitec.
- SAPIR, Edward. 1870“Cultura ‘Autêntica’ e ‘Espúria’”. In Donald Pierson (org.), *Estudos de Organização Social*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- SCUDDER, Tayer. 1999. “The Emering Global Crisis and Development Anthropolgy: Can We Have na Impact?”. In: *Human Organization*, 58 (4).
- SÉVE, Lucien. 1994. *Pour une critique de la raison bioéthique*. Éditions Odile Jacob.
- SILVA, A. Bruzzi. 1977. *A civilização Indígena do Uaupés: observações atropológicas, etnográficas e sociológicas*. Roma: LAS.
- SOARES, D’Azevedo. 1933. *Pelo Rio Mar*. Rio de Janeiro: Estabelecimento de Artes Gráficas C. Mendes Júnior.
- SOUZA LIMA, A. C. 2002. “Tradição de conhecimento para gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir de administração indigenista no Brasil”. Em: FELDMAM-BIANCO, Bela; BASTOS, Cristiana & ALMEIDA, Miguel Vale de. (orgs), *Tensões coloniais, reconfigurações pós-coloniais*. Lisboa.
- SOUZA LIMA, A. C. 1995. *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1984/1985. *Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista*. Anuário Antropológico/1984/1985. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense.
- STERN, S. – 2000. “De la Memória Suelta a la Memória Emblemática: hacia el Recordar Y el Olvidar como Processo Histórico (Chile, 1973-1998)”. In OLGUÍN, M., *Memória para um Novo Siglo*. Editorial LOM, Santiago do Chile.
- TAYLOR, Charles. 1993. *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica.
- THOMPSON, Paul. – 1992. *A voz do passado*. Rio de Janeiro Paz e Terra.
- TODOROV, Tzvetan. 1991. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- TRUMAN, Harry. 1964. *Public Papers of the Presidents of the United States, Harry S. Truman*, Washington, U.S. Government Printing Office.
- UNITED NATIONS. 1951. Department of Social and Economics Affairs: *Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries*, Nueva York, United Nations.
- VAN NIEUWKOOP, Martin & UQUILLAS, Jorge e. 2000. *Defining Ethnodevelopment in Operational Terms: Lessons from the Ecuador Indigenous and Afro-Ecuadoran Peoples Project*. Washington, D.C., SMU/LATEN, The World Bank.
- VIEIRA, Pe. Antônio. 1951. *Obras escolhidas*. Lisboa: A. Sérgio/H. Cidade.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2).
- WIGEL, V. A. C. 2000. *Escolas de Branco em Malocas de Índio*. Manaus: EDUA.
- WEIGEL, V. A. C & RAMOS, José Ademir. 1993. “O processo educativo dos internatos para os índios do Alto Rio Negro – Amazonas”. Em: SEKY, Lucy (org), *Linguística Indígena e Educação na América Latina*. Campinas: Editora da UNICAMP.

- WENTZEL, Sondra. 2004. “Complementando perspectiva ‘de fora’ e ‘de dentro’: Observações antropológicas sobre os projetos voltados para povos indígenas do Programa Piloto (PPG7). Em: *Revista Antropológicas*, Ano 8, V. 15 (2).
- WOORTMANN, E. F. – 2001. “Identidade e Memória entre Teuto-Brasileiros”. In: *Horizontes Antropológicos*, UFRGS, no. 14, Porto Alegre.
- WOORTMANN, E. F. – 1998. “Homens de Hoje, Mulheres de Ontem: gênero e Memória no seringal”. In: FREITAS, C.: *Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG*. Ed. UCG, Goiânia.
- WOARLD COMIMISSION on Environment and Development. *Or Common Future*. Nueva York: Oxford University Press.
- WOLF, E. R. 2003. *Antropologia e Poder: Contribuições de E. R. Wolf*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- WRIGHT, Robin. – 2002. “Ialanawinai: O branco na história e mito baniwa”. Em: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida, *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. Pp.421-468.
- WRIGHT, Robin. 2004. “The Wicked and the Wise Men: Witches and Prophets in the History of the Baniwa”. In: Neil WHITEHEAD e Robin M. WRIGHT (orgs) *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia*. Duke University Press.
- WRIGHT, Robin. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA.
- WRIGHT, Robin. 1992. “Uma conspiração contra os civilizados: História, Política E Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tucano no Noroeste Amazônico”. Em: *Anuário Antropológico*, 89, pp. 191-234. Campinas, SP.
- REDCLIFT, M. 2001. *Environmental security and the recombinant human: sustainability in the twenty-first century*. Inaugural Lecture at King’s College.
- VERDUM, Ricardo. 2006. *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: CEPPAC/UNB.
- _____. 2002. “Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento dos povos indígenas: a contribuição do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA)”. Em:

SOUZA LIMA, A. C. e BARROSO-HOFFMAN, M.(orgs.), *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp.87-105.

_____ 2005. “O desafio da segurança alimentar e do desenvolvimento indígena sustentável”. Em: Ricardo Verdum (org.), *Assistência técnica e financeira para o desenvolvimento indígena: desafios e possibilidades para políticas públicas*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa Livraria/Núcleos de Estudos Agrários, Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2005.

VIEIRA, Liszt. 2001. “Os argonautas da cidadania”. *A sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, 2 (2).