



VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Organizadores

Stephen Grant Baines
Cristhian Teófilo da Silva
David Ivan Rezende Fleischer
Rodrigo Paranhos Faleiro

Brasília, 2012

EDIÇÃO

Universidade de Brasília – UnB
Instituto Internacional de Educação do Brasil – IEB
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas – CEPAC
Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos
Naturais Renováveis – Ibama

Produção Editorial

Centro Nacional de Informação Ambiental – Cnia

SCEN - Trecho 2 - Bloco C - Edifício-Sede do Ibama

CEP 70818-900, Brasília, DF - Brasil

Telefones: (61) 3316-1225/3316-1294

Fax: (61) 3307-1987

<http://www.ibama.gov.br>

e-mail: editora@ibama.gov.br

Equipe Técnica

Capa e diagramação

Paulo Luna

Normalização bibliográfica

Helionídia C. Oliveira

Revisão

Maria José Teixeira

Enrique Calaf

Vitória Adail Brito

Catálogo na Fonte

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

V299 Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações – Stephen Grant Baines...[et al.]. Organizadores. – Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012.

560 p. : il, color. ; 21 cm

ISBN 978-85-7300-362-8

1. Etnia. 2. Índio. 3. Recursos naturais. 4. Desenvolvimento sustentável. I. Baines, Stephen Grant. II. Silva, Cristhian Teófilo da. III. Fleischer, David Ivan. IV. Faleiro, Rodrigo Paranhos. V. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. VII. Cnia. VIII. IEB. IX. UnB. X. Título.

CDU(2.ed.)502.175(047)



Atribuição-Uso não-comercial-Compartilhamento pela mesma licença
CC BY-NC-SA

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Sumário

Apresentação 11

Introdução 13

Primeira variação: identidade, movimento e territorialização

Capítulo 1 Contatos interétnicos em regiões de fronteiras:
a visão dos Ticuna e dos Galibi do Oiapoque. 19
Claudia López Garcés

Capítulo 2 Memória, identidade e território dos Arara:
uma análise a partir do contexto de identificação da Terra
Indígena Arara do Igarapé Humaitá/AC, Brasil. 43
Cloude de Souza Correia

Capítulo 3 Os Laklãñõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa
Catarina, Brasil. 59
Alexandro Machado Namem

Capítulo 4 Wyty-Catê: cultura e política de um movimento
Pan-Timbira. 97
Jaime Garcia Siqueira

Capítulo 5 Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história:
20 anos de luta indígena no Rio Negro. 129
Gersem José Santos Luciano

Segunda variação: desenvolvimento e meio ambiente

Capítulo 6 A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a
natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a
política do bom selvagem. 165
Thiago Ávila (in memoriam)

Capítulo 7	Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste amazônico. 177 <i>Luis Cayón</i>
Capítulo 8	Ecoturismo e conservação no litoral norte da Bahia: um olhar sobre a interação entre cientistas conservacionistas e a comunidade costeira. 205 <i>David Ivan Fleischer</i>
Capítulo 9	Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional. 229 <i>Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen G. Baines</i>
Capítulo 10	São Thomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico. 247 <i>David Ivan Fleischer e Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 11	Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento.283 <i>Maxim Repetto</i>
Terceira variação: conflitos, direitos e Estado	
Capítulo 12	Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito. 321 <i>Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 13	Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno. 339 <i>Luis Guilherme Resende de Assis</i>
Capítulo 14	Projeto de mineração do São Francisco e da Terra Indígena Araré/MT: um caso de negação ao exercício da governança local 351 <i>Cláudia Tereza Signori Franco</i>
Capítulo 15	A identificação de terras indígenas como objeto de investigação antropológica. 367 <i>Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves</i>

Quarta variação: etnicidade, midiaticização e outras metamorfoses

- Capítulo 16 Por uma Antropologia visual das relações interétnicas: impressões sobre a exclusão social e a inclusão da arte indígena em Vancouver, Canadá. 399
Cristhian Teófilo da Silva
- Capítulo 17 Além da técnica: o simbólico nas artes indígenas. 419
Katianne de Sousa Almeida
- Capítulo 18 Um estudo das transformações musicais e festivas entre os Kalunga de Teresina de Goiás, Brasil. 447
Thais Teixeira de Siqueira
- Capítulo 19 Los petroglifos de América del Sur. 467
Santiago Plata Rodríguez
- Capítulo 20 Comentários sobre Yanomamo Series. 479
Maria Inês Smiljanic
- Capítulo 21 Metamorfoses Sanumá e a subjetivação dos objetos. 497
Sílvia Guimarães

Quinta variação: perspectivas extracontinentais

- Capítulo 22 Identidades sociais no Líbano: sectarismo, etnicidade e outras variáveis. 511
Leonardo Schiocchet
- Capítulo 23 De anedotas antropológicas a perspectivas do contato em África: reflexões Herero. 539
Josué Tomasini Castro

Capítulo 5

Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história: 20 anos de luta indígena no Rio Negro

Gersem José Santos Luciano

Introdução

Para quem mora ou conhece o Alto Rio Negro pode imaginar uma região diferente do que é atualmente, com militares dando ordens e impondo regras sociais, políticas e econômicas, e empresas mineradoras executando políticas assistenciais para uma minoria indígena superada por migrantes de todo o Brasil. Pode-se imaginar todo o trecho do Rio Negro, entre a cidade de Santa Izabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, com enormes barrancos e o leito do rio assoreado, alterando ou impossibilitando a navegação. Mais do que isso, pode-se imaginar 20% a 50% de toda a região devastada e as terras indígenas totalizando menos de 10% dos mais de 10 milhões de hectares hoje demarcados, homologados e totalmente preservados. Poderia ser exatamente assim, conforme o projeto do Governo brasileiro no período da ditadura militar nos anos de 1970 e 1980, não fosse uma bem-sucedida aventura de lideranças indígenas da região e de alguns poucos aliados.

Ao contrário do cenário exposto, o que se vê hoje é uma região eminentemente indígena e efervescente de mobilização sociopolítica pela defesa territorial, ambiental e pelos direitos básicos dos cidadãos, tendo como protagonistas principais os 35.000 índios de 23 povos distintos que ali vivem e que representam mais de 90% da população, articulados por uma federação indígena, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), que congrega mais de 50 associações indígenas. Os mais de 110.000 quilômetros de terras indígenas demarcadas e homologadas estão totalmente preservados, com inúmeras experiências de projetos alternativos que visam à continuidade da preservação ambiental e cultural, aliados à busca da sustentabilidade econômica das comunidades, com projetos de manejo e de uso sustentável de recursos naturais. Além disso, há uma multiplicação de escolas indígenas autônomas do ponto de vista político-pedagógico, gestão e material didático,

cujos objetivos são capacitar as comunidades indígenas para a autogestão de seus territórios, recursos naturais e planos de vida.

Para entender um pouco dessa parte da história do Brasil vou começar possibilitando que o leitor conheça um pouco da minha vida para entender porque resolvi escrever este artigo. Por meio da minha trajetória de vida, tentarei abordar as principais questões que envolvem a região e as abordagens que considero relevantes para o debate atual acerca de temas importantes para a vida do País e dos povos indígenas. Faço isso com satisfação, do mesmo modo que faço da minha luta diária pelos direitos dos povos indígenas, pela sorte de ter acompanhado as grandes transformações socioculturais, políticas e econômicas que ocorreram nas últimas décadas na vida dos povos indígenas do Alto Rio Negro e, muito particularmente, do povo Baniwa. No meu caso, não apenas um acompanhamento solidário ou político, mas fazendo parte dessa história, dessa revolução que transformou os povos indígenas de alvos e objetos de história para sujeitos da própria história. Essa revolução histórica é a principal conquista da minha geração de jovens indígenas, aventureiros, teimosos, mas, sobretudo, determinados e conscientes de suas limitações e responsabilidades éticas e políticas na grande luta dos povos ameríndios. São duas décadas de intensa luta, de perdas e ganhos, mas com a certeza do dever cumprido e a esperança de que cada dia se torne mais próximo da grande vitória dos povos ameríndios das Américas e do Brasil.

História de vida

Em 1964, nasci no Yaquirana Rendá (Sítio Jaquirana), próximo ao Centro Católico Missionário Carará-Poço ou Bitiro Ponta, como era conhecido pelos índios da região, atualmente denominado Distrito de Assunção do Içana. O Rio Içana é conhecido como o rio dos baniwas, afluente da margem direita do Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas. Vivi minha infância como um autêntico Ciuci, com os meus pais, irmãos e tios. Foram os últimos anos das grandes tradições baniwas, uma vez que, a partir da segunda metade da década de 1970, muitas delas, como o cariamã, o ritual do adabi e a festa do dabucuri com yurupari, foram extintas por proibição expressa dos missionários e pela repressão cultural praticada pelas escolas missionárias. Na infância tive o privilégio de participar de algumas cerimônias e rituais dessa natureza nas aldeias Massarico e Tucunaré Lago, coisa que meus filhos, infelizmente, não poderão ter. A Aldeia Massarico, hoje abandonada, era muito grande e referência do grupo Ciuci do Médio Rio Içana, onde as principais festas e cerimônias eram realizadas.



Meu avô Leopoldino era uma grande liderança do Médio Rio Içana que morava na Aldeia Tucunaré Lago, local de nascimento do meu saudoso e querido pai Tanagildo. Os nomes Leopoldino e Tanagildo foram dados por missionários assim como o meu. A liderança regional do meu avô possibilitou-o, com o apoio de seus liderados e comunitários, a empreender nas décadas de 1940 e 1950 três viagens a remo para Manaus, a fim de contatar autoridades estaduais e adquirir mercadorias básicas. Cada viagem durava em média 3 meses. Foi durante uma dessas viagens de retorno de Manaus que meu pai conheceu minha mãe (Marcília), índia Baniwa criada por pais barés do Rio Negro, nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira. Naquela ocasião, meu avô pediu minha mãe em casamento ao meu pai. Essa é a principal razão por que eu sou falante de Nheegatu e não Baniwa. Meu pai, quando casou com minha mãe, falava Baniwa, mas a partir do casamento, falante de Língua Nheegatu, passou a falar só Nheegatu. Para a mentalidade da época era mais civilizado falar Nheegatu do que Baniwa, pois os falantes de Nheegatu (os bares que haviam deixado de falar sua língua própria) consideravam-se caboclos culturalmente superiores ou mais civilizados do que outros povos étnicos.

A vida na aldeia até os 12 anos foi inesquecível e marcou profundamente minha personalidade e identidade. Até os 8 anos vivi com meus pais no Sítio Yaquirana e depois fomos morar ao lado da missão, em Assunção do Içana, a convite do Padre Carlos Galli, onde permanecemos até 1990, quando mudamos para São Gabriel da Cachoeira forçados, principalmente, por problemas de subsistência e por causa dos estudos dos meus irmãos menores. Naquela época, Assunção do Içana chegou a ter 850 moradores, o que tornou a caça e a pesca, ao redor da missão, escassas, obrigando muitas famílias, principalmente os ciucis, a migrarem para a sede do município. No meu caso, os compromissos com a Foirn, então tesoureiro da organização, forçaram-me a aceitar a mudança para São Gabriel.

Aos 12 anos iniciei minha trajetória extra-aldeia, quando, por recomendação dos missionários, aceita por meus pais e por mim, fui estudar durante 9 anos no internato com os missionários salesianos (1975-1985), um dos diversos centros missionários da região onde havia escolas com séries de ensino mais elevadas, distantes do Rio Içana. Foram 2 anos na Missão de São Gabriel da Cachoeira, 3 anos na Missão de Taracuí, no Rio Uaupés, 2 anos em Manaus e 2 na Missão de Barcelos. Naquele período, passei a morar na aldeia apenas durante as férias – julho, dezembro, janeiro e fevereiro.

Os 21 anos na aldeia foram marcantes, pois acompanhava todas as atividades do meu pai, com quem aprendi todas as coisas para a vida de um

Baniwa – as lições morais, espirituais e as necessidades para a vida material e sociocultural, mesmo que depois, por pressão do mundo branco, deixasse de cumprir e seguir vários desses ensinamentos. Toda expedição de caça e pesca que meu pai empreendia eu obrigava-o a levar-me junto desde os 8 anos. Esses momentos foram fundamentais para a aprendizagem de uma infinidade de coisas, necessárias para a vida Baniwa, além de ter possibilitado a construção de sentimentos e valores nobres que ligam à família, principalmente pai e filho, que são muito fortes, e a essência ordenadora da vida tradicional Baniwa. Hoje, sei fazer quase tudo que um Baniwa faz, apesar de não entender muito o porquê de várias coisas, o que acontece com todos da minha geração do Baixo Rio Içana, por consequência, dos anos de repressão que obrigaram os nossos avôs a não ensinarem vários de seus conhecimentos ancestrais. Costumava frequentar todas as atividades comunitárias da aldeia, mas nada indicava que um dia pudesse assumir funções políticas importantes para os baniwas e para os povos indígenas do Rio Negro. Gostava de pescar, caçar, ajudar a fazer roça e produzir os materiais artesanais para minha mãe, utilizados para a produção de farinha e seus derivados.

Nunca passou pela minha cabeça que um dia pudesse conhecer boa parte do mundo branco, muito menos de assumir funções de grande responsabilidade, e meus sonhos limitavam-se a aprender coisas dos brancos na escola e um dia poder ter algumas coisas supérfluas dos brancos, como pão, biscoitos, roupas, relógios e ser professor na minha comunidade. Esses desejos foram estimulados pela prática egoísta dos missionários católicos que, ao contrário da prática social Baniwa, onde a comida é, essencialmente, objeto de partilha na família e na comunidade, na Missão ou na casa dos padres a comida e o pão eram proibidos, individualizados, comidos de portas fechadas, entre quatro paredes, para não ser partilhado. Tal comportamento despertava sensação de injustiça e de desigualdade, uma vez que o cheiro do pãozinho e da comida provocava uma sensação estranha. Por que era assim? Por que os índios não podiam partilhar quando o principal tema nos ritos religiosos era exatamente o dom da partilha, da fraternidade e do amor? A resposta interna era: vou estudar, ainda que com muito sacrifício (e foi muito sacrifício), para um dia poder ter acesso àquele pãozinho e àquela comida cheirosa. Num primeiro momento, induzido pelas pregações e promessas espirituais dos missionários, tive vontade de ser religioso, talvez tentado pela possibilidade de fazer parte do grupo seletivo da “boa comida” e da desnecessidade de trabalho pesado, mas logo descobri que entre as pregações e as práticas dos missionários havia algo errado, pois eles pregavam hospitalidade, caridade e fraternidade, mas não praticavam nada

disso. Ao contrário, eles não partilhavam suas casas, suas comidas (comiam de portas fechadas), exploravam, maltratavam e castigavam fisicamente os índios. Por fim, descobri, por meio de longa convivência, que a pureza e a castidade pregada não tinham sentido, uma vez que a prática de homossexualismo e bissexualismo era constante. Assim, caiu por terra minha crença nas promessas que me seduziam ao longo dos anos de internato.

Costumo denominar minha trajetória de vida 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 e ter me tornado uma pessoa reconhecida no mundo Baniwa e no mundo indígena do Alto Rio Negro. Essa 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. Para mim, 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 torno-me menos Baniwa, ou seja, mais distante do mundo e da vida Baniwa. Não me refiro à distância espacial, mas, sobretudo, social, cultural e espiritual. Não por desconhecimento ou prática do modo de vida de meu povo, mas pela ausência do convívio coletivo e permanente no mundo intrabaniwa. A angústia é explicada por muitos fatores. Por um lado, pelas ricas experiências vividas a partir das quais pude contribuir com a luta do meu povo e pelo que sou reconhecido; por outro, pelo custo do afastamento do convívio familiar e tribal, tido como tempo perdido, grande e impossível de ser recuperado. As escolas-internatos ficavam muito distantes de onde moravam meus pais e, por isso, durante todo o tempo letivo, eu ficava sem comunicação com eles. Foi a fase mais crítica da minha vida, que me marcou profundamente. A sensação de perda incomoda e, às vezes, constrange e é algo que está presente em muitas lideranças indígenas da minha geração, com as quais trabalhei por muitos anos. A mesma preocupação surgiu quando decidi ingressar na pós-graduação. Tornar-se um antropólogo seria tornar-me menos Baniwa?

Há ainda um sentimento comum muito forte entre as lideranças da minha geração, que é o do dever cumprido com a reconquista da esperança de um futuro melhor e garantido, cujas referências centrais estão na conquista da terra e na conquista da cidadania, expressas principalmente na possibilidade de participação política e de acesso à formação escolar, inclusive ao ensino superior. Quanto ao futuro desejado pelos povos indígenas, o desafio é imenso e complexo, mas possível de ser perseguido pelas atuais e futuras gerações.

Experiências de internato

Os anos de internato foram os mais difíceis, embora, com certeza, decisivos para a trajetória de vida militante, acadêmica e profissional. Foram muito difíceis porque o afastamento dos parentes foi uma experiência de muita dor e sofrimento. Os maus-tratos sofridos no internato, os castigos físicos, a repressão cultural e moral e as violências de todas as ordens nunca serão esquecidas. Relato como exemplo uma experiência nas décadas de 1970 e 1980, em que éramos, rigidamente, proibidos de falar nossas línguas maternas. Quem descumprisse era severamente punido e castigado. Os castigos iam desde ficar um dia sem comer, ficar em pé horas e horas no sol quente, trabalhar forçadamente ou ser castigado psicologicamente. Fomos obrigados a negar e a combater nossas tradições e conhecimentos tradicionais. Para mim, os maiores sofrimentos e dor foram gerados pelos castigos de efeitos morais e psicológicos dos quais fui várias vezes vítima. Tratava-se de um pedaço de madeira com uma corda que continha uma escrita em Português: eu não sei falar Português. Quando um aluno era flagrado pelo missionário ou seu assistente falando uma língua indígena era pendurado no seu peito ou nas costas a referida placa e ele ficava com ela até que descobrissem um novo violador da regra, para quem era passada a placa, que provocava pavor e constrangimento, uma vez que admitir não falar Português ou falar só a língua indígena era ser identificado como um animal sem alma, sem educação, pagão e antipatriótico.

Outro exemplo emblemático foi um castigo de trabalho forçado durante um dia inteiro, sem comer, por ter (eu e mais três colegas baniwas) dormido em um quarto ao lado do dormitório (com medo do enorme dormitório vazio), pois havíamos chegado 2 dias antes do início das aulas e da chegada dos alunos internos. À época, não conseguíamos entender tamanha violência na reação do padre, que resultou no duro castigo. Só muito tempo depois entendi que o padre estava temendo ou suspeitando prática de homossexualismo, que existia só na mente poluída dele, uma vez que para os baniwas isso é impensável. Vi muitos jovens e adultos indígenas apanhando fisicamente do padre em plena sala de aula, com o couro cabeludo todo ensanguentado. Certa vez houve uma cena chocante em que um aluno adulto, ao responder o padre, levou um golpe no rosto de um molho de chave jogado pelo padre, que espirrou sangue para todo lado. Naqueles momentos, o silêncio era total entre os alunos e todos ficavam numa atitude de completa imobilidade provocada pelo pavor e medo. Hoje, pergunto de onde originava tanto medo e passividade, uma vez que não se tratavam de crianças índias, mas de jovens e rapazes, com média de 17 anos. E não se tratava de índios recém-contatados, mas de jovens, rapazes e



moças concluintes de ensino fundamental e com uma história de mais de um século de contato, afinal, estávamos na década de 1980, um tempo recente. Os alunos indígenas da escola-internato eram jovens que vinham das comunidades próximas ou distantes, para dar continuidade aos seus estudos, após terem concluído as primeiras quatro séries do ensino fundamental oferecidas nas comunidades de origem.

A escola-internato era uma cópia fiel daquilo que Goffman (2003) chama de “instituição total” na medida que era um espaço institucional de absoluto controle sobre os alunos indígenas, 24 horas por dia e 180 dias ao ano. Em todo momento e em cada espaço havia sempre o olho do padre. Uma das estratégias mais inteligentes usadas pelos missionários para esse total controle era a utilização dos próprios índios como assistentes diretos e responsáveis, na maioria dos casos, pela aplicação dos castigos. Toda escola-internato dispunha, além de um padre-diretor para os homens e uma madre-diretora para as mulheres e suas equipes de religiosos, uma figura chamada de assistente, que era geralmente um indígena ou um caboclo da região educado e adestrado para ser integralmente obediente às ordens dos superiores. Na verdade, eram alunos ou ex-alunos das escolas-internato que se destacavam pela obediência aos padres e por terem seguido os ensinamentos religiosos, entre os quais, os de condenação e perseguição das culturas e tradições indígenas, consideradas demoníacas, ou de culturas atrasadas e selvagens que precisavam ser exorcizadas para dar lugar ao processo de civilização, cristianização e patriotização (civismo militar). Outra estratégia que facilitou o disciplinamento e o passivamento dos alunos foi a separação destes por sexo. Os alunos viviam permanentemente sem algum tipo de contato com as alunas e vice-versa, o que os deixava pouco criativos e profundamente reprimidos.

A seguir, registro a rotina pesada da escola-internato para entender por que a considero uma instituição total. A primeira etapa do processo é a fase de recrutamento, quando os padres selecionam e convidam os alunos a serem aceitos nos internatos. Uma vez selecionado, o pai espera o início das aulas letivas, que coincide com o calendário escolar oficial do Estado, para ir entregar o filho aos padres acompanhado de alguma contribuição material como farinha, peixe e frutas. Daí em diante, toda a responsabilidade fica restrita aos padres, durante todo o ano, até o início das férias, quando os pais vêm buscar seus filhos. As necessidades pessoais dos filhos na escola-internato são de responsabilidade dos pais como roupas, calçados, material escolar e objetos pessoais como sabão, pasta e escova de dente, além do envio aos padres, mensalmente, de certa quantidade de farinha, peixe e frutas ou de dinheiro nos

casos dos pais que moram distantes e que apresentem dificuldades de enviar os objetos pessoais. É bom destacar que as escolas-internato eram mantidas com recursos dos governos Federal e estadual, por meio de convênios com as missões, além de doações da cooperação e solidariedade internacional, que realizavam campanhas de recolhimento de roupas usadas na Europa e nos Estados Unidos, conhecidas à época na região como “roupas américas”, que, ao chegarem às escolas-internato, eram comercializadas em troca de produtos ou de mão de obra indígena oferecidos por meio de uma cantina mantida e administrada pelos padres, onde era encontrado de tudo como roupas, calçados, objetos de higiene pessoal, materiais de limpeza, gêneros alimentícios e materiais de caça e pesca. Com isso, o aluno interno tinha de ter dinheiro para comprar as necessidades diárias e isso resultava em pressão aos pais para conseguir dinheiro. Minhas duas irmãs mais velhas (Kunha e Tapa), por exemplo, tiveram de trabalhar anos e anos com as freiras para me ajudar na compra de alguns objetos básicos.

A rotina diária de internato era pesada para os alunos indígenas, principalmente os mais novos, que dormiam em dormitórios coletivos que cabiam de 100 a 200 alunos, todos em redes penduradas umas ao lado das outras e, por vezes, uma em cima da outra, dependendo da lotação. Todos acordavam às 5h da manhã com a batida forte de um sino. Cada um tinha 5 minutos para desarmar as redes, pegar as roupas e os materiais de banho, posicionar-se em fila e descer ao rio para o banho, que não podia demorar mais do que 10 minutos, rigorosamente cronometrados. Qualquer atraso era motivo para castigo. Após o banho, todos seguiam para a sala de estudo onde ficavam até a hora da missa que, geralmente, era por volta das 7 horas. Em seguida, seguiam para o mingau da manhã (mingau de farinha de mandioca com sal) servido em copo individual. Às 8h começavam as aulas que iam até o meio-dia, com rápido intervalo às 10h, quando era servido um copo de mingau de fubá. Das 12:15h às 13h era a hora do almoço, geralmente composto de uma farofa de qualquer coisa (enlatado) e um pouco de feijão. Às 13:30h todos já estavam com suas ferramentas prontos para ir ao trabalho. Uns iam roçar o campo ao redor da missão, outros cuidar dos bois, dos porcos e das aves dos padres, outros fazer roça (derrubar, limpar ou plantar), cortar e carregar lenha para a cozinha, e outros designados para limpar as dependências da escola (dormitórios, sanitários, salas de estudo etc.). Cada grupo possuía um líder ou um assistente de confiança do padre-diretor encarregado de vigiar. Os trabalhos de campo aconteciam independentemente de fazer sol ou chuva, das 13:30h às 17:30h, quando retornavam e seguiam para uma rápida partida de futebol, de 30 minutos, e, logo em seguida, para o banho da tarde no rio. Após o banho,

era servido o jantar que consistia de uma sopa de arroz ou mingau de fubá. Em seguida, subíamos para a sala de estudo onde ficávamos em absoluto silêncio e concentração até às 10h, quando aconteciam as últimas rezas noturnas antes de dormir. As manhãs de sábados eram dedicadas aos trabalhos de campo e às tardes aos estudos. Aos domingos, as manhãs eram destinadas à lavagem de roupas e aos eventos religiosos e as tardes aos eventos esportivos e aos estudos.

Os impactos do regime de internato na vida dos alunos indígenas e das comunidades indígenas são complexos, mas importantes para o quadro sociopolítico atual da região do Alto Rio Negro. Talvez o impacto mais importante e desestruturante tenha sido no campo dos valores norteadores da vida indígena, própria das culturas daqueles povos, como o espírito comunitário, a solidariedade, a hospitalidade, a reciprocidade e o censo de igualdade e de humanidade. Outro efeito desestruturante da vida tradicional, sem dúvida, foi na noção e na prática de autoridade, poder e hierarquia. O regime de internato educou jovens indígenas (hoje adultos e líderes das aldeias e das organizações indígenas) para o individualismo, o egoísmo, o materialismo e o capitalismo, e formou novas lideranças indígenas com ambição ao poder prepotente e hierarquizado. Um poder para dominar, mandar e, sobretudo, tornar os semelhantes clientes ou fregueses, como acontecia nas relações entre os missionários e os jovens indígenas na época do internato. Parece ironia, mas acho que isso é o que faz com que as experiências com organizações indígenas de modelo ocidental deem certo na mão dessa geração de lideranças indígenas forjadas na lógica do internato, como não se vê em nenhuma outra região do País.

Adolescentes indígenas preparados para uma vida comunitária entram no internato para desaprender e esquecer todos os valores subjacentes à vida tradicional e mergulhar numa profunda lavagem cerebral que os tornarão indivíduos incapazes de lutar por seus interesses, tendo como principal ensinamento o poder de serem superiores e hierarquicamente diferentes e poderosos do ponto de vista econômico e político, conquistado com a escolarização de autoridades religiosas. Grandes cuias ou panelas de *chibé* ou de *quinhapira*, socializadas por todos que participam da hora sagrada e ritualística das refeições comunitárias, em formas de rodízios que acontecem todo dia nas grandes casas comunitárias das aldeias, não importando que sejam 100, 200 ou 500 pessoas, dão lugar a corpos (individualizados e rigorosamente personalizados no regime de internato. Crianças e adolescentes que foram cuidados, preferencialmente, por famílias indígenas em aldeias, tendo suas refeições servidas antes dos adultos e, portanto, comendo a melhor parte da comida, agora são tratados como seres inferiores, indignos da boa comida,

mesmo que esta seja produto do seu trabalho e do seu esforço diário. Essa é a parte mais desumana na vida do internato: os jovens serem tratados como inferiores em relação aos professores (mesmo sendo índios), aos padres, aos visitantes militares e aos missionários.

Os alunos indígenas eram os responsáveis pela boa comida dos padres, cuidavam dos bois, dos porcos e das galinhas. Eles faziam o abate dos animais e tratavam-nos e as alunas cortavam lenha e cozinhavam na cozinha das freiras. O que era servido para os índios nas refeições era apenas uma farofa com algum cheiro dos miúdos do animal morto, que simplesmente desaparecia na enorme panela de farinha, enquanto para os padres e para as freiras era servida e guardada toda a carne, por semanas, até o próximo abate. A cena repetia-se quando os superiores religiosos ou militares dos padres chegavam para fazer visita. Um adolescente indígena que se educa nesse ambiente passa a dedicar-se aos estudos com obsessão para um dia chegar a ser padre, militar, professor, político ou comerciante, para ter privilégios como a discriminação, a dominação e a imposição de sua autoridade ou seu autoritarismo hierárquico. Sabemos que as autoridades tradicionais dos povos indígenas nunca tiveram poder autoritário, mas autoridade de servidor, de mediador, de equilíbrio e, na maioria das vezes, de sacrifício, razão pela qual Pierre Clastres denomina esse tipo de sociedade de sociedades sem Estado ou contra o Estado (CLASTRES, 2003).

Os padres ensinaram, com mau exemplo, a prática de egoísmo e da hipocrisia, pois quando comiam, fechavam as portas dos seus fartos refeitórios para não partilhar sua comida com as pessoas e com o povo, exatamente ao contrário do que pregavam durante a missa: o dom da partilha e da fraternidade. Para os povos indígenas do Rio Negro não há coisa pior em um ser humano do que não saber partilhar da produção alimentar, uma vez que nem os animais são assim. Partilhar comida com seus parentes, amigos e as pessoas em geral é a primeira lição que uma criança indígena aprende no convívio da família, testada no ritual de iniciação com absoluto jejum de 3 a 7 dias, para que o iniciante nunca esqueça que a fome dói, que a fome maltrata, que a fome desumaniza o homem, razão pela qual ele terá que procurar ser o melhor caçador ou pescador, e jamais negar comida às pessoas.

Com os exemplos citados, podemos dizer que o regime de internato desestruturou profundamente as bases ético-morais, socioculturais, religiosas, políticas e econômicas dos povos indígenas do Rio Negro, alterando os seus princípios e valores sociais. A condenação e a perseguição das grandes tradições cerimoniais e ritualísticas, como os rituais de iniciação em Nhhegatu Cariamã



e as festas do *dabucuri* que passaram a não ser mais praticadas desde o final da década de 1970, foram cedendo lugar aos novos princípios e valores da vida moderna ocidental, até hoje em curso naquela região, mesmo com os propósitos de (re)valorização e resgate das tradições culturais.

Se considerarmos o contexto do mundo moderno, podemos perceber que o internato não teve apenas consequências negativas na vida dos povos indígenas do Alto Rio Negro. O rigoroso processo de escolarização, sem dúvida, possibilitou a emergência do movimento indígena organizado, articulado por meio de uma federação constituída por mais de 60 associações indígenas, uma das mais bem estruturadas e influentes do Brasil. Minha hipótese é a de que o seguinte fator do regime de escola-internato contribuiu para isso: a formação escolar. Os missionários salesianos sempre foram exemplares no Brasil e no mundo, exceto na questão étnico-cultural, que possibilitou aos índios do Rio Negro um domínio razoável dos códigos da sociedade moderna ocidental. Até pouco tempo, o Alto Rio Negro era a região indígena mais escolarizada do País e os povos indígenas falantes da Língua Tucana (quase 10 povos e mais de 5.000 pessoas) apresentavam o mais baixo índice de analfabetismo entre os índios. O fato é que de posse dos conhecimentos elementares da escola, os indígenas, aos poucos, foram rompendo e rebelando-se contra as bases político-filosóficas da escola-internato e construindo suas próprias estratégias de luta e defesa de seus direitos e interesses, incluindo a formação escolar sobre novas bases político-pedagógicas. A perda desse controle político por parte dos missionários pôs fim ao regime de internato, que chegou a ser denunciado por lideranças indígenas da região, nos tribunais internacionais, e deu lugar a um longo processo de negociação das mudanças político-pedagógicas da nova escola indígena intercultural em franco processo de construção. Para mim, é um exemplo claro de que não importa qual seja o modelo de escola, ela sempre pode servir para libertar o ser humano da dominação dos outros e de suas próprias sombras. Obviamente, uma escola menos etnocêntrica e menos autoritária poderá facilitar e possibilitar maior velocidade nos processos de mudanças socioeducativas e políticas desejadas.

O modelo de regime da escola-internato, por mais perverso que tenha sido com as culturas e tradições indígenas, foi muito melhor do que o regime anterior de escravidão e violência físico-cultural imposta pelas frentes colonizadoras dos militares, agentes do governo e comerciantes sanguinários da borracha, período negro em que milhares de índios foram mortos ou levados à força para serem escravizados nos centros administrativos da Colônia ou da República. O regime de internato foi uma espécie de pacto político entre os

missionários e os índios contra a violência dos desbravadores da Colônia e, posteriormente, da República. Aliás, foi um pacto que funcionou, uma vez que protegeu os índios das investidas externas, mantendo o equilíbrio e a recuperação demográfica dos povos indígenas da região, resultando no fato de que é hoje a única de maioria indígena do Brasil. Isso explica a grande popularidade dos missionários, na região verificada, até os dias de hoje. Basta lembrar que, na década de 1970, quando algumas lideranças tucanas denunciaram os crimes humanitários das missões, os missionários reagiram jogando toda a população indígena da região contra os denunciantes, razão pela qual foram alijados de suas comunidades de origem e hoje perambulam pelo Brasil afora, atrelados às migalhas oferecidas pela Funai, e nunca puderam assumir alguma função de liderança no movimento indígena regional contemporâneo.

Experiência com o movimento indígena

Em 1983, concluí o segundo grau (atual ensino médio) no Colégio São Gabriel, na sede do município São Gabriel da Cachoeira e no ano seguinte, desiludido da vida religiosa católica, voltei para junto dos meus pais na Aldeia Carapoço, onde comecei a lecionar na escola local. Confesso que até então não tinha nenhuma noção da história, da luta e da situação indígena, nem mesmo tinha consciência de mim mesmo, que era índio Baniwa, sobrevivente de uma história trágica que vitimou milhões de índios no Brasil. Nesse período, começava a ser implantado na região do Alto Rio Negro, o Projeto Calha Norte associado à implantação de empresas mineradoras como Paranapanema e Goldmazon, destinadas para a pesquisa e a lavra de recursos minerais na região, entre as quais a dos baniwas. Para facilitar a implantação desses projetos estava em curso um processo de demarcação de terras indígenas na região, em forma de colônias indígenas, que eram pequenas ilhas de terras dos índios rodeadas por enormes florestas nacionais e colônias agrícolas que deveriam ser destinadas e abertas à ocupação militar e à exploração de recursos minerais por empresas mineradoras, e áreas de colonização humana com assentamentos de famílias vindas das regiões semiáridas do Nordeste brasileiro. Antes das empresas, os curipacos do Alto Rio Içana já trabalhavam o ouro e meu pai tinha ido uma vez ao garimpo e com o pouco ouro conseguido ele havia comprado um motorzinho de centro, 5 HP, que era absolutamente chique na época. Quando as empresas começaram a transitar pelo Rio Içana, eu transportava as mercadorias das empresas a troco de charque e de alguns litros de óleo diesel. Isso prova minha absoluta falta de noção do que aquela atividade mineral que eu estava ajudando podia significar para mim e para todos os povos indígenas daquela região.



Alguns missionários católicos, como o Pe. Afonso Casanovas, pároco de Assunção do Içana, começaram a falar que as empresas e suas atividades poderiam significar a tomada de nossas terras e riquezas, mas ninguém dava muita atenção. Mediante as críticas de alguns missionários, o Governo brasileiro, por meio da área militar – Conselho de Segurança Nacional (CSN) –, com o apoio do governo do estado do Amazonas e da Funai, convocou uma assembleia dos tuxauas de todo o Alto Rio Negro, com objetivo de obter das lideranças o apoio para a implantação dos megaprojetos em curso. A crença nessa possibilidade vinha do fato de as lideranças tucanas de Pari-Cachoeira estarem na gerência da administração regional da Funai em São Gabriel da Cachoeira e na Assessoria da Superintendência Regional dessa Fundação em Manaus. Casualmente, fui indicado para compor a delegação da minha comunidade, que participou da assembleia. Vale ressaltar que os convidados indígenas contaram com o apoio dos aviões da FAB para transportar mais de 300 lideranças. Na assembleia houve muitas discussões, debates e divergências entre as lideranças indígenas e os representantes do Governo e das empresas mineradoras. A primeira parte foi dedicada à apresentação dos projetos do Governo: demarcação de colônias indígenas, Projeto Calha Norte, exploração mineral e projetos de colonização.

Assim que as exposições foram concluídas, as lideranças indígenas começaram a discutir o que significavam aqueles projetos para a vida das pessoas e das comunidades indígenas. Discursos inflamados de várias lideranças contra os projetos de colônias indígenas e de exploração mineral por empresas mineradoras começaram a tumultuar o evento e a mudar totalmente o rumo da assembleia planejada, entre outras pessoas, pelas lideranças indígenas do Triângulo Tucano que estavam na administração da Funai, sob a coordenação do administrador, um índio tucano de Pari-Cachoeira. À noite, as articulações indígenas continuaram acontecendo por toda cidade. Na manhã seguinte, os discursos indígenas contra os projetos intensificaram-se sob fortes acusações de que o Governo não ouviu as comunidades indígenas antes de iniciá-los. Durante o intervalo do meio-dia, as lideranças indígenas decidiram dar o golpe final às pretensões do Governo e no retorno do almoço impediram a entrada de todos os não índios ao local. Essa decisão tinha por objetivo, para as lideranças indígenas pró-governo, evitar influências ou interferências de ONGs pró-indígenas de estarem manipulando as lideranças indígenas das comunidades. Já as lideranças que estavam insatisfeitas com os projetos do Governo (a grande maioria) consideraram a oportunidade para apropriar-se do comando do evento e emplacar uma agenda própria de discussões e de tomadas de decisões, o que acabou acontecendo. De posse da coordenação do

evento, as lideranças emergentes, com o apoio da maioria dos participantes da assembleia, definiram duas prioridades estratégicas imediatas: a) a elaboração de um documento contra os projetos e pretensões do Governo e das empresas mineradoras; b) a criação de uma organização indígena para, em nome dos povos e das comunidades da região, contrapor às pretensões e aos projetos do Governo, e defender os interesses e direitos dos povos indígenas. No último dia da assembleia foi criada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), abril de 1987, e eleita a primeira diretoria. Mesmo sem entender o que estava acontecendo, fui eleito vice-presidente da nova organização. Tinha início uma nova e longa etapa da minha vida – de militância rica, mas cheia de desafios, dificuldades e conquistas.

Esse acontecimento e a minha eleição para a primeira diretoria da Foirn foi um marco histórico na minha militância política. No mesmo ano, fundamos a primeira organização indígena Baniwa com sede em Assunção do Içana – a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (Aciri). Inicialmente, apenas os católicos aderiram, uma vez que os pastores evangélicos diziam que essas atividades eram do diabo. Eu também não conseguia entender muito por que as empresas mineradoras e os projetos militares poderiam ser tão nocivos para nós, já que prometiam progressos sociais, escolas, hospitais, transportes etc., até que dois fatos ocorridos no mesmo ano tiraram minhas dúvidas: o mais pavoroso foi quando helicópteros do Exército pousaram com soldados fortemente armados de metralhadora na nossa aldeia/missão e prenderam o Pe. Afonso. Eles queimaram todos os papéis da nossa associação, ameaçaram nossas lideranças locais e prenderam o capitão, sr. Augusto, no Alto Rio Içana, a mando dos dirigentes das empresas mineradoras. Além disso, deram uma surra e espancaram vários de nossos parentes em diferentes lugares do Rio Içana, incluindo o meu cunhado, na foz do Rio Cuiari. Foi aí que me dei conta do que poderia significar o domínio dos brancos em nossas terras e comunidades, tornando-me um ferrenho lutador contras as empresas e a prática militar na região. Enfim, havia entendido que tudo o que havia aprendido – de respeitar autoridade, que o Governo era o nosso protetor e provedor – tinha sido uma meia-verdade ou uma grande mentira.

Mas a luta não foi fácil. Na Missão de Assunção, enquanto o Pe. Afonso apoiava a nossa luta, as freiras salesianas, sob o comando da Irmã Elizabeth, na casa ao lado, apoiavam as empresas, dando comida, hospedagem aos seus dirigentes e servidores que passavam por lá. Uma minoria dos missionários apoiava nossa luta com a benção do Bispo Dom Walter, sempre muito simpático e realmente dando apoio político ao processo inicial da luta. Mesmo sendo minoria, alguns padres e irmãs, como o Pe. Afonso Casanovas (Salesiano), o



Pe. Miguelito (Salesiano), a Irmã Firmina (Salesiana) e o Pe. Nilton César de Paula (Diocesano), ligados ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi), foram fundamentais para as atividades iniciais da Foirn, emprestando gasolina, alguns alimentos e força moral para a equipe deslocar-se e percorrer as aldeias ao longo dos rios para articular, conscientizar e informar os índios. O apoio da diretoria do Cimi sediada em Manaus também foi essencial para esse início tão difícil e desafiador. Tivemos a sorte de termos na região naquela época os poucos missionários solidários e comprometidos com os índios. Mas não demorou muito para que a cúpula da Igreja Católica de Roma, preocupada com o envolvimento desses missionários, logo resolvesse afastá-los da região, inclusive o bispo. Mas a semente já estava plantada e germinada o suficiente para garantir a luta e apesar de a maioria dos missionários não apoiar, quando podia e era conveniente trabalhava contra. Lembro-me de uma passagem, em 1988, quando eu e um colega da diretoria da Foirn fomos falar com o pároco da Catedral de São Gabriel, Pe. Norberto, para ele emprestar uma canoa de alumínio para uma de nossas viagens. A resposta foi contundente e imediata: “para vocês não empresto, não alugo nem vendo”.

Assim iniciei minha jornada, ao que tudo indica, sem volta, no movimento indígena local, regional e nacional. Em termos cronológicos, fui dirigente da Foirn por 9 anos, entre 1987 e 1997, tendo assumido todas as funções existentes na diretoria, sempre por voto em assembleias. Fui vice-presidente da Foirn na primeira diretoria eleita, por apenas 1 ano, uma vez que antes de essa diretoria completar 1 ano de mandato foi convocada uma assembleia extraordinária que destituiu toda a diretoria e elegeu uma nova na qual fui eleito secretário-geral. A destituição da diretoria teve como objetivo afastar o presidente, acusado de traição política aos princípios e objetivos da Federação, conforme determinação da assembleia fundadora. O fato é que o presidente eleito em abril de 1987 e que não era servidor do Governo, no mês seguinte foi contratado pela Funai, passando a negociar com o Governo e com as empresas mineradoras a implantação dos projetos militares e de mineração, e a demarcação de terras em forma de colônias indígenas, contrariando as deliberações expressas da assembleia que tinha decidido criar a Foirn exatamente para lutar contra eles. Por ocasião da assembleia extraordinária, convocada por outros três diretores (vice-presidente, secretário e tesoureiro) e com o apoio das lideranças de base, o então presidente, com o apoio dos dirigentes índios da Funai local, tentou convencer as lideranças indígenas de que tudo o que havia acontecido fora por pura ingenuidade política e que, portanto, deveria ser perdoado e dada outra chance de completar seu mandato.

As lideranças, por unanimidade, não aceitaram e realizaram outra eleição para recompor a diretoria, até a realização da assembleia no ano seguinte.

Ao final de 1988, foi eleita uma nova diretoria para um mandato de 3 anos (1989-1991) e fui eleito vice-presidente. Seis meses depois, o presidente renunciou ao mandato e tive de assumir interinamente a presidência até a realização de uma assembleia extraordinária realizada no início de 1990, quando foi eleita nova diretoria para um mandato de 2 anos (1990-1991) e fui eleito para o cargo de tesoureiro. Ao final de 1991, foi eleita nova diretoria para um mandato de 4 anos (1992-1995), após alteração do Estatuto, da qual fui eleito para o cargo de secretário-geral. Renunciei a esse cargo em maio de 2005 (6 meses antes de encerrar o mandato) para assumir o cargo de coordenador-geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), para o qual tinha sido eleito em maio daquele ano. Foi o último cargo de um dirigente de organização indígena. Foram 10 anos de intensa luta, de dificuldades, de desafios, mas também de muita aprendizagem e conquistas.

Durante esse período, pude ingressar no curso de licenciatura em Filosofia (1992-1995), oferecido na sede do município pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam), no programa pioneiro de interiorização. Em seguida, por 2 anos, entre 1986 e 1997, fui dirigente da Coiab, sempre coerente com os novos princípios da luta indígena. Por fim, no final da década de 1980, além das funções de liderança local e microrregional do Rio Negro, participei de duas iniciativas relevantes do movimento indígena regional e nacional: o da criação, articulação e consolidação da Comissão de Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre (Copiar), que foi fundamental na luta pela política de educação escolar indígena no Brasil e que recentemente foi transformada em organização formal com a denominação de Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia (Copiam); e o da criação, em 1989, do Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, com sede em Brasília, da qual fui membro do conselho-coordenador.

O modelo de organização indígena formal, como modelo moderno apropriado ou copiado dos brancos, foi sendo incorporado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que foram apropriando-se de outros instrumentos e tecnologias dos brancos, para defender seus direitos, fortalecer seus modos de vida próprios e melhorar suas condições de vida, que é o desejo de toda sociedade humana. Isso não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. O grande desafio para o movimento indígena, portanto, é lidar com toda essa diversidade em que precisam ser articuladas as perspectivas tradicionais e modernas dos povos indígenas. Importa, ainda, saber como lidar



com a diversidade dos povos em diferentes níveis de contato, de histórias, de interesses e de projetos societários que orientam e dão sentido à própria luta e existência.

A ideia de movimento indígena nacional articulado é importante para superar a ideia antiga dos colonizadores portugueses de que a única coisa que os índios sabem fazer é brigar e guerrear entre si. Na verdade, foram usadas essas rivalidades intertribais para dominá-los, jogando um povo contra o outro. Ainda hoje, muitos brancos, principalmente do Governo, preferem dar mais importância à ideia de que não há e não pode haver movimento indígena articulado e representativo, por causa da diversidade de povos e de realidades, pois isso fortalece seus propósitos de dominação, manipulação e cooptação dos índios em favor de interesses políticos e econômicos. É em nome dessa visão propositadamente distorcida que a Funai, muitas vezes, não reconhece as organizações como interlocutoras ou agentes políticos das comunidades indígenas, argumentando que os povos indígenas, na sua totalidade, não aceitariam ser representados por organização indígena. Na verdade, essa representação pan-indígena não tem sido possível, porque não interessa à Funai, e acaba dividindo os povos e comunidades indígenas. Isso termina sendo, por um lado, empecilho para o avanço organizativo indígena e, por outro, o sustentáculo da Funai, atrasada e falida. Dessa forma, não se processa as mudanças necessárias para que esse órgão possa acompanhar as mudanças no cenário indígena brasileiro.

No início da década deste século, ocorre a consolidação de espaços de representação do movimento indígena por meio das suas organizações, na esfera pública, com a internalização e a gestão de recursos governamentais e de várias lideranças de organizações indígenas que passaram a ocupar funções públicas e políticas na Administração Pública, trazendo novas conquistas (ações) e novos desafios (conflitos, luta pelo poder, subserviência ideológica e identitária etc.).

Desse modo, foi sendo consolidada nova relação do Estado com as organizações indígenas, assumindo estas últimas o papel de executoras de ações do Estado, em que se destaca o convênio entre a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) com os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), para a execução das ações básicas de saúde. Ainda é cedo para afirmações precisas sobre as consequências dessa nova conjuntura interna e externa do movimento indígena, mas é possível testemunhar, a partir de experiências em curso, que essa nova relação com o Estado é baseada numa nova forma de subserviência legalizada por meio de convênios. É vergonhoso do ponto de vista político,

técnico, administrativo e, principalmente, ético, submeter a agenda do histórico movimento indígena à agenda discriminatória do Governo, em troca de alguns milhares de reais que servem para minimizar os próprios erros e incapacidades do Estado. É antieducativo, para não dizer imoral, ver nossas organizações indígenas perderem suas coerências políticas, quando passam ao mesmo tempo a exercer, ilusoriamente, as funções de executoras, controladoras e fiscalizadoras dos recursos e das políticas públicas.

Uma das principais dificuldades enfrentadas pelas comunidades e organizações indígenas é lidar com o modelo burocrático de organização social, política e econômica dos brancos, que são obrigados a adotar esses modelos nas comunidades para garantir seus direitos de cidadania como o acesso a recursos financeiros e tecnológicos. O modelo de organização social, no formato de associação institucionalizada, não respeita o jeito de ser e de fazer dos povos indígenas. Os processos administrativos, financeiros e burocráticos, além de serem ininteligíveis à racionalidade indígena, confrontam e ferem os valores culturais desses povos como solidariedade, generosidade e democracia. O modelo hierarquizado de uma diretoria de associação formal, por exemplo, além de promover conflitos de poder dentro da comunidade indígena, cria diferenciações sociais e econômicas e fragiliza o valor da democracia horizontal, em que o poder de decisão é um direito inalienável de todos os indivíduos e grupos que compõem a comunidade. O modelo associativo geralmente entra em conflito com os modos tradicionais de organização social, política e econômica da comunidade ou do povo indígena e são pouco compreensíveis às comunidades, impedindo qualquer apropriação consciente e qualificada desse instrumento. No entanto, é o único caminho para o acesso a recursos públicos ou de cooperação internacional. O desafio é como compatibilizar as diferentes lógicas, racionalidades e formas operacionais de tomadas de decisões, de distribuição de bens e produtos, de organização das diferentes tarefas e responsabilidades, da noção de autoridade, de poder, de serviço e de representação política. Lidar com o aparato jurídico-administrativo do Estado, que não reconhece os direitos dos povos indígenas, tem-se tornado o principal instrumento de negação desses direitos.

Outro grande desafio é como as comunidades indígenas podem resistir à histórica sedução do mundo branco, estigmatizado na figura do espelho de Cabral e de seus vários instrumentos de poder econômico, cultural e político. A ilusão de um ideal de vida acima do bem e do mal do mundo moderno, baseado no suposto poderio da tecnologia e da economia cumulativista e individualista, seduz os povos indígenas e deixa-os atônitos quanto aos seus horizontes socio-culturais próprios. A promessa de felicidade acessível por meio da competição,

da concorrência e da concentração individual de riqueza e de poder passa a concorrer com o ideal de vida baseada no bem-estar social coletivo, no qual a hospitalidade, a generosidade e a igualdade de oportunidades e de condições de vida são valores primordiais. O poder político e econômico individualizado e diferenciado não apenas seduz, mas também corrompe. Os povos indígenas não estão isentos dessa tragédia do mundo contemporâneo, no entanto, como administrar e equacionar a pressão e dominação ideológica e psicológica dos modelos de vida da sociedade branca capitalista, individualista e materialista que se contrapõem aos modelos de sociedades indígenas comunitárias e coletivas que privilegiam a vida baseada em bens materiais? É bom lembrar que o abandono dos modos de vida próprio dos povos indígenas, além de não permitir que sejam reconhecidos como povos indígenas, fazem com que percam os principais direitos como o da terra coletiva e o das políticas diferenciadas.

Um terceiro desafio é a dificuldade de articulação sociopolítica dos povos indígenas em nível nacional, requisito fundamental para a defesa de seus direitos. Como empreender um mínimo de articulação e mobilização dos povos, comunidades e organizações indígenas entre si e com outros aliados e parceiros, capaz de criar força mobilizadora permanente em defesa dos seus direitos, num país continental como o Brasil? A capacidade de pressão e de mobilização é essencial para assegurar os direitos indígenas, uma vez que não dispõem de força política própria nos diversos espaços de poder político e econômico do País. Diante dessas dificuldades, os povos indígenas têm-se apropriado cada vez mais dos meios de comunicação modernos como a internet, a radiofonia, o telefone e o transporte mecanizado, mas enfrentam dificuldades financeiras para a manutenção desses serviços. Como pensar em políticas públicas que venham atender essas demandas estruturantes da vida indígena na atualidade?

Outro desafio é o de reverter o processo de dependência dos povos indígenas do Governo ou dos brancos, para resolver seus problemas, mesmo aqueles mais simples, cuja solução poderia ser encontrada pela própria comunidade. Essa dependência é resultado de muito tempo de tutela e de paternalismo a que foram submetidos pelo órgão indigenista, acostumando-os a depender de iniciativas e de recursos externos para garantir sua manutenção. Se as comunidades indígenas encontram dificuldades para manter-se, como podem contribuir para a manutenção de suas organizações locais e regionais na luta por seus direitos? Se essas organizações são criadas pelas comunidades indígenas em benefício de seus direitos e interesses, seria justo que elas devessem manter e sustentar toda a agenda de trabalho das suas organizações. Mas como

fazer isso se as próprias comunidades sofrem sérias dificuldades de subsistência e de autossustentação? O desafio, portanto, é superar a velha concepção de tutela e de incapacidade para que os povos indígenas recuperem a autoestima e a capacidade de autossustentação, a partir de seus conhecimentos tradicionais, e de seus recursos naturais e humanos locais, eventualmente complementados pelos conhecimentos e pelas tecnologias do mundo moderno.

Na atualidade, a principal dificuldade dos povos indígenas é manter e garantir os direitos conquistados, além de lutar por outros direitos que ainda precisam ser conquistados para consolidar a perspectiva étnica de futuro, enterrando de vez a ameaça de extinção. No Brasil, os povos indígenas ainda são vistos como seres transitórios, que algum dia deixarão de existir seja por processos naturais seja induzidos pelas políticas de intervenção. Não é coincidência a existência de mais de uma centena de Propostas de Emendas Constitucionais (PECs) no Congresso Nacional que tentam negar ou reduzir os direitos indígenas conquistados à custa de vidas de centenas de lideranças indígenas ao longo dos últimos anos.

Mais um desafio é o de como garantir a capacitação dos membros do movimento, das organizações e das comunidades indígenas para superar as deficiências técnicas e políticas na condução das lutas em defesa dos direitos indígenas, diante de uma sociedade cada vez mais complexa, tecnocrática e cientificista? Como garantir aos índios uma educação ou formação política e técnica necessária para que eles ampliem sua capacidade de compreensão e interação com o complexo mundo branco? Uma das iniciativas propostas pelos povos indígenas é construir e implementar uma escola de formação política do movimento indígena vinculada às necessidades e demandas atuais e de seus históricos projetos sociais e étnicos. O sistema escolar em todos os níveis, presentes ou não nas comunidades indígenas, precisa ser apropriado e direcionado aos projetos coletivos de vida de cada um desses povos.

Por fim, o grande desafio é como garantir, definitivamente, e em que condições de cidadania, o espaço próprio na sociedade brasileira contemporânea, sem abrir mão de sua cultura, tradições, conhecimentos e valores?

Experiência acadêmica

Desde que assumi a função da vice-presidência da diretoria da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), em abril de 1987, dedico-me 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 que eu continuasse contribuindo para o fortalecimento dos modos de vida daqueles povos e apropriando-me de novos instrumentos para a melhoria das condições de vida pós-contato com sociedades não indígenas.

A filiação acadêmica foi uma maneira de apropriar-me de outros conhecimentos (científicos) que poderiam ajudar no processo de estabelecimento de diálogos interculturais social e sociologicamente mais consistentes e politicamente mais estratégicos entre os povos indígenas e a sociedade nacional. Esse fato levou-me ao mestrado em Antropologia Social na Universidade de Brasília entre os anos de 2004 e 2005 e a partir de 2007 no doutorado. O domínio dos instrumentos teóricos e metodológicos da Antropologia pode contribuir tanto para uma compreensão 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 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. Fica claro, portanto, que meu interesse pela Academia não é apenas pela titularidade formal nem pelo conhecimento em si, que julgo ser relevante, mas, principalmente, por considerá-la um instrumento empoderador na luta política pelos direitos indígenas, razão pela qual até hoje sempre busquei aliar a trajetória acadêmica à militância política da causa indígena.

A escolha da Antropologia origina-se de três elementos significativos: o primeiro refere-se aos horizontes de conhecimento que o curso de Filosofia abriu para novas descobertas sobre o mundo do branco com o qual me relacionava no dia a dia. Além disso, um acontecimento lamentável na minha turma de Filosofia marcou minha curiosidade sobre a Academia, pois minha turma era a primeira do projeto pioneiro de interiorização da Universidade Federal do Amazonas, 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 maioria indígena, furiosos e exigiram uma retratação da professora e da Universidade. Esse 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 e de muitos brancos. A curiosidade levou-me ao desafio de procurar alguma resposta. De fato, após contato com parte significativa da literatura antropológica e sociológica, finalmente encontrei parte da resposta procurada, quando descobri que importantes antropólogos abriram precedentes teóricos para tal modo de conceber os denominados povos nativos. Apenas a título de exemplo, cito uma passagem de Malinowski (1978), considerado um dos fundadores da Antropologia moderna:

Mas nem mesmo na mente ou na memória do nativo se podem encontrar essas leis definitivamente formuladas. Os nativos obedecem às ordens e à força do código tribal, mas não as entendem, do mesmo modo como obedecem a seus próprios instintos e impulsos, embora sejam incapazes de formular qualquer lei da Psicologia (MALINOWSKI, 1978, p. 24).

Outro elemento como referência foram as experiências vividas dentro do movimento indígena e nos espaços de políticas públicas, onde os antropólogos sempre ocuparam 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 por missionários e por antropólogos como potenciais aliados e defensores, mesmo que não soubessem o que é ser um antropólogo, diferentemente do missionário. Após algumas aulas de Antropologia, foi possível entender maior sensibilidade dos antropólogos pelas questões indígenas. A Antropologia é uma espécie de instituição dentro da Academia que acumulou quantidade enorme de conhecimentos sobre os povos indígenas no mundo. Infelizmente, esse conhecimento é produzido, reproduzido e difundido apenas na própria Antropologia, uma vez que nem a Academia domina esse patrimônio, muito menos os povos indígenas, que sequer têm ideia dessa riqueza de conhecimento e de poder. Talvez essa seja a razão principal da distância entre a Academia e o povo, pois a apropriação dos conhecimentos tão bem guardados e vigiados entre os muros e os processos seletivos pode significar uma ameaça à hegemonia de poder e de conhecimento. Em minhas palestras, tenho insistido que a Antropologia deveria buscar mecanismos de facilitar ou patrocinar o acesso dos povos indígenas ao patrimônio cultural de que dispõem, principalmente os conhecimentos produzidos na atualidade, úteis não apenas para subsidiar suas lutas, mas, também, para fortalecer suas identidades e projetos socioculturais do presente e do futuro, uma vez que, após mais de meio século de repressão e de dominação, os povos indígenas



pouco sabem do seu passado, de suas histórias e até do seu presente, por ser complexo no contexto do mundo moderno.

O terceiro elemento tem a ver com uma necessidade pessoal surgida 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, estimulando-me a procurar oportunidades para dar continuidade a mais uma etapa do empreendimento acadêmico. Imaginei que a Antropologia poderia proporcionar o que estava desejando – ampliar minha capacidade de análise e de compreensão sobre o contexto em que vivo, em relação direta com o contexto maior do mundo global, ou seja, o campo em que os projetos inevitavelmente gravitam. Foi assim que escolhi, no mestrado, aprofundar o campo empírico e analítico dos projetos de desenvolvimento por meio da Antropologia. A longa experiência de trabalho com 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, ou seja, as alternativas econômicas. Com o avanço significativo nos processos de regularização de terras, os povos indígenas elegeram como prioridade de suas lutas e ações a questão da sustentabilidade econômica de seus territórios e comunidades. A noção de sustentabilidade 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 ser formulado pelo Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável do Rio Negro (PRDIS-RN) que objetiva articular, coordenar, qualificar, diversificar e ampliar escalas de atuação e de resultados das inúmeras iniciativas econômicas, políticas e socioculturais em curso desde o final da década passada. Essas iniciativas estão sendo geridas pelas próprias comunidades com o apoio técnico de assessorias externas, predominantemente de organizações não governamentais como o Instituto Socioambiental (ISA) e diversas agências de desenvolvimento como o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) do Ministério do Meio Ambiente e da União Europeia.

Na atual etapa do doutoramento, estou interessado em entender um pouco mais a atual dinâmica de demandas dos povos indígenas pelo ensino

superior, por entender que é relevante no contexto atual da luta dos povos indígenas, pois há um aparente espaço e momento político favorável ao avanço de direitos e de cidadania, além da luta estrita pela sobrevivência física, pelo reconhecimento étnico, pelo cidadão e pela terra, que marcou as últimas décadas do século passado. Com o avanço das conquistas territoriais e da cidadania que recuperou o direito de fala e de participação nas tomadas de decisões em questões, que lhes dizem respeito, os povos indígenas ganham certo fôlego para pensar e investir em projetos no médio e longo prazos como os projetos de autonomia sociopolítica e de gestão territorial, que, necessariamente, passam pela formação escolar, principalmente a técnica, a profissional e a científica. Os discursos de lideranças indígenas dão conta de que a demanda pela formação escolar universitária atende a uma necessidade tanto política quanto técnica dos povos indígenas. A demanda política está relacionada com a necessidade de estabelecimento de novo patamar de relacionamento com o Estado e com a sociedade nacional e global e isso requer capacidade de diálogo, de participação política qualificada, de pressão e de formulação de políticas e de estratégias convincentes e consistentes, capazes de sensibilizar e convencer os tomadores de decisões nas esferas federal, estadual e municipal, uma vez que os povos indígenas não dispõem de seus direitos legítimos nas instâncias formais (Executivo, Legislativo e Judiciário). A demanda técnica está relacionada com a necessidade de os povos indígenas reconstruírem suas autonomias socioculturais, políticas, econômicas e territoriais, a partir de respostas às necessidades atuais de condições dignas de vida, que não significam apenas condições básicas ou mínimas de sobrevivência, mas de qualidade de vida que atenda às formas de vida desejadas, tradicionais ou não, com a incorporação, o domínio e a aplicação de tecnologias modernas no manejo de seus recursos naturais e na produção econômica sustentável, tendo como base os conhecimentos tradicionais, fortalecidos e enriquecidos tecnologicamente e cientificamente.

Se a Filosofia abriu possibilidades para aventuras epistemológicas para além do meu universo Baniwa, a Antropologia abriu novos horizontes analíticos e políticos na busca por respostas a perguntas ou dúvidas que eu carregava sobre meu próprio mundo Baniwa e o meu redor. Diferentemente da Filosofia, que havia sido o único curso disponível, a Antropologia foi resultado de livre escolha, uma vez que a bolsa de estudo permitia escolher qualquer curso de pós-graduação em qualquer instituição pública ou privada do mundo. O empreendimento de mestrado foi possível graças à conquista de uma bolsa da Fundação Ford, por meio do International Fellowship Program (IFP), em 2003, após longo e rigoroso processo de seleção. O IFP é um Programa

Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford que oferecia ao Brasil, de 2002 a 2008, 40 bolsas anuais de mestrado e doutorado, homens ou mulheres com potencial de liderança em seus campos de atuação, para que pudessem prosseguir em seus estudos superiores, capacitando-os para promover o desenvolvimento de seu país e maior justiça econômica e social. A única limitação do programa, que não reduz seu mérito ou importância, é o fato de ter sido criado para atender um tipo de estudante que tem dificuldade para ingressar e permanecer até o final em uma pós-graduação, pensado para jovens solteiros, com pouco envolvimento político ou social, uma vez que a dedicação exclusiva aos estudos é cobrada de forma radical, fato que, de algum modo, contradiz o perfil do programa que privilegia lideranças sociais. Não para pessoas como eu, com famílias, filhos, envolvimento político com as comunidades e movimentos sociais, que nos fazem transitar em ambientes nem sempre 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. Do mesmo modo que na graduação, optei fazer doutorado sem bolsa de estudos, ou seja, estudando e trabalhando ao mesmo tempo. Havia conseguido uma bolsa de estudos no CNPq, mas, por esta ser absolutamente insuficiente para garantir a minha sobrevivência e a de minha família, abduquei dela, para encarar o trabalho e o estudo ao mesmo tempo, mesmo que isso se tornasse um maior sacrifício.

Experiências em políticas públicas

No campo das políticas públicas, tive oportunidade de atuar durante 3 anos como Secretário Municipal de Educação, Cultura, Meio Ambiente e Esporte do município de São Gabriel da Cachoeira, entre 1997 e 1999, e 4 anos como coordenador e gerente técnico do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) entre 1999 e 2003. Além disso, fui assessor da Fundação Estadual de Política Indigenista do Estado do Amazonas (Fepi), consultor do Ministério do Meio Ambiente na elaboração e implantação da Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas, e consultor do Ministério da Educação para a avaliação das políticas de educação escolar indígena, desenvolvidas pelos três sistemas de ensino: União, estados e municípios. Essas distintas experiências permitiram que eu conhecesse parte das diversas faces do indigenismo operante na região do Alto Rio Negro e no Brasil, de maneira geral, impondo-me enormes desafios e responsabilidades com o meu povo e o movimento indígena regional e nacional, que marcam minha identidade pessoal, profissional e acadêmica.

No Brasil, a exemplo do que vem acontecendo em outros países latino-americanos, o avanço na conquista de direitos relativos aos povos indígenas é um fato histórico importante. Essas conquistas devem-se ao surgimento do chamado movimento pró-indígena, organizado em meados da década de 1970, que possibilitou uma reviravolta sem precedentes na história indígena e indigenista do País, marcada fundamentalmente por teorias e práticas políticas integracionistas e etnocidas. De transitórios e incapazes os índios transformaram-se em sujeitos de direitos, de cidadania e de seus projetos de futuro, em grande medida em função dos direitos conquistados na Constituição Federal de 1988.

A partir desse novo marco regulatório da relação Estado e povos indígenas, mesmo sem a devida regulamentação de um novo Estatuto dos Povos Indígenas, os governos que se sucederam buscaram timidamente formular e implementar políticas específicas para os povos indígenas baseadas em leis internacionais, principalmente a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) homologada pelo Brasil em 2003. No entanto, as experiências em políticas públicas voltadas para os povos indígenas revelam forte ambiguidade, na medida que carregam o componente de universalização em seus pressupostos que se conflitam, caso dos direitos dos povos indígenas, como o disposto no art. 231 da Constituição Federal, que determina observância e valorização da interculturalidade nas políticas e dos programas voltados aos povos indígenas.

A passagem pela Secretaria Municipal de Educação permitiu que eu experimentasse os limites de possibilidades de formulação e execução de políticas no campo da educação escolar indígena, por ocasião de uma situação particular em que havia boa assessoria, autonomia de gestão dos recursos orçamentários e razoável conhecimento da realidade indígena local, cuja população é majoritária. A base político-administrativa foi fundamental para as conquistas que foram poucas, mas históricas em termos de educação municipal. Algumas medidas foram decisivas como: a) mudança qualitativa de categoria de professor rural (como eram denominados os professores indígenas) para professor indígena, a partir da aprovação do Estatuto do Magistério Indígena e do Plano de Carreira do Magistério Indígena; b) Realização da I Conferência Municipal de Educação, que homologou o I Plano Municipal de Educação, dando destaque especial às escolas indígenas; c) Criação do Sistema Municipal de Educação e do Subsistema de Educação Escolar Indígena, que reconheceu os diversos sistemas educativos dos povos indígenas do município; d) Implantação do I Curso de Magistério Indígena para 200 professores indígenas do município;

e) Diretrizes para regimentos de escolas indígenas, garantindo autonomia das escolas indígenas. Essas mudanças político-institucionais possibilitaram a elaboração dos primeiros materiais didáticos bilíngues e multilíngues (como o livro *Terras das Línguas*, publicado em quatro línguas, elaborado pelos alunos do curso de magistério) e da reorganização dos projetos político-pedagógicos, dos regimentos, dos calendários, da merenda escolar e da relação das escolas com as comunidades indígenas.

Entre as dificuldades encontradas, três destacam-se por amplitude e complexidade. A primeira tem relação com recursos financeiros e técnicos escassos, que frustra o gestor na sua vontade de fazer e resolver problemas demandados pelas comunidades. A segunda diz respeito aos limites impostos pela burocracia da Administração Pública, que impõe lógica e ritmo impróprios para trabalhar com comunidades indígenas e outras. A terceira dificuldade foi com as lideranças indígenas, principalmente as de organizações consolidadas, que percebem o gestor indígena no espaço de Governo como um estranho, indigno de confiança e taxado de membro de um partido ou de um grupo político que ameaça a hegemonia da organização ou de suposto movimento indígena.

A experiência no PDPI foi extremamente rica, uma vez que minha missão foi concluir o processo de concepção do projeto, coordenar as negociações e os entendimentos entre as múltiplas instituições envolvidas (Governo brasileiro, cooperação internacional, povos indígenas), elaborar participativamente os instrumentos operacionais do projeto, da implantação física e administrativa em Manaus, e iniciar os processos de financiamento. Tudo isso foi cumprido em menos de 4 anos, o que é avaliado como muito ágil para o ritmo desse tipo de empreendimento intergovernamental. No tocante a lições aprendidas, destacam-se: a) a presença e a participação indígena em todas as fases do projeto; b) a vontade política das instâncias do Governo brasileiro e da cooperação internacional para o desenho inovador do projeto, no que diz respeito a garantir, por exemplo, que os recursos chegassem diretamente às comunidades indígenas sem intermediários. Entre as dificuldades, destacam-se: a) a lógica administrativa e burocrática do Estado é o principal problema para dar maior celeridade e capacidade técnica, gerencial, financeira e administrativa; b) atualmente, o projeto passa por uma crise sem precedentes – sem gerente, sem recursos do Governo brasileiro, sem equipe administrativa e técnica, mesmo 8 meses depois que o projeto foi transferido para Brasília, à revelia dos índios, sob o argumento de que todas essas dificuldades seriam resolvidas se o projeto estivesse sediado em Brasília. Isso implica concluir que um dos

problemas de política pública no Brasil é sua cor partidária. Quando muda o dirigente político tudo pode acontecer, mesmo quando há dinheiro ou projetos bem-sucedidos.

Pode-se concluir que na acepção do Estado, os direitos indígenas são concessões da sociedade majoritária por meio de pactos políticos entre os segmentos e as classes dominantes como direitos compensatórios, reparadores e tutelares (acomodar os índios), na lógica de políticas de tolerância e não de convivência intercultural ou pluriétnica. Desse modo, os direitos indígenas são garantidos e respeitados desde que não afetem os direitos das maiorias. Como consequência dessa ideologia, a dificuldade é assegurar os direitos específicos num contexto em que são os direitos universalizantes e os da maioria os que prevalecem. Em relação às políticas públicas, por exemplo, é difícil organizar ações e programas específicos segundo a lógica de gestão, territorialidade, tempo e valores indígenas, quando é a lógica da Administração Pública que prevalece.

É importante destacar que a Constituição Federal, homologada em 1988, mudou o rumo da história, estabelecendo alguns direitos fundamentais dos povos indígenas como: a) a superação da tutela, reconhecendo a capacidade civil dos índios; b) o abandono do pressuposto integracionista em favor do reconhecimento do direito à diferença sociocultural dos povos indígenas, na linha do multiculturalismo contemporâneo; c) o reconhecimento da autonomia societária dos povos indígenas, garantindo o direito ao território, à cultura, à educação, à saúde e ao desenvolvimento econômico, de acordo com seus projetos coletivos presentes e futuros; d) o reconhecimento do direito à cidadania étnica, nacional e global.

Essas mudanças normativas do Estado brasileiro produziram resultados parciais significativos na história dos povos indígenas seja no campo do direito e das políticas governamentais, seja na esfera da vida cotidiana das aldeias. No campo das políticas públicas, por exemplo, os avanços são visíveis, embora ainda insuficientes para garantir uma vida digna aos povos indígenas, como as (re)conquistas territoriais e as políticas de educação escolar e saúde indígena. Na vida cotidiana a recuperação da autoestima em função das possibilidades de continuidade étnica e de acesso às coisas boas do mundo moderno possibilita reafirmar identidades reprimidas e (re)elaborar/(re)construir novos projetos societários.

Entre as determinações das leis (possibilidades de direitos) e a prática há enorme lacuna institucional que dificulta ou anula qualquer possibilidade de efetivar esses direitos conquistados com muita luta, sofrimento, dor, sangue e morte de lideranças e povos indígenas. Não se discute a natureza do Estado,

tão diferente do mundo indígena, mas a razão ou razões que os levam ao não cumprimento de suas obrigações, determinadas por ele mesmo, afinal, estamos falando de direitos escritos e aprovados pelo Estado.

Responder a essas perguntas não é tarefa fácil, mas, uma vez assinaladas, sinto-me na obrigação de tecer algumas considerações a respeito, na tentativa de apontar alguns aspectos dessa complexa relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, a partir de dois campos: em relação ao Estado, a racionalidade conflita com as especificidades socioculturais dos povos indígenas. Seria necessário repensar as bases (ir)racionalis do Estado moderno para garantir espaço institucional (e não apenas político ou ideológico) à diversidade sociocultural. Atualmente, fala-se de uma institucionalidade para dar conta dessas especificidades, ou seja, de um novo Estatuto dos Povos Indígenas, com força institucional e jurídica, para garantir o cumprimento dos direitos indígenas por parte do Estado e da sociedade brasileira.

O segundo aspecto diz respeito ao Estado pertencer às majorias ou minorias dominantes. A constituição e a manutenção do Estado brasileiro baseiam-se ora em minorias dominantes em termos de poder político/econômico/militar (Brasil Império) ou de maioria popular (Brasil República). O poder é resultado de correlações de forças políticas, econômicas e militares. Nessa perspectiva, os povos indígenas estão em infinita desvantagem, pois não possuem nenhuma dessas forças e foram levados a essa situação ao longo do trágico processo colonial. Para garantir os direitos indígenas é necessário, antes, garantir mecanismos aos índios que ampliem suas possibilidades de participação nas estruturas de poder constituído como representantes no Congresso Nacional e em outros poderes como no Judiciário (fóruns especializados colegiados) e no Executivo (ministérios, secretarias, conselhos etc.).

O terceiro aspecto diz respeito ao monoculturalismo da Administração Pública, pensada e organizada para atuar dentro de uma cultura homogênea e de uma realidade espaço-temporal única – a vida urbana. Desse modo, são excluídos não apenas grupos ou segmentos sociais étnicos, como os povos indígenas, mas todos que não vivem em centros urbanos. A burocracia da Administração Pública tem sido a maior responsável pela negação e pelo desrespeito aos direitos indígenas no Brasil. Seria necessário pensar e constituir novos instrumentos de atendimento dos direitos indígenas, fundamentados em autonomias administrativas, tendo como referência e base as autonomias territoriais e étnicas dos povos indígenas, denominadas de distritos ou unidades territoriais indígenas nos marcos do Estado brasileiro (autonomia política e administrativa).

O quarto aspecto refere-se às estruturas políticas classistas e corporativas. As perspectivas de classes, partidos, sindicatos e religiões conflitam com as perspectivas étnicas dos povos indígenas. O Estado tem forçado para que os povos indígenas enquadrem-se nessas categorias com possibilidade de acesso ao poder ou a políticas, programas e recursos, mas, na prática, só tem criado conflitos e dificuldades para a garantia dos direitos específicos e diferenciados, uma vez que as identidades, os projetos societários e as particularidades locais e étnicas são desconsiderados. É importante que o Estado estabeleça relações com os povos por meio de suas organizações ou representações diretas, evitando os partidos, sindicatos e outros.

Outro aspecto refere-se ao fantasma da tutela na política indígena e indigenista. Com séculos de imposição de um modelo tutelar nos espaços de políticas e ações governamentais, é compreensível que a resistência a mudanças perdure, mas para alastrar-se também em ambientes modernos do movimento indígena é algo que merece atenção. Não me refiro apenas a formas saudosistas de paternalismo, clientelismo e de dependência viciosa de tutores que ainda vigoram principalmente na Funai, mas, sobretudo, a formas de pensar e estabelecer estratégias de lutas adotadas por segmentos ou grupos do movimento indígena que se aglutinam em volta do órgão e que lutam para defender seus interesses privados em detrimento da luta mais ampla e coletiva dos povos indígenas do Brasil. A cultura da tutela, da dependência e da submissão parece enraizada e em expansão no cenário das lutas indígenas cada vez mais complexo e sutil por envolver novas lideranças emergentes saídas ou participantes da Academia, ou seja, das novas intelectualidades indígenas.

Algumas possíveis conclusões sobre o cenário atual e futuro do movimento indígena do Alto Rio Negro

Nos últimos 20 anos, a Foirn conseguiu uma proeza inquestionável que é a capacidade de articular mais de duas dezenas de povos culturalmente distintos. Dois interesses comuns foram usados para a união política: a necessidade de enfrentar inimigos comuns (garimpeiros e Governo que ameaçavam os direitos indígenas) e a necessidade de lutar por um objetivo comum, que era a conquista da terra. Para alcançar os objetivos, as lideranças indígenas da região adotaram uma estratégia acertada por meio de organizações comunitárias e étnicas articuladas em torno de uma federação. Essa rede de organizações indígenas cresceu, fortaleceu e consolidou-se como legítima interlocutora dos interesses dos povos indígenas, ganhando visibilidade, força política e capacidade institucional de influenciar as políticas públicas em favor

das comunidades indígenas. As lideranças indígenas do Rio Negro participam atualmente de muitos fóruns nacionais e internacionais que tratam de questões de seu interesse.

Um dos resultados do processo Foirn é a retomada da autonomia de pensamento e de autossustentação. Antes, só havia o “patrão filho da mãe” e o “missionário desumano” que ficavam injustamente com toda a produção dos índios. Agora, por meio de projetos e de iniciativas comunitárias, há muitos ganhos na distribuição de renda e, com isso, aumento da autoestima e da dignidade, pois passaram a conhecer pessoas mais humanas, diferentes dos comerciantes e militares cruéis.

O rápido processo de desenvolvimento institucional e político da Foirn trouxe sérias preocupações de continuidade, pois o modelo organizativo de associações formais ainda não está incorporado no arcabouço sociopolítico dos povos indígenas. Uma primeira questão foi o fato de as organizações terem sido criadas principalmente para acessar recursos financeiros externos para a comunidade, sem haver investimento na qualificação das lideranças e dos técnicos indígenas voltados para a gestão de organizações e de projetos, o que poderá gerar conflitos.

Outro ponto preocupante é a forma rápida e sem reflexão com que novos princípios e valores sociais estão sendo introduzidos na vida dos povos indígenas por meio de instituições de apoio ou parceiros financiadores, e por eles apropriados, como é o tema de gênero na perspectiva urbana e não indígena. A mulher indígena na sua função social tradicional é o pilar da sociedade e do povo. Certas imposições quanto ao papel da mulher nas organizações indígenas e, conseqüentemente, nas famílias mexem profundamente nas estruturas, organizações e relações sociais tradicionais que equilibram e controlam a vida do grupo. O controle de homens e mulheres, adultos e jovens, velhos e crianças são imprescindíveis para a manutenção e reprodução de comportamentos, atitudes, valores e espiritualidades que, uma vez questionados e confrontados, podem gerar a total desestruturação social, cultural, econômica, política e religiosa. É bom destacar que as mulheres indígenas que moram na cidade e que são propensas a aceitar as orientações das ideias de fora apresentam perspectivas e ritmos diferentes dos das mulheres indígenas das aldeias.

A institucionalização das comunidades e a desorganização indígena levaram os índios a uma aproximação necessária, mas, ao mesmo tempo, perigosa, com outras formas de tomadas de decisões e de exercício do poder, como partidos políticos, sindicatos e igrejas. Os partidos políticos são os mais

preocupantes, pois os índios os confundem, muitas vezes, como parceiros, não entendendo que a aparente “parceria” com os partidos é ambígua, pois conduz grupos e pessoas a um processo em que alguém tem que perder e, nesse caso, são sempre os índios, por serem mais vulneráveis politicamente. Além disso, no partido, as lideranças indígenas estão quase sempre desvinculadas de suas comunidades e do movimento indígena, e forçam-nos a negociar ou aliar-se com Deus ou o diabo, na perspectiva de atender demandas e pressões de suas comunidades. O erro dos partidos e de indígenas militantes desses partidos é pensar que entre os índios é possível conseguir consenso político-partidário entre indivíduos e coletividades que seguem outros caminhos para conseguir o mínimo de consenso. Em geral, a filiação partidária gera cisões e conflitos entre os índios até dentro de famílias. A participação e o envolvimento com as instâncias políticas do Estado é um passo necessário aos índios, mas é um processo difícil, doloroso e caro. Além disso, é bom lembrar que quando a Foirn foi criada, as fronteiras entre os índios, os partidos e os governos eram nítidas e atualmente são mínimas ou inexistentes, pois índios e Estado atuam juntos por meio de convênios, contratos, projetos, partidos e cargos públicos.

Talvez a maior preocupação com relação ao futuro da Foirn seja como responder às demandas atuais dos povos indígenas da região, no tocante ao acesso a bens e serviços próprios da modernidade, que requer renda bem maior do que é possível conseguir por meios tradicionais de produção. É necessário, pois, pensar em ampliar, em quantidade e qualidade, as políticas públicas destinadas aos povos indígenas, caso contrário, velhos problemas poderão voltar a assombrar a vida desses povos, como o garimpo, por exemplo, principalmente se consideramos que os jovens líderes de hoje não conheceram e nem experimentaram sua violência no período inicial dessa Federação.

Por fim, resta o desafio de formar novos dirigentes indígenas cada vez mais habilidosos e sábios o suficiente para dar conta da complexidade cada vez maior da realidade indígena e das relações igualmente complexas com o mundo exterior, cheio de armadilhas, riscos e perigos, mas também repleto de esperanças e possibilidades. O segredo talvez esteja na possibilidade de apropriação de novos conhecimentos da ciência moderna que não ignorem ou neguem os conhecimentos tradicionais, mas que possam formar quadros indígenas com vinculação e compromisso com suas comunidades, com domínio técnico nas áreas de biotecnologias que podem ajudar na gestão dos recursos naturais dos territórios indígenas. Com formação adequada, espera-se e deseja-se que as novas ou futuras lideranças indígenas do Rio Negro não precisem aprender a lidar com esse mundo complexo quebrando as pedras do caminho desconhecido com as mãos, como foi essa geração de duas décadas da Foirn.

Referências

ALBERT, B. Territorialité, ethnopolitique et development: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, v. 23, p. 177-210, 1996.

ALVAREZ, G. O. **Sateré-Mawé: do movimento social à política social**. Brasília: Universidade de Brasília, 2004. (Série Antropológica, 366)

BARTOLOMÉ, M. Procesos civilizatórios, pluralismo cultural y autonomias étnicas em América Latina. In: BARTOLOMÉ, A.; BARABAS, A. (Coord.). **Autonomía étnicas y estados nacionales**. México: Conaculta – Inah, 1998.

BARTOLOMÉ, M. **Movimientos etnopolíticos y autonomias indígenas em México**. Brasília: Universidade de Brasília, 1996. (Série Antropológica, 209).

BUCHILLET, D. **Os índios tucano e o Projeto Calha Norte**. Brasília, 1993. Mimeo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Índio na consciência nacional: a noção de colonialismo interno na etnologia. In: **A SOCIOLOGIA do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

GARNELO, L.; SAMPAIO, S. **Bases socioculturais do controle social indígena**. Problemas e questões na Região Norte do Brasil. Manaus, 2000. Mimeo.

GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. Os argonautas do Pacífico Ocidental. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Ed. Abril, 1978.

MATOS, M. H. O. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

OIVEIRA, J. P. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. In: SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMAN, M. (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa/Laced, 2002.

RAMOS, A. R. **Indigenism, ethnic politics in Brazil**. Visconsin: The University of Visconsin, 1998.
