



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA- UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS- IH
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL- SER
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL- PPGPS
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
ORIENTAÇÃO: PROF^a. DR^a. ROSA HELENA STEIN

ALCINÉLIA MOREIRA DE SOUSA

A POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL À POPULAÇÃO INDÍGENA: A QUE SERÁ QUE SE DESTINA?

BRASÍLIA- DF

2011

ALCINÉLIA MOREIRA DE SOUSA

A POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL À POPULAÇÃO INDÍGENA: A QUE SERÁ QUE SE DESTINA¹?

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Política Social- PPGPS do Departamento de Serviço Social- SER do Instituto de Ciências Humanas- IH da Universidade de Brasília- UNB, como pré-requisito de conclusão do curso de mestrado em Políticas Sociais, tendo como orientadora a prof^a. Dr^a. Rosa Helena Stein.

Universidade de Brasília

Brasília-DF 2011

¹ Frase do primeiro verso (Existirmos- a que será que se destina?) da música “Cajuína” de Caetano Veloso.

Alcinélia Moreira de Sousa

A POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL À POPULAÇÃO INDÍGENA: A QUÊ SERÁ QUE SE DESTINA?

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Política Social- PPGPS do Departamento de Serviço Social- SER do Instituto de Ciências Humanas- IH da Universidade de Brasília- UNB, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Políticas Sociais.

Orientadora: prof^a. Dr^a. Rosa Helena Stein

Data da aprovação: 28/03/2011

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Rosa Helena Stein

Professora Doutora Ivanete Boschetti

Professora Doutora Silvana Mara de Moraes dos Santos

DEDICATÓRIA

Aos meus filhos Amon e Madija que, por vezes tencionaram esse momento com suas demandas, mas, ao mesmo tempo (e sem saberem), deram-lhe um sentido maior.

À minha mãe, Maria Madalena, por ser sempre meu porto seguro (mesmo à distância) pela certeza que tenho do seu amor incondicional, torcendo (e rezando) sempre para tudo dá certo na nossa vida.

Ao povo Puyanawa pela acolhida e o admirável esforço de revitalização de sua cultura. Em especial à Arlete, o Carlinho e suas filhas Paula e Brígida e a sobrinha puyanawazinha Uénista, família linda que carinhosamente me acolheu durante minha estada na aldeia para a efetivação da pesquisa de campo. E também à Dona Bim (D. Glória), mãe da Arlete, quase uma índia “misturada”, uma excelente pescadora (mariscadeira), de risada fácil, que tantas vezes alegrou nosso caminho entre a sede de Mâncio Lima e a TI Puyanawa.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Rosa Helena Stein, pela paciência, o incentivo constante e dicas tão importantes para o rumo desta dissertação.

À banca, professoras Ivanete Boschetti e Silvana Mara, por terem aceitado o desafio de participarem da avaliação de um assunto ainda tão embrionário na política de assistência social.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro que possibilitou a concretização desta pesquisa.

Às docentes do mestrado, pelo o imenso aprendizado, especialmente à professora Potyara Pereira, que, apesar da trajetória na política de assistência social que a torna um dos seus ícones, nos ensina que aprender é uma ação humana infinita.

Ao meu companheiro Manoel Estébio, para mim uma das maiores referências da questão indígena no Acre, o grande responsável pela minha inserção nesta temática, e o primeiro leitor crítico (da forma e conteúdo) dos meus escritos.

À irmã Adinari, pela confiança que sempre me passa de que vou conseguir, e pelos debates profundos que contribuíram para as idéias deste trabalho.

Às amigas Fani, Madge e Ramona, que no decorrer do mestrado se constituíram esteios na minha vida diante dos percalços, apoio que foi fundamental para o restabelecimento do meu equilíbrio “mental” e emocional. Elas tornaram bem amena a aridez do cerrado.

Às amigas Antônia, Eliana, Filó, Lúcia, Rose e Sâmea, pela força persistente, o carinho, e o apoio, mesmo à distância.

À Evanízia Puyanawa, com quem iniciei as primeiras discussões e experiências sobre a política de assistência social e a questão indígena, pelas informações preciosas e imprescindíveis a este trabalho.

RESUMO

O presente trabalho trata-se de uma análise da política de assistência social à população indígena, objetivando identificar até que ponto as ações dessa política estão contribuindo para o fortalecimento étnico-cultural dos povos indígenas. Com recente assunção à condição de política pública, o que aconteceu a partir da Constituição Federal brasileira de 1988, principalmente com o advento do SUAS em 2004, a assistência social alargou seu campo de atuação, incluindo público antes não alcançável por ela, como a população indígena. Contudo, isso se deu sem uma reflexão maior das especificidades dessas demandas, ficando os municípios, antes responsáveis pela execução direta dessas ações, com o papel de responder a essa nova missão. Os limites que já eram pertinentes à gestão municipal, se ampliaram no que tange às ações aos indígenas: estrutura, pessoal, financeiro, e, sobretudo, capacitação dos(as) trabalhadores(as) da assistência social. O público deste estudo foi o povo Puyanawa, uma etnia localizada no município de Mâncio Lima no extremo sudoeste do Estado do Acre, que vivencia hoje o esforço de revitalizar os aspectos materiais e imateriais de sua cultura, perdidos ao longo das dezenas de décadas da exploração econômica no ciclo do caucho e da seringa. A ação mais significativa da assistência junto a esse povo se resume ao Programa de Erradicação do Trabalho Infantil- PETI, com a instalação de um núcleo de ações sócio-assistenciais do programa na TI Puyanawa. A partir da análise dessa experiência foi possível perceber que, embora haja um esforço de conciliar a assistência social àquela realidade, ainda são incipientes os elementos que podem garantir a diferença das ações para a população indígena que efetivamente venha a contribuir para o fortalecimento dos (seus) aspectos étnico- culturais. E, com isso, a assistência social corre o risco de reproduzir o paradigma integracionista que, durante muito tempo, prevaleceu nas políticas sociais brasileiras destinadas à população indígena.

Palavras-chave: Assistência Social, Estado, Políticas Sociais, População Indígena.

ABSTRACT

This study aims to analyze the politics of social assistance to indigenous people, which also means to identify the main actions related to this policy and its contribution to the ethnic-cultural empowerment of indigenous people. With a rising of the public political condition, in which happens from the Brazilian Federal Constitution at 1988, mainly with the advent of SUAS in 2004, the social assistance extended its field of application, including a public never before reached as the indigenous people. Although, this has happened without a reflection about its main characteristics, demanding to the towns the direct responsibility to the implementation of these actions, as well with the role of the answer to this new mission. The limits related to the county management extended its actions to the indigenous: structure, personal, financial, and qualification of social assistance workers. The public of this study were Puyanawa people, an ethnicity located at Mâncio Lima city in the southeast of Acre State, in which nowadays the struggle to renew material and immaterial aspects of their culture were lost through decades of economic exploration from caucho and seringa cycle. The most significant action of assistance related to this people is on the Program of Eradication of Child Labor (Programa de Erradicação do Trabalho Infantil - PETI), with the installation of a base of social and assistance actions at TI Puyanawa. From the analyses of this experience it was possible to perceive that besides of the attempt of social assistance to that reality, there are still elements which would provide a difference in the actions to the indigenous people, which will contribute to the empowerment of their ethnic and cultural aspects. And so the social assistance would reproduce an interacionist paradigm that for a long time worked in Brazilian social politics to the indigenous people.

Keywords: Social assistance, State, Social Politics, Indigenous People.

LISTA DE QUADROS

Quadro 01- Taxa de Vulnerabilidade Social segundo MDS.....	71
Quadro 02- Etnias indígenas acrianas sobreviventes a um século de genocídio e etnocídio	90
Quadro 03- Lista das Piores Formas de Trabalho Infantil.....	106
Quadro 04- Perfil do grupo de gestores e trabalhadores entrevistados.....	121

LISTA DE TABELAS

Tabela 01- Situação das Terras Indígenas no Brasil	56
Tabela 02- População indígena do município de Mâncio Lima.....	95
Tabela 03- Co-financiamento para CRAS com presença de famílias indígenas.....	112
Tabela 04- População indígena no CADÚnico e PBF/ Acre.....	112
Tabela 05- Perfil das famílias Puyanawa inseridas no PETI (entrevistadas).....	127

LISTA DE SIGLAS

- AAPBI- Associação Agroestrativista Puyanawa do Barão e Ipiranga
- BPC- Benefício de Prestação Continuada
- CRAS- Centro de Referência de Assistência Social
- CEAS- Conselho Estadual de Assistência Social
- CF- Constituição Federal
- CIB- Comissão de Intergestores Bipartite
- CIMI- Conselho Indigenista Missionário
- CNAS- Conselho Nacional de Assistência Social
- CNS- Conselho Nacional dos Seringueiros
- CPI- Comissão Pró-Índio do Acre
- CRAS- Centro de Referência de Assistência Social
- DRT/ AC- Delegacia Regional do Trabalho do Acre
- FUNAI- Fundação Nacional do Índio
- FUNASA- Fundação Nacional de Saúde
- IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IMAC- Instituto do Meio Ambiente do Acre
- INCRA- Instituto de Colonização e Reforma Agrária
- IPEC- Programa Internacional de Erradicação do Trabalho Infantil
- LBA- Lei Brasileira de Assistência
- LOAS- Lei Orgânica de Assistência Social
- MDS- Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome
- MJ- Ministério da Justiça
- MPF- Ministério Público Federal
- MS- Mato Grosso do Sul
- NOB/SUAS- Norma Operacional Básica do Sistema Único de Assistência Social

NOB-RH/ SUAS- Norma Operacional Básica de Recursos Humanos do Sistema Único de Assistência Social

OCAEJ- Organização das Comunidades Agroextrativistas Jaminawa

OIT- Organização Internacional do Trabalho

OPIN- Organização dos Povos Indígenas do Acre

PAIF- Programa de Atenção Integral à Família

PBF- Programa Bolsa Família

PETI - Programa de Erradicação do Trabalho Infantil

PNAD- Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio

PNAS- Política Nacional de Assistência Social

PNUD- Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPTAL- Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

PROTERRA - Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agricultura do Norte

SECIAS- Secretaria de Estado de Cidadania e Assistência Social

SEATER- Secretaria de Assistência Técnica e Extensão Rural

SEE- Secretaria de Estado de Educação

SEMTA- Serviço de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia- SEMTA

SEPI- Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas

SEPIR- Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial

SMAS- Secretaria Municipal de Assistência Social

SM- Salário Mínimo

SPI- Serviço de Proteção aos Índios

SUAS- Sistema Único de Assistência Social

SUDAM- Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SUS- Sistema Único de Saúde

TI- Terra Indígena

UC- Unidade de Conservação

ZEE- Zoneamento Econômico- Ecológico

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
RECONHECENDO O PROBLEMA.....	12
O MÉTODO E A ESTRUTURA: EM BUSCA DA TOTALIDADE.....	14
CAPÍTULO 1. O ESTADO BRASILEIRO E A QUESTÃO INDÍGENA	19
1.1. O PRIMEIRO ATO: HOMOGENEIZAR OS DIFERENTES- E TODOS SE TORNARAM “ÍNDIOS”.....	19
1.2. ESTADO AUSENTE, IGREJA PRESENTE: A POLÍTICA <i>LAISSEFARIANA</i> INDIGENISTA.....	26
1.3. A POLÍTICA DE PROTEÇÃO: O ESTADO TUTELA OS “INCAPAZES.....	39
1.4. A “CIDADANIA INDÍGENA”.....	48
CAPÍTULO 2. A INSERÇÃO DA POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL NA QUESTÃO INDÍGENA: PROBLEMATIZANDO ALGUMAS CATEGORIAS	60
2.1. DE QUE ASSISTÊNCIA SOCIAL FALAMOS: CONCEPÇÕES E HISTÓRIA...	60
2.2. DESVENDANDO O SENTIDO DA VULNERABILIDADE E RISCO SOCIAL...	70
2.3. TRABALHO X ASSISTÊNCIA SOCIAL: A TENSÃO SE INTENSIFICA QUANDO A POPULAÇÃO INDÍGENA É ALVO.....	75
CAPÍTULO 3. A ASSISTÊNCIA SOCIAL AO POVO PUYANAWA NO ACRE: UMA AVALIAÇÃO DA EXPERIÊNCIA DO PETI	79
3.1. SOBRE A REALIDADE INDÍGENA NO ACRE.....	79
3.1.1. Passado e presente dos diversos povos indígenas sobreviventes em território acriano.....	79
3.1.2. Quem são os Puyanawa: resistência e sobrevivência.....	94
3.2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PETI.....	102
3.3. A PESQUISA.....	107
3.3.1. O que retratam os documentos.....	107
3.3.2. O que foi observado.....	116
3.3.3. O diálogo com os(as) gestores(as) e trabalhadores(as) da assistência social.....	120
3.3.4. O que pensam os Puyanawa: entre a aceitação das famílias usuárias e as críticas das lideranças.....	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143

INTRODUÇÃO

RECONHECENDO O PROBLEMA

Nossa experiência na gestão estadual da assistência social no período de 1999 a 2007 no Governo do Acre, especialmente nos últimos dois anos, foi a grande responsável pela aproximação e interesse pelo presente objeto de estudo. Assim também como favoreceu certo acúmulo de informações e reflexões sobre o assunto, despertando, inclusive, muitas inquietações.

A presença de indígenas nas ruas de diversos núcleos urbanos do Estado os expunham a problemas não comuns ao seu cotidiano vivenciado nas aldeias, tais como mendicância, alcoolismo, exploração sexual de crianças e adolescentes, condições de habitação subumanas erguidas nos barrancos dos rios etc. Este cenário tornou-se uma questão “incômoda” para a população não indígena que passou a exigir ação do poder público. Contudo, vale ressaltar que tal incômodo, na maioria das vezes, não se tratava de preocupação com as condições adversas vivenciadas por aqueles indígenas, mas sim a manifestação de um sentimento de rejeição às suas presenças em um território que se julga não pertencer a eles. Sentimento este alimentado pela interpretação fantasiosa de que os índios são possuidores de muitas terras, detentores de privilégios e que a permanência deles na cidade em situação de mendicância atesta que de fato são preguiçosos, avessos ao trabalho e exploradores da mão de obra feminina nas aldeias. Então, diante disso, cabia ao governo “devolvê-los” às suas terras e estimulá-los a nelas permanecerem e, sobretudo, trabalharem.

Foi neste contexto que a política de assistência social, no âmbito da gestão estadual, registrou suas primeiras ações junto à população indígena, que consistiam em promover a remoção das famílias às suas terras de origem, bem como mobilizar os municípios para a implementação de um plano de ação junto a essa população. Contudo, desde o ano de 2002, já havia em Mâncio Lima, município de pequeno porte localizado no extremo oeste acriano, uma experiência do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil- PETI, junto aos indígenas da etnia Puyanawa, implantada para responder às denúncias de trabalho infantil supostamente praticado por este povo. Essa experiência não contava com qualquer apoio por parte do Governo do Estado, apesar das manifestas solicitações e preocupações da gestora daquele município, expressas nas reuniões da Comissão Intergestores Bipartite-CIB e outros fóruns, fato que se avalia pela falta de equipe qualificada e pela própria inexperiência da gestão estadual em lidar com essa realidade.

Pelo fato de a política de assistência social historicamente não ter acúmulo quanto à inserção junto à população indígena, nas duas experiências citadas, o ponto central de questionamento passou a ser se a intervenção dessa política junto a esse novo público estaria contribuindo para o fortalecimento de seus aspectos étnico-culturais, ou, a exemplo de outras políticas sociais, favoreceria o aceleração do seu processo de integração à sociedade envolvente? Enfim, *a que será que se destina* a política de assistência social à população indígena?

Foi essa inquietação que nos mobilizou a estudar com mais profundidade o assunto. Outra motivação foi a própria conjuntura da política de assistência social, com a implementação do Sistema Único de Assistência Social- SUAS, a partir de 2005, que impôs novos desafios a essa política, com a organização de seus serviços, programas e projetos considerando os territórios e suas especificidades. Nesse novo cenário, a população indígena passou a ser inserida como público da assistência social, especialmente com a expansão dos Centros de Referência de Assistência Social- CRAS, serviços considerados a “porta de entrada” dessa política. Sem acúmulo nessa área e com a pressão do atendimento à demanda posta, a análise criteriosa das poucas experiências já em curso, tornaram-se imperativas para esse novo desafio da assistência social.

Para se entender a questão indígena nos aspectos relevantes a esta pesquisa, foi fundamental a recorrência a referencial bibliográfico da antropologia social, especialmente no ramo da etnografia, que possibilitou a compreensão acerca do modo de vida dos diversos povos indígenas, expresso nas suas formas de organização social e política, suas línguas e manifestações materiais e imateriais. Neste sentido, as análises históricas antropológicas de Roberto Cardoso Oliveira, João Pacheco de Oliveira, Manuela Carneiro Cunha, Júlio Cezar Melatti, Alcida Rita Ramos, Antônio Carlos de Souza Lima, entre outros, e suas distintas linhas de abordagens, nos proporcionou um largo conhecimento numa perspectiva crítica sobre esse modo de vida das sociedades indígenas na sua relação com a sociedade envolvente não-indígena e o Estado.

A escolha pela experiência específica do PETI junto ao povo Puyanawa, no município de Mâncio Lima, deu-se pelo fato deste programa estar sendo desenvolvido ali há quase uma década, tempo favorável para se avaliar os possíveis resultados, haja vista que o trabalho já tem alguma solidez. As condições objetivas também contribuíram para esta escolha, como a localização do município e da Terra Indígena-TI Puyanawa, que garantiu fácil acesso para a realização da pesquisa de campo, considerando a exigüidade do tempo disponível para tanto. Além disso, no transcurso da pesquisa exploratória, tomou-se conhecimento, por meio de documentos da Secretaria Nacional de Assistência Social-

SNAS, que Mâncio Lima foi um dos municípios contemplados com o co-financiamento federal ainda em 2004, destinado ao Programa de Atenção Integral às Famílias-PAIF para o atendimento prioritário à população indígena, dado que despertou ainda mais nosso interesse pelo presente estudo.

O MÉTODO E A ESTRUTURA: EM BUSCA DA TOTALIDADE

Mais que um conjunto de técnicas, a metodologia articula conteúdos, concepção de mundo e a criatividade do pesquisador (MINAYO, 1994). A escolha do método é parte fundamental desse processo, uma vez que, é ele que possibilita compreender as diversas dimensões do problema de pesquisa. Contudo, a depender do método escolhido, essa compreensão pode ser restrita a uma dimensão unilateral da realidade a ser desvendada, ou ampliada, capaz de desvelar a multicausalidade e a natureza contraditória de seus fenômenos, e com isso, situá-los na totalidade concreta da realidade social. O método, segundo essa lógica, é o método dialético na perspectiva marxiana, como bem descreve Netto:

[...] para Marx, o método não é um conjunto de regras formais que se “aplicam” a um objeto que foi recortado para uma investigação determinada nem, menos ainda, um conjunto de regras que o sujeito que pesquisa escolhe, conforme a sua vontade, para “enquadrar” o seu objeto de investigação. [...] O método implica, pois, para Marx, uma determinada posição (perspectiva) do sujeito que pesquisa: aquela em que se põe o pesquisador para, na sua relação com o objeto, extrair dele as suas múltiplas determinações. (NETTO, 2009, p.22)

Neste sentido, analisar uma política social vai além da mera avaliação de seus resultados sob o ponto de vista de sua eficiência, eficácia ou efetividade. É preciso, antes de tudo, situá-la nas relações contraditórias e conflituosas inerentes ao processo de produção e reprodução do capitalismo, alcançando, assim, suas múltiplas dimensões e determinações.

Do ponto de vista histórico, é preciso relacionar o surgimento da política social às expressões da questão social que possuem papel determinante em sua origem (e, que, dialeticamente, também sofrem efeitos da política social). Do ponto de vista econômico, faz-se necessário estabelecer relações da política social com as questões estruturais da economia e seus efeitos para as condições de produção e reprodução da vida da classe trabalhadora. Dito de outra forma, relaciona as políticas sociais às determinações econômicas que, em cada momento histórico atribuem um caráter ou uma dada configuração ao capitalismo e às políticas sociais, assumindo assim, um caráter histórico-estrutural. Do ponto de vista político,

preocupa-se em reconhecer e identificar as posições tomadas pelas forças políticas em confronto, desde o papel do Estado até a atuação dos grupos que constituem as classes sociais e cuja ação é determinada pelos interesses da classe em que se situam. (BEHRING e BOSCHETTI, 2008, p.43)

Na análise sobre a incorporação da questão indígena nas políticas sociais, no caso a política de assistência social, imbuída dessa perspectiva dialética, outras complexidades são percebidas que vão além da constatação de que esta é uma das novas expressões da questão social do capitalismo contemporâneo. Uma primeira delas é romper com uma das faces do etnocentrismo, como ressalta Clastres (1990, p.133), que tem “a convicção complementar de que a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização.” Esse é um elemento essencial para se compreender os diferentes estágios em que se encontram os povos indígenas no Brasil e, porque, em muitos deles, apesar da pressão da ganância capitalista, ainda vivem modos de vida que contrariam e resistem à lógica desse sistema.

Compreende-se que a questão indígena não se trata de uma manifestação do capitalismo recente, ela é fruto de sua fase de expansão comercial, ainda nos idos do século XVI, com a colonização das terras do “novo mundo”. A partir de então, a relação entre os primeiros colonizados e colonizadores obedeceu a uma assimetria tendo como centro o interesse econômico do segundo, à custa da sujeição e extermínio do primeiro. E, aos moldes dessa relação,

Atam-se os índios à sociedade envolvente. E esta, incluindo o índio e seu território em seus projetos de expansão (ou de “desenvolvimento”), a partir do momento em que a força de trabalho indígena, tanto quanto as terras tribais, passam a se impregnar de valor, não mais abandona a sua presa- o índio a ser subjugado, o território a ser conquistado. (OLIVEIRA, 1976, p.59)

Desde o primeiro momento houve resistência e luta dos povos indígenas contra a dominação colonizadora. Essa capacidade de resistir impediu a escravização desses povos na era da produção açucareira no Brasil nos séculos XVI e XVII, apesar das ações violentas perpetradas contra eles, o que levou ao extermínio de muitas etnias. A partir do início do século XX, passaram a ser alvo de políticas do Estado brasileiro que visavam sua integração (ou assimilação) à sociedade nacional, por lhes atribuírem a condição de ser índio a um estágio transitório (antecedente e inferior ao de civilizado), ao que também tiveram suas estratégias de resistência. E assim, essa trajetória lhes garantiu a existência

até os dias de hoje, com características identitárias presentes ainda em muitas etnias, avessas à própria lógica capitalista. Por outro lado, sabe-se que toda essa luta não abalou e nem abala hoje a hegemonia da ordem dominante, mas, historicamente tem se contraposto a ela e garantido a própria existência dos povos indígenas no Brasil.

Constata-se, com isso, que a questão indígena não parece constituir um problema novo nas contradições da relação capital e trabalho. Ela foi gestada antes do desenvolvimento capitalista industrial no Brasil, pela exploração econômica colonizadora do capitalismo comercial; e ainda, que o “incômodo” da presença indígena para o processo de acumulação capitalista deu-se desde os primórdios da colonização e seguido no transcurso do desenvolvimento das forças produtivas capitalistas. Hoje, suas lutas, a exemplo dos demais grupos e movimentos sociais, se concentram no campo da conquista de direitos formais, especialmente aqueles assegurados na Constituição Federal-CF de 1988.

À luz do método materialista dialético, buscou-se compreender as determinações e causalidade da política de assistência social no confronto com a realidade da população indígena, desvendando-se essa realidade na sua totalidade concreta. Para tanto, analisou-se os principais aspectos que constituem a referida política, identificando-se o caráter contraditório existente entre suas determinações legais e a sua operacionalização.

Para se compreender a complexidade dessa realidade recorreu-se à pesquisa qualitativa, por se entender que essa metodologia é a mais adequada ao alcance dos objetivos do presente estudo, conforme expõe Richardson:

[...] Os estudos que empregam uma metodologia qualitativa podem descrever a complexidade de determinado problema, analisar a interação de certas variáveis, compreender e classificar processos dinâmicos vividos por grupos sociais, contribuir no processo de mudança de determinado grupo e possibilitar, em maior nível de profundidade, o entendimento das particularidades do comportamento dos indivíduos. (RICHARDSON, 1999, p. 80)

Os instrumentos utilizados no desenvolvimento desta pesquisa qualitativa, entendidos aqui como “meios de que se vale o pesquisador para apoderar-se da matéria” (NETTO, 2009), foram: análise documental, observação e entrevistas semi-estruturadas. A primeira compreendeu a análise dos seguintes documentos correspondentes ao período de 2004 a 2010: as portarias e resoluções federais; o Pacto de Aprimoramento da Gestão Estadual 2007/2008; Plano de atividades e relatório do PETI; Planos de atividades das ações socioeducativas do PETI desenvolvidas na TI dos Puyanawa; relatório das ações municipais

de assistência social; relatórios da gestão estadual das atividades relativas à população indígena. Nestes documentos se verificou a existência ou não de conteúdos específicos à população indígena, avaliando-se em que consistiam tais especificidades. A princípio, previu-se realizar a observação sistemática, estruturada. Contudo, no transcurso do contato com essa realidade, e, considerando que este instrumento exigia mais tempo do que se dispunha para esta pesquisa, optou-se por uma observação informal, cujas informações subsidiariam a análise dos outros instrumentos. Optou-se por inseri-la ao longo da análise dos demais, bem como subsídios às considerações finais. Sobre as entrevistas semi-estruturadas considera-se que estas se revelaram o instrumento com maior riqueza de informações à pesquisa, haja vista que foi possível compreender o programa estudado sob a ótica dos vários sujeitos sociais envolvidos, os quais foram divididos em três grupos: as gestoras e trabalhadores(as) da assistência social; as famílias Puyanawa beneficiárias do PETI; e as lideranças Puyanawa. A análise de tais instrumentos teve como base o aprofundamento de algumas categorias que se julgou ter relevância para o entendimento da inserção da política de assistência social na questão indígena, sendo elas, o próprio conceito de assistência social, vulnerabilidade e risco social, e a categoria trabalho que, de forma recorrente, se apresenta como um ponto de tensão dessa política, bem como um elemento de julgamento da condição de ser índio.

A presente avaliação se encontra estruturada em três capítulos, que segue a análise do problema partindo do seu contexto geral à situação particular pesquisada. Esse caminho do todo ao específico, embora didaticamente dividido em partes, busca oferecer uma compreensão da totalidade do problema, com suas múltiplas causalidades e contradições.

O ponto de partida, compreendendo o Capítulo 1, é um resgate da posição histórica do Estado brasileiro frente à questão indígena, desde os primórdios da colonização aos dias atuais. O Estado é analisado como uma instituição contraditória, inserida na correlação de força da luta de classes inerente ao sistema capitalista, que, embora tenha que abrir concessões às classes subalternas, o faz de forma a não comprometer a hegemonia das classes dominantes. É nesse contexto que se compreende as formas violentas a que a população autóctone brasileira foi submetida e sendo explorada, expropriada de suas terras e dizimada em grande parte, em cada período de nossa história. Assim como também, compreende-se suas estratégias de resistência, que lhes garantiu a sobrevivência com a formidável diversidade étnico-cultural ainda existente na atualidade.

O Capítulo 2 trata especificamente da política de assistência social e a sua recente inserção na questão indígena. O assunto é desenvolvido a partir da análise de categorias que se elegeram como relevantes para o presente estudo, a começar pela própria

concepção de assistência social, uma política historicamente associada à benemerência, filantropia, que embora hoje tenha alcançado o *status* de política pública, continua ainda a ser considerada uma política ignóbil marcada por graves falhas conceituais e negligências analíticas, no dizer de Pereira (1996). As categorias vulnerabilidade e risco social, tão em voga no vocabulário técnico dos profissionais que atuam nessa área, são também analisadas, haja vista o destaque que recebem nas normativas da nova política de assistência social, como critérios de elegibilidade de seu público. Procura-se problematizar essas categorias, reconhecendo-as como imposição das agências multilaterais para a seletividade da pobreza e desvio de suas causas estruturais. A partir dessa análise se avalia até que ponto a realidade das populações indígenas é compatível com os critérios estabelecidos na Política Nacional de Assistência Social- PNAS.

Por último, analisa-se a categoria trabalho, pela sua importância histórica assumida pela assistência social como a possível “porta de saída” dessa política. Contudo, a principal importância dessa categoria se dá por ela ser reconhecida como uma categoria central para qualquer análise da realidade numa perspectiva marxista. A partir de então, problematizar essa categoria com a realidade das sociedades indígenas consideradas como sociedades do não trabalho, torna-se um árduo desafio dessa análise.

Referenciando-se nesse percurso analítico, no Capítulo 3 avalia-se a experiência concreta de objetivação da política de assistência social junto à população indígena, no caso a análise do PETI, um dos principais programas dessa política, com a etnia Puyanawa. Mesmo se tratando de uma pequena experiência, é possível abstraí-la e realizar as devidas conexões com os determinantes da realidade macro, abordados nos capítulos anteriores. Nesse processo percebem-se os limites da intervenção da política de assistência social junto ao referido segmento e os riscos de reproduzir o paradigma integracionista que historicamente marcou a política indigenista do Estado brasileiro.

Todavia, por se tratar ainda de um estudo embrionário, sem precedente nos estudos pertinentes à área da assistência social, qualquer conclusão será um ponto de partida que instigará novos aprofundamentos. E assim, o que se apresenta nas considerações finais são sinais de alerta que urge atenção por parte dos gestores, trabalhadores e estudiosos da área.

CAPÍTULO 1. O ESTADO BRASILEIRO E A QUESTÃO INDÍGENA

1.1. O PRIMEIRO ATO: HOMOGENEIZAR OS DIFERENTES- E TODOS SE TORNARAM “ÍNDIOS”

Há muito tempo a indianidade de boa parte da população autóctone brasileira é questionada. As mudanças nos aspectos físicos, culturais, e no modo de vida dessa população, resultantes do processo de colonização que teve como propósito maior a sua integração ao modo de vida ocidental, protagonizado, primeiro pelo contato com o elemento português, seguido das políticas indigenistas brasileiras que, em muito, ainda embasam os argumentos de como deve ser, e quem é índio hoje. Necessário se faz recorrer à construção histórica de tais “dúvidas”, para que se possa compreender o sentido da identidade assumida atualmente pelos próprios indígenas e o que postulam as políticas indigenistas.

A categoria índio diz respeito à denominação criada pelo colonizador europeu, quando de sua chegada às terras do “Novo Mundo” no final do século XV, e imposta aos milhares de grupos de indivíduos de culturas e costumes diferenciados que já se encontravam nesta parte do globo. Tal nome tem origem no suposto engano de Cristóvão Colombo que acreditava ter chegado às índias orientais, e, ao deparar-se com os habitantes da nova terra, atribuiu-lhes essa classificação homogeneizante. Porém, no dizer de Melatti (2007, p.32), “nada, pois, havia de comum entre as populações americanas que justificasse serem denominadas por um único termo, índios, a não ser o fato de não serem europeus.”

Essa imposição não parou só na determinação de um nome. Ela foi apenas uma das estratégias do colonizador para impor o modo de vida ocidental aos habitantes desta nova terra, que eram vistos como inferiores, bestializados, sem alma, sem humanidade, necessitando, portanto, de “civilidade”. Obviamente que a preocupação não tinha por objetivos tornar os membros desta população “homens de bem”, ao julgamento etnocêntrico do colonizador, e sim com a superação dos obstáculos encontrados na nova terra para o processo de exploração de suas riquezas, a princípio atendendo às exigências do nascente mercado capitalista mercantil europeu e, posteriormente, de sua fase industrial. Os índios obstavam essas pretensões, principalmente pela resistência de muitos grupos em se deixarem transformar em força de trabalho escrava. Por isso, era tão imprescindível, do ponto de vista ideológico, comprovar sua incapacidade, sua condição de inferioridade, e assim, justificar a necessidade de serem dominados pela “superioridade ocidental”.

Essa visão de índio foi sendo construída de acordo com o lugar que cada novo ocupante não-índio da terra Brasil exercia na empresa da colonização, como bem expõe Beozzo (1983, p.9)

Os habitantes da terra que acorrem à praia para ver as caravelas que fundeiam ao largo são logo apreendidos e classificados pelo branco sob diferentes prismas. O prisma do exótico, que enxerga a nudez e o colorido acobreado da pele ornada de penas e pinturas, o prisma do cristão, que vê nele o “gentio” da terra, o prisma do missionário, que enxerga a possibilidade de granjear muitas “almas” para Deus, o prisma do político, preocupado em conquistar terras e “súditos” para seu rei, o prisma cru do mercador, que vê ali uma boa presa para o mercado de escravos de Lisboa.

Com as muitas qualificações pejorativas, ficaram, então, assim reconhecidos, todos os povos pré-colombianos que habitavam esta parte do globo que se tornou o Continente Americano. Não havia questionamento sobre quem era ou não esse índio, pelo menos até quase metade do século XIX. Aos olhos do colonizador, eles eram apenas bons ou maus, de acordo com as reações às investidas visando convertê-los em força de trabalho para atender aos interesses econômicos da metrópole, ou da conversão espiritual, atendendo aos interesses da igreja. Não havia aí, disputa entre Estado e Igreja, pelo contrário, eram interesses que se complementavam, mesmo por vezes tendo havido alguns conflitos. As legislações do Estado e as bulas papais sobre os índios nos períodos colonial e imperial determinavam brandura e complacência para com os “bons selvagens” e autorizavam a prática da violência no tratamento com os “maus selvagens”. Bons ou maus todos eram reconhecidos índios, quanto a isso não havia dúvidas.

Contudo, a miscigenação sempre foi também uma estratégia do projeto de colonização da metrópole portuguesa, como descreve Cunha:

A miscigenação, no caso do indígena brasileiro, foi fruto, primeiro de alianças entre portugueses e índios, no período que antecedeu a colonização propriamente dita (1500-1549), acrescida mais tarde de uniões fruto de violência. Foi corrente também, a partir do século XVII, o casamento, sugerido pelos senhores de escravos, entre escravos negros e índios das aldeias, no intuito de atrair os índios fora das aldeias em que haviam sido estabelecidos após terem sido “descidos”². (CUNHA,1987, p. 114)

² O descimento foi uma estratégia empregada pelo colonizador, que consistia no deslocamento de grupos indígenas do sertão para aldeamentos junto aos portugueses. Esta estratégia se dava num clima de muita violência, da qual participava o clero e o governo, este visando a ampliação do número de vassalos da coroa e de força de trabalho para a ocupação nas lavouras, e aquele buscando a ampliação de fiéis para o catolicismo. Assim, não sobravam alternativas para os indígenas, pois os que se recusam acabavam sendo conduzidos (descidos) a força.

A legislação da administração do Marquês de Pombal (1699-1782), especificamente a partir de 1755, sob o discurso da necessidade de tornar a população brasileira homogênea, promove essa miscigenação, recomendando casamentos de brancos³ e índias, inclusive, favorecendo-os regalias (*idem*). Contudo, tal política foi pretexto, no século seguinte, para por em dúvida a identidade de milhares de índios. O marco desse feito foi a chamada Lei de Terras (Lei nº. 601, de 18.09.1850), que tinha o objetivo de regularizar a situação fundiária do território brasileiro, que, desde sua ocupação, foi regido por confusa legislação. Começou aí, então, a pressão sobre as terras dos índios, respaldada pela referida lei, de forma a prevalecer os interesses dos fazendeiros que assim se tornaram grandes proprietários de terras.

A preocupação com a situação dos índios não integrava, nem de longe, o contexto que motivou a edição da Lei de Terras. A situação social e política da época mobilizadora dessa iniciativa do Governo Imperial tinha como atores e cenários políticos os grandes proprietários de terras, a iminência da chegada dos imigrantes europeus e a proibição do tráfico de escravos (Lei Euzébio de Queiroz, de 04.09.1850). A partir de então, a terra passou a ser uma mercadoria com grande valor no mercado agroexportador brasileiro que se despontava, e, na disputa por esta, os territórios das aldeias passaram a ser alvo fácil. Um dos critérios para a expropriação dessas terras era exatamente o da miscigenação, ou seja, os índios deixaram de ser assim considerados e passaram a ser classificados como mestiços, justificando a extinção de muitas aldeias, como ocorreu com as “várias aldeias indígenas de Goiás, Ceará, Sergipe, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo (CUNHA, 1987, p. 114). Esse processo ocorreu com o uso de muita violência e verdadeira carnificina contra muitos grupos indígenas.

A definição do que é ser índio passou a ser uma preocupação de países como Portugal e Espanha, tendo em vista a necessidade de definirem quem era ou não beneficiário das legislações relativas à condição de índio. Assim, “vários critérios têm sido propostos para distinguir os indígenas das demais populações que hoje habitam a América, sendo eles: o racial, o legal, o cultural, o de desenvolvimento econômico e o de auto-identificação étnica (MELATTI, 2007, p. 32). Segundo Cunha (*Ibidem*), essa definição ficou durante muito tempo sob a responsabilidade da biologia que identificava como grupo indígena apenas uma comunidade de descendentes “puros” de uma população pré-colombiana. Essa era a identificação que mais atendia aos interesses econômicos dos que ambicionavam as terras dos grupos indígenas com todas as riquezas nelas contidas. Dado

³ A denominação “brancos” era atribuída a todos os outros não-índios, sendo eles europeus ou negros.

todo o processo de miscigenação vivenciado pelos ameríndios, não havia (e não há) uma comunidade indígena que se enquadrasse em tal definição.

O critério cultural, a princípio, parecia coerente na substituição ao de raça/biológico, tendo em vista que levava em consideração os elementos culturais dos indígenas, tais como língua, costume, crenças, hábitos, etc. Contudo, considerando o longo processo de contato entre índios e não-índios, e ainda, que muitos grupos, como estratégia de sobrevivência, tiveram que abandonar seus hábitos culturais ancestrais, tal critério tornou-se limitado e insuficiente para a identificação desses povos, como bem explica Melatti,

As deficiências deste critério se devem ao fato de apoiar-se num conceito antiquado e já ultrapassado de cultura como um mero conjunto de traços culturais, a simples soma de costumes, crenças e técnicas. Não se leva em consideração que uma cultura constitui um sistema em que os elementos componentes mantêm relações entre si de forma tal que a modificação de um deles acarreta mudanças nos demais. (MELATTI, 2007, p. 35)

A esse pensamento, somemos os cuidados ressaltados por Cunha,

Embora seja relativamente satisfatório o critério de cultura, na medida em que corresponde a muitas das situações empíricas encontradas, ele deve ser usado de modo adequado. Isso significa que devem ser erradicados dois pressupostos implícitos: a) o de tomar a existência dessa cultura como uma característica primária, quando se trata, pelo contrário, de consequência da organização de um grupo étnico; e b) o de supor em particular que essa cultura partilhada deva ser obrigatoriamente a cultura ancestral. (1987, p. 115)

A questão da língua é um dos elementos culturais que mais torna questionável o uso do critério cultura. Nos primeiros contatos muitos grupos indígenas foram obrigados a abandonarem suas línguas originárias. A princípio, foi criada pelos jesuítas uma língua derivada do tupi, que ficou denominada como língua-geral, e posteriormente, como parte do projeto da coroa portuguesa de transformar o Brasil em uma nação homogênea, foi imposta aos primeiros habitantes a língua portuguesa, por meio do Diretório do Índio (1758), na administração pombalina, o que está expresso no seu art. 6º.

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos Povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indifutavel, que este he hum dos meios mais eficazes para deferrar dos Povos rúfticos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiencia que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da Língua do Principe, que os conquistou, se radica tambem o affecto, a veneração, e obediencia ao mesmo Principe. Obferendo pois todas as Nações polidas do Mundo este prudente, e folido fyftema, nefta Conquista

fe praticou tanto pelo contrario, que fo cuidaraõ os primeiros conquiftadores eftabelecer nella o ufo da Lingua, que chamaraõ geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privado os Indios de todos aquelles meios, que os podiaõ civilizar, permaneceffem na ruftica, e Barbara fujeição, em que até agora fe confervavaõ. Para defterrar efte perniciofiffimo abufo, fera hum dos principais cuidados dos Directorios, eftabelecer nas fuás refpectivas Povoações o ufo da Lingua Portugueza, naõ contentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem ás Efcolas, e todos aquelles Indios, que forem capazes de instrucção nefta materia, ufem da Lingua própria das fuás Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portugueza na fórma, que Sua Mageftade tem recommendado em repetidas Ordens, que até agora fe naõ obfervaraõ em total ruína Efpiritual, e Temporal do Eftado. (*in* BEOZZO, 1983)⁴

Tanto o critério de raça/biológico como o critério cultural, aplicados nesta perspectiva, só justificavam o paradigma da transitoriedade da condição de índio, orientador das políticas indigenistas até metade do século XX. Segundo o pensamento etnocêntrico ocidental, os índios eram indivíduos que se encontravam em um estágio de inferioridade humana, sendo necessário fazê-los “evoluir” para o estágio de “civilizados”. Suas línguas, costumes, modo de vida foram induzidos ao abandono. A miscigenação, como vimos, fazia parte do projeto civilizatório, sob o pretexto de criar uma “raça” brasileira homogênea, superiora aos “índios puros”. Assim, ser índio era um estágio transitório que tal projeto tinha uma ávida pressa em superar.

Em busca da superação da arbitrariedade dos critérios classificatórios da indianidade dos nossos primeiros habitantes, surge, na década de 1960, o critério da auto-identificação étnica, em vigência até hoje. Passa a ser assumido pelos estudiosos da questão indígena, principalmente os antropólogos, pelos missionários e os movimentos indigenistas, como o critério que mais respeita a identidade étnica e repõe aos indígenas o papel de sujeitos históricos, haja vista que, a definição do que é ser índio passa a ser uma questão de auto-identificação e reconhecimento da sociedade envolvente, como descreve Melatti (2007, p. 38),

[...] o que decide se um grupo de indivíduo pode ser considerado indígena ou não, seja qual for sua composição racial, estejam em que estado estiverem suas tradições pré-colombianas, é o fato de serem considerados índios por eles próprios e pela população que os cerca.

⁴ Foi mantida a escrita original do documento. Observa-se que a letra “f” no início e no meio das palavras é empregada com o fonema da letra “s”.

Na verdade, as bases para a definição desse critério nasceram no final da década de 1940, com a realização do II Congresso Indigenista Interamericano, realizado no Peru. No Brasil, o antropólogo Darcy Ribeiro, dedicado ao estudo da população indígena brasileira, retoma as discussões do referido congresso, na década de 1950, e apresenta a auto-identificação no conceito de índio: “índio é todo o indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade pré-colombiana que se identifica etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com quem está em contato”⁵.

O Estatuto do Índio, instituído pela Lei N°. 6.001 de 19 de dezembro de 1973, embora regido pelo paradigma tutelar e integracionista, incorporou a auto-identificação como um critério para a definição de índio: “Índio ou Silvícola é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional (Art. 3º- inciso I) (in Magalhães, 2003, p. 48). O Estatuto seguiu os preceitos da Convenção n° 107 da OIT, de 05 de julho de 1957, a chamada Convenção de Genebra, *concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes*, a qual o Brasil foi signatário. Contudo, é apenas na Convenção n° 169 *sobre povos indígenas e tribais*, do mesmo organismo internacional, realizada em sete de junho de 1989, também em Genebra, que o critério da auto-identificação foi assumido explicitamente: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (Art 1º, alínea b- 2). Dessa convenção o Brasil passou a ser signatário apenas em 2004⁶.

A partir da assunção do referido critério na definição do que é ser índio, o debate sobre a questão da identidade étnica passou a tomar uma relevância considerável, especialmente no campo da antropologia social. Um de seus principais protagonistas, o antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, ao estudar a relação identidade, etnia e cultura, alerta para o fato de que “uma etnia pode manter sua identidade étnica mesmo quando o processo de aculturação em que está inserida tenha alcançado graus altíssimos de mudanças culturais” (Oliveira, 2006, p.36). Tal consideração assume uma importância ímpar nesse debate, haja vista que as mudanças culturais sofridas pelos povos indígenas nesses longos anos de contato com a sociedade envolvente servem comumente de argumentos contra o reconhecimento da indianidade dessa população.

⁵ Informações disponíveis no site www.funai.gov.br

⁶ Decreto N° 5.051, de 19 de abril de 2004. A resistência do Brasil em tornar-se signatário da referida convenção deu-se sob a alegação de que o documento se contrapunha aos princípios nacionalistas, uma vez que trazia em seu texto os termos “nação indígena” e povos indígenas”.

Corroborando com essa linha teórica, Cunha (1987) ratifica que o reconhecimento de um grupo étnico dá-se pela percepção coletiva de seus indivíduos de se reconhecerem distintos entre eles próprios e os grupos com que interagem, independente de seus traços culturais. Individualmente, o pertencimento a um grupo étnico depende apenas “de uma auto-identificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence (p.111).” Cada grupo tem suas regras próprias de aceitação ou exclusão. Assim, conclui a autora,

Comunidades indígenas são pois aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido. (CUNHA, 1987, p.111)

Nesse contexto, os indígenas passaram a assumir a denominação índio como uma auto-afirmação de suas diferenças e identidade étnicas, demarcando assim, a fronteira entre eles, como os primeiros habitantes brasileiros, e aqueles que foram frutos do processo de colonização, os neobrasileiros. Para essa auto-definição, segundo Luciano-Baniwa (2006, p.27), entre os povos indígenas há alguns critérios que possuem maior aceitação, sendo eles: a continuidade histórica com sociedades pré-coloniais; a estreita vinculação com o território; a existência de sistemas sociais, econômicos e políticos bem definidos; a língua, cultura e crenças definidas; identificar-se como diferente da sociedade nacional; e a vinculação ou articulação com a rede global dos povos indígenas. Essa consciência vem sendo construída por meio da organização desses povos, especialmente nas duas últimas décadas, os quais constituíram um movimento com considerável força política pautando seus interesses na agenda do Estado brasileiro. Diante dessa nova realidade, muitos grupos ou etnias considerados extintos estão reivindicando o reconhecimento de sua identidade étnica, fenômeno este conhecido por “etnogênese” ou “re-etnização” (*ibidem*).

Como vimos a categoria índio que inicialmente homogeneizou a população autóctone brasileira, tão diversificada em suas centenas de etnias, é apropriada quase cinco séculos depois por essa mesma população como um marco convergente de uma identidade. Ela permanece genérica, não como anulação das diferenças, mas para agregar toda a diversidade peculiar a essa população e fortalecê-la enquanto sujeito político, dotada de plena capacidade de conduzir seu próprio destino. Esta é uma realidade irrefutável que deve ser incorporada no campo teórico e prático de todas as políticas sociais que se estendem à população indígena, haja vista que, muitas delas ainda estão impregnadas do princípio integracionista historicamente protagonizado pelo Estado. Veremos nos itens a seguir que essa integração não se dava na perspectiva do estabelecimento de uma relação

harmoniosa, de respeito entre índios e não-índios, e sim de subjugação dos primeiros ao modo de vida dos segundos. As condições em que vivem hoje os indígenas revelam que o Estado brasileiro foi competente nessa empreitada, mas, revelam também, a capacidade de resistência e luta dessa população.

1.2. ESTADO AUSENTE, IGREJA PRESENTE: A POLÍTICA *LAISSEFARIANA* INDIGENISTA

Antes de se adentrar no assunto, julga-se prudente explicitar a compreensão que temos de Estado. De antemão, a análise que se sucede aqui se distancia de qualquer paradigma de neutralidade dessa instituição, que comumente tem como cerne uma avaliação restrita de sua capacidade tecnocrática. Por outro lado, também nos distanciamos da perspectiva unilateral do campo marxista ligada ao pensamento *althusseriano* que resume o Estado como instrumento único e exclusivo da burguesia. Porém, nos afiliamos aos pressupostos marxistas que compreendem o Estado como um espaço que expressa as contradições das lutas de classe inerentes ao sistema capitalista. Nesse sentido, compreende-se que, muito embora, no cerne desta instituição prevaleçam os interesses do capital, a luta e pressão da classe trabalhadora tencionam esses interesses, e por vezes, resultam em conquistas concretas para essa classe. Tais conquistas se expressam nas políticas sociais, sendo que, contraditoriamente, é por meio destas que o Estado gerencia a questão social gestada pela própria lógica do capitalismo, sem qualquer abalo à sua estrutura. Mesmo a ausência do Estado no enfrentamento às essas questões sociais, revela uma posição política dessa instituição, a exemplo do período brasileiro antecedente a 1930, que Pereira classifica de “período *laissefariano*”:

[...] O Estado quase não exercia o papel de agente regulador da área social e, portanto, não geria o processo de provisão social, deixando esse mister com as seguintes instâncias: o mercado- que atendia a preferências e demandas individuais-; a iniciativa privada não mercantil – que dava respostas tópicas e informais aos reclamos da pobreza-; e a polícia, que controlava, repressivamente, a questão social então emergente. (PEREIRA, 2002, p.127-128)

Os estudos das políticas sociais brasileiras geralmente se concentram na relação antagonica do capital e trabalho do espaço urbano, como expressão do capitalismo industrial. O marco da avaliação dessas políticas é o início da industrialização brasileira,

quando se registra o surgimento da questão social⁷, entendida como o fenômeno do despertar da consciência da classe trabalhadora, quando esta se percebe sujeita do processo de produção e reprodução da riqueza capitalista, e de forma organizada, confronta-se com o Estado, na luta por seus direitos.

Assim, a questão social no Brasil tornar-se explícita só por volta da última década do século XIX e nas duas primeiras do século XX na aurora da industrialização e implantação do capitalismo no país. As peculiaridades nacionais se apontam no perfil de uma burguesia predominantemente agrária e na constituição de uma classe trabalhadora mesclada de imigrantes europeus que trouxeram de herança os ideários revolucionários dos seus países de origem. Por outro lado, um Estado fortemente coercitivo, que não poupava o uso da repressão para coibir qualquer manifestação de rebeldia da classe operária, convertendo a questão social numa “questão de polícia”.

A partir da década de 1930, os interesses da burguesia mesmo vinculada ainda ao poder oligárquico, se expandem ao capital comercial, financeiro e industrial. A classe operária, manifestando-se de forma organizada, passa a ser reconhecida enquanto força política que tenciona a ordem burguesa constituída. O Estado se reposiciona diante desse novo cenário e legitima a questão social, assumindo a regulação das relações entre classe trabalhadora e patrões. Contudo, como ressalta Cerqueira (1982, p.75), a intervenção dos poderes públicos nas questões trabalhistas crescerá continuamente visando a desmobilização/despolitização da classe operária e culminando com a Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT), em 1943. A preocupação principal explícita no discurso oficial ao estabelecer normas reguladoras da relação capital e trabalho, era neutralizar os conflitos existentes e instaurar um cenário de conciliação e interesses unívocos em torno de idéias nacionalistas.

Essa contextualização da questão social no Brasil demonstra que a questão indígena, que nasce com a colonização brasileira, passa despercebida nesses estudos. Contudo, sabe-se que ela foi gestada antes do desenvolvimento capitalista industrial no Brasil, pela exploração econômica colonizadora do capitalismo comercial, que desde o início, identificou a presença dos primeiros habitantes como “incômoda” ao seu processo de exploração das riquezas das novas terras. Mais tarde, tornou-se um forte obstáculo ao próprio desenvolvimento das forças produtivas capitalistas.

⁷ O fenômeno Questão Social teve como referência as lutas ocorridas na metade do século XIX, nos países centros do desenvolvimento capitalista, mais precisamente em 1848, quando a classe trabalhadora protagoniza o levante contra o capital, se percebendo enquanto classe expropriada e identificando a burguesia como classe exploradora e antagônica aos seus interesses. Foram lutas a princípio desencadeadas em prol dos direitos atinentes ao trabalho, exigindo o seu reconhecimento como classe pelo bloco do poder, e, em especial, pelo Estado (Iamamoto, 2001, p.17).

Isto posto, considera-se então a questão indígena como o primeiro indício das expressões da questão social que se apresenta como obstáculo ao desenvolvimento da exploração econômica colonizadora e posteriormente à própria expansão do capitalismo agroexportador brasileiro. O Estado, inicialmente a Coroa Portuguesa, depois o Estado Nacional, reage estrategicamente por omissão durante um bom período, para aniquilar esse obstáculo, transferindo esse papel à Igreja, e por vezes aos interesses dos primeiros colonos. A esse período, passamos a considerar aqui o período *laissez-faire* das políticas indigenistas no Brasil⁸, que se inicia na colonização e segue até a primeira década do século XX, mais precisamente em 1910, quando foi criado o SPI, instituição que marca a intervenção do Estado na questão indígena, sob o paradigma integracionista do regime tutelar.

Durante os primeiros séculos de colonização, a Coroa portuguesa transferiu à igreja o papel central na pacificação e adiestramento dos primeiros habitantes brasileiros, com vistas à sua conversão em força de trabalho e a tomada de suas terras para a expansão econômica portuguesa. A catequese e a educação escolar foram as ações estratégicas desse período. A bênção da igreja para a ascensão do comércio português e exploração das novas terras, resultou na afirmação da aliança entre a Igreja e a coroa portuguesa, sendo concedida a primeira a prerrogativa da evangelização no novo mundo. As vantagens dessa aliança satisfaziam bem aos interesses dos dois lados: da coroa portuguesa, a domesticação dos índios para conversão em força de trabalho, da igreja, a expansão da fé católica nas novas terras, haja vista que esta já se encontrava em ameaça na Europa com a ascensão do protestantismo. Essa fusão de interesses ficou denominada de Padroado, o qual facilitou a evangelização no Brasil, como explica Cunha:

[...] Este consistia em transferir para a coroa portuguesa poderes plenipotenciários, mas que, ao mesmo tempo a obrigava a arcar com todas as despesas dos trabalhos de evangelização, bem como a escolha de bispos e párocos, a remuneração dos missionários e a manutenção dos templos. (CUNHA, 2007, p. 55)

Neste processo, a Igreja atrelou-se aos interesses da empresa colonial. A instalação de templos religiosos, colégios e conventos marcaram a institucionalização de ordens religiosas na colônia. A educação transformou-se na principal estratégia do projeto civilizatório, que foi inaugurado com a chegada da delegação da Companhia de Jesus,

⁸ Essa denominação objetiva tão somente demarcar o período em que o Estado não era responsável direto pela execução das políticas indigenistas. Apenas aí consistia sua ausência, haja vista que, por meio dos acordos espúrios com a Igreja, era co-partícipe do rumo das ações junto aos povos indígenas, o que foi inaugurado com a instituição do Padroado.

responsável pela conversão dos índios. A idéia central que vigorava nesse trabalho, era a de civilizar pela fé aquele povo considerado seres pagãos, sem alma. Os primeiros religiosos apresentaram certa tolerância com os aspectos culturais dos indígenas, aprenderam e utilizaram a língua tupi nas práticas educacionais e religiosas. Contudo, essa tolerância foi de curta duração, pois muitos grupos indígenas não aceitaram pacificamente sua conversão. Uns fugiam para lugares cada vez mais ermos, outros resistiram por meio do confronto direto. Diante disso, a Igreja legitimou as chamadas *guerras justas* durante longo período da colonização, que, segundo Gomes (1988, p.69), eram declaradas a partir dos seguintes critérios: quando os índios rejeitavam a propagação da fé católica; quando atacavam povoados ou fazendas portuguesas; quando eram antropofágicos; ou quando se aliavam aos inimigos dos portugueses. Antecedendo a declaração dessas guerras, que se iniciam por volta de 1585, a Igreja ainda era a instituição que exercia certa tolerância com os aspectos culturais dos índios, e, obstava, até certo ponto, a fúria sangrenta dos colonos na escravização destes para a conversão em força de trabalho e apropriação de suas terras.

Para a catequização e educação dos povos indígenas a Igreja utilizou a estratégia do aldeamento, onde índios de diferentes etnias eram agrupados em determinado território, e ali instaladas as escolas, onde se exerciam as práticas da catequese e do trabalho na agricultura. A captura dos índios para as aldeias dava-se por meio dos *descimentos*, que se configuravam na busca destes nos sertões, cuja empreitada contava sempre com a presença de índios já “domesticados”.

As primeiras ações de educação que tinham os Jesuítas à frente, no entender de Cunha (2007), eram exercidas sob uma prática pedagógica que resguardava algum respeito aos aspectos culturais dos índios, uma vez que o ensino era praticado na língua indígena- a língua tupi, e no português. A opção pela adesão à língua tupi, que ficou denominada como *língua geral*, na verdade foi o caminho encontrado pelos jesuítas diante da grande resistência dos índios à catequização que era realizada, inicialmente em latim, considerada pela Igreja como *língua sagrada*. Contudo, tais métodos não eram consenso no interior da Igreja, bem como, entre esta instituição e a coroa portuguesa. Esta experiência pedagógica que guardava uma idéia de interculturalidade, por exemplo, foi interrompida com a chegada de dom Pedro Fernandes Sardinha, em 1551, um representante da Coroa Portuguesa pelo instituto do Padroado, que defendia a imposição dos costumes da cultura portuguesa em detrimento do modo de vida dos primeiros habitantes brasileiros. Sardinha foi eleito por D. João III bispo de São Salvador da Bahia, o primeiro bispo do Brasil, era defensor de métodos mais rígidos na conversão dos índios, conflitando com os jesuítas, principalmente com o padre Manoel da Nóbrega adepto de métodos mais pacíficos. Eis aí as primeiras

divergências internas da Igreja no exercício do seu principal papel na colonização brasileira. Mas, segundo, Beozzo (1983), diante do problema da falta de força de trabalho que a colônia enfrentava até mesmo Nóbrega passou a defender a sujeição dos índios com o uso de armas, sugerindo a tomada de suas terras e sua escravização pelos colonos.

A questão da liberdade *versus* escravização dos índios foi a tônica central do período colonial brasileiro. Com base nela, conflitaram-se os interesses por vezes entre a Igreja e a Coroa Portuguesa, mas principalmente entre a Igreja e os poderes locais exercidos pelos colonos, oficiais da coroa, governadores ou capitães-gerais. Contudo, em muitos momentos havia intersecções desses interesses, sempre em detrimento da liberdade e respeito ao modo de vida dos primeiros habitantes. Como demonstra Gomes, a prerrogativa da civilização dos índios pela fé ou pelo trabalho, era o ponto divergente de tal disputa:

Basicamente a disputa era para ver quem tinha direitos sobre os índios e qual a melhor maneira de civilizá-los. Os oficiais da Coroa achavam que os índios deveriam ser civilizados pelo trabalho individual que prestassem ao projeto colonial; os religiosos, pela doutrinação e pela organização do trabalho coletivo. (GOMES, 1988, p. 75)

A Coroa Portuguesa, neste processo, oscilava entre um e outro interesse, na tentativa de conciliar o que, às vezes, era inconciliável. Os colonos atendiam aos interesses econômicos da metrópole, uma vez que o Brasil era sua principal fonte de renda. Os jesuítas com a catequização asseguravam, até certo ponto, a pacificação dos índios e, com isso, uma pseudo paz na colônia. Em resposta a essa pressão, foi elaborada uma vasta legislação indigenista confusa e contraditória, e, em sua grande maioria, não cumprida. Tais legislações indigenistas seguiam duas linhas, como explica Perrone-Moisés (1992, p. 117): “uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização.”

Foram muitas leis, regimentos, alvarás, cartas régias, provisões sobre o assunto. A primeira dela foi o Regimento de Tomé de Sousa, de 15 de dezembro de 1548, o qual recomendava a paz com os índios para a povoação do novo território pelos “cristãos”, estabelecia guerra aos inimigos e determinava o aldeamento próximo dos povoados cristãos para facilitar a doutrinação dos índios (GOMES, 1988). A defesa da não escravização dos índios por parte da Coroa Portuguesa dava-se pela preocupação que esta tinha em povoar as novas terras, apostando no comprometimento da população indígena com o projeto colonizador. O fracasso dessa primeira legislação concentrou-se no cumprimento da paz com os índios. A escravização dos nativos pela violência era prática comum, e, na tentativa

de coibi-la, um pouco mais de duas décadas depois é instituída uma nova Lei específica sobre a liberdade dos índios- Lei de 20 de março de 1570, a qual proibia o cativo dos índios, no entanto, autorizava-o nos caso dos capturados nas “guerras justas”, as quais só poderiam ocorrer com a autorização do rei ou do governador. Daí até início do século XVII, a desobediência a essas legislações geraram várias outras sobre o assunto, sendo a mais significativa delas a Lei de 30 de julho de 1609 que estabelece a liberdade a todos os índios, cativados, ou não. A oposição a essa norma, principalmente pelos colonos, foi ferrenha, resultando na sua revogação três anos depois. As legislações seguintes passaram a tratar das competências da administração dos índios, as quais eram atribuídas ora aos religiosos, ora aos colonos, ora aos oficiais do governo.

Mesmo com tanta legislação sobre os destinos dos índios, o Estado se restringia a regulamentá-las, sem força para assegurar o seu cumprimento, e repassava a outrem, principalmente à igreja, as responsabilidades maiores de seu projeto civilizatório. Durante todo esse período, a força de trabalho indígena ficou, predominantemente, sob o domínio da Igreja, notadamente na região amazônica (Maranhão e Grão-Pará)⁹, onde a Companhia de Jesus, a ordem dos jesuítas, tornara-se a principal organização econômica, intento este alcançado em razão da exploração da mão-de-obra dos indígenas na atividade de extração das chamadas *drogas do sertão*, que os religiosos comandavam tendo isenção de impostos. O crescimento da riqueza dessa ordem passou a incomodar o então Governo do Maranhão e Grão-Pará, que não podia suprir sua escassez de força de trabalho, diante do monopólio do trabalho dos índios pelos jesuítas, e do alto custo da importação de escravos negros para a região. Frente a este cenário, entre 1755 a 1757, a Coroa Portuguesa legislou vários ordenamentos limitando o poder temporal das ordens religiosas, especialmente os jesuítas, e abolindo a escravização de índios. Esse período também coincidia com a implantação de um conjunto de reformas do aparelho estatal e administrativo português, sob influência das idéias iluministas, que previa a laicização do Estado. Tais reformas foram extensivas as suas colônias com o objetivo do Estado manter o controle sobre a população indígena e suas terras, afastando a igreja do papel dantes exercido.

O *Diretório de Pombal*¹⁰ ou *Diretório dos Índios*, instituído pelo Alvará de três de maio de 1757, foi o marco maior desse novo posicionamento do reinado português. O ordenamento reiterava a retirada dos poderes temporal e espiritual dos jesuítas; incentivava

⁹ O Estado do Maranhão/ Grão-Pará foi instituído na segunda década do século XVII pela Coroa Portuguesa e abrangia toda a Amazônia portuguesa da época, as províncias do Ceará e Piauí. Era uma unidade administrativa separada do Brasil e com ligação direta a Lisboa (FARAGE, 1991, p. 23).

¹⁰ Marquês de Pombal era ministro da Coroa Portuguesa e irmão do Governador do Maranhão e Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que lhe colocava a par dos poderes econômicos das ordens religiosas na região amazônica e clamava por medidas por parte do governo português.

a miscigenação por meio de casamentos mistos, favorecendo para isso a entrada de não-índios nos aldeamentos; nomeava diretores leigos; proibia o ensino em línguas indígenas, tornando obrigatório o ensino da língua portuguesa (GOMES, 1988). A expulsão dos jesuítas do território brasileiro foi a principal medida para afastar o poder da Igreja.

Esta lei marca também a laicização da educação indígena no Brasil. Contudo, no entender de Cunha (2007), suas demais determinações se assemelhavam aos objetivos de evangelização e educação da Igreja dentro do projeto de colonização, que visavam a transição cultural dos índios para sua conversão em força de trabalho e expropriação de suas terras. Mas, o autor aponta uma gravidade maior desta lei em relação às anteriores, considerando-a uma lei explicitamente anti-indígena, primeiro, por ela proibir o uso das línguas nativas, impondo somente o uso da língua portuguesa e coibir as manifestações culturais dos índios, e, segundo, ela impõe a privatização da educação indígena:

Se com os jesuítas o pagamento pela escola se fazia de maneira indireta, pelo repasse de dinheiro por parte da coroa e pela concessão de outros privilégios, como a autorização para que os índios prestassem serviços nas missões, com a instituição do Diretório eles continuariam trabalhando, com certeza muito mais que com os jesuítas, e ainda teriam que pagar pela educação que iria propiciar o apagamento de suas culturas e a transição para uma cultura mestiça, ou cultura cabocla, como esta é denominada na Amazônia. (CUNHA, 2007, p. 62)

Se antes, a sanha dos colonos para o cativo dos índios visando transformá-los em força de trabalho encontrava empecilho na ação dos missionários, após a instituição do diretório pombalino, sentiam-se à vontade, pois, embora esta lei estabelecesse a liberdade dos índios, o Estado não tinha capacidade de fiscalizar seu cumprimento.

Essa primeira experiência de laicização da política indigenista portuguesa proporcionou uma verdadeira destruição das formas de organização dos índios. Se os aldeamentos, uma invenção da Igreja, já tinham interferido abruptamente nessas diferentes formas de organização das centenas de etnias aqui existentes, a imposição da miscigenação nesses espaços e de sua transformação em vilas, causou danos ainda maiores. Segundo Gomes (1988), poucas aldeias permaneceram indígenas, pois a maioria se transformou em vilas, lugares ou em fazendas de particulares, citando o exemplo da Amazônia onde mais de 60 (sessenta) aldeias jesuítas passaram para essa situação, e, posteriormente se transformaram em cidades com nomes portugueses. O autor apresenta ainda algumas estatísticas que revelam o caráter etnocida da ação/ omissão do Estado português no período colonial, culminando com a lei acima tratada: “dos cinco milhões de

índios talvez restassem 600.000, se contarmos todos eles, de aldeados e ex-missionizados aos livres e autônomos (p.78).” A disseminação de doenças, como a varíola e sarampo, ocorrida principalmente no Pará, por ocasião da convivência com os não-índios nas vilas e lugares, foi também uma das causas de extermínio de muitos grupos indígenas.

Abrimos um parêntese aqui sobre as contradições dessa experiência de laicização, uma vez que foram cessados apenas os poderes da companhia jesuíta, cuja organização econômica que esta alcançou no interior brasileiro passou a ameaçar os interesses locais e do governo imperial. Entretanto, outras ordens religiosas como os franciscanos e os capuchinhos permaneceram na aliança com o Estado para o cumprimento dos objetivos do projeto civilizatório, como expõe Dalmolin (2004, p. 56):

A catequese constituiu-se basicamente, na totalidade da “assistência” oferecida pelos colonizadores aos povos indígenas da América portuguesa, o Brasil. De sua chegada até o advento da república, a ação missionária da Igreja correspondia ao que existia em concessões para com os indígenas. Isto porque o poder espiritual e o Estado português eram complementares, apesar de existirem posturas discordantes, a aliança concorria para a expansão do processo civilizatório.

O diretório pombalino durou um pouco mais de quatro décadas. Em 1798, a Carta Régia de 12 de maio o aboliu e instituiu a tutela orfanológica aos índios não “domesticados” ou recém aldeados. Para o Estado estes índios eram considerados incapazes, dotados de uma ignorância profunda que muito os distanciavam da civilização. Tal ignorância justificava lhes conceder tratamento semelhante às crianças órfãs, o que chamavam “o privilégio de órfãos”. Essa proteção, como explica Lacerda (2009), ficava sob a incumbência de um tutor que, com sua autoridade e administração, teria o papel de cuidar da educação de seus protegidos, defendê-los perante as ameaças e administrar os seus bens. Os índios aldeados, considerados integrados à “civilização” colonizadora, eram tratados pela lei como homens livres, porém, essa liberdade era fantasiosa, pois àqueles que apresentavam qualquer recusa ao trabalho, ou se evadiam dos aldeamentos, eram enquadrados no regimento de órfãos e obrigados a trabalharem nas obras públicas. Essa legislação, na prática, foi pouco efetiva, permanecendo em muitos lugares os preceitos do diretório de Pombal, cuja revogação abriu um período de omissão do Estado no que se refere ao estabelecimento de alguma norma legal no trato à questão, como descreve Beozzo (1983, p. 71):

Na realidade, sua supressão abre um período de instabilidade em que cessa qualquer política de atração e aldeamento dos grupos indígenas isolados, cessa qualquer ação direta do Estado em relação aos grupos já em contato com os grupos brancos ou grupos aldeados. A política vai flutuar ao sabor de choques que se sucedem entre moradores, caçadores, garimpeiros, viajantes, tropeiros e grupos indígenas cujos territórios e rios são violados.

O estabelecimento do Império não trouxe qualquer mudança significativa para os índios. As legislações desse período, pelo menos até 1845, foram insignificantes e não trouxeram novidades em relação às anteriores. O que a literatura cita como ocorrência mais expressiva dessa época foram as produções de José Bonifácio de Andrade e Silva, considerado o patriarca da independência do Brasil, consolidadas em projeto apresentado à Assembléia Constituinte, para a inclusão da questão indígena no texto da primeira constituição brasileira, em 1823. Tal projeto retoma, em sua essência a necessidade de “civilização” dos índios por meio da catequização missionária, o que deveria ser feito sob todas as dimensões da vida destes, pois o “receituário civilizador de José Bonifácio dava grande ênfase à ocidentalização do corpo indígena (RAMOS, 1999, p. 5). À luz dos preceitos ocidentais o desejo era tornar o Brasil uma nação homogênea, sem qualquer resquício do modo de ser dos “bárbaros”. O estadista era um admirador do que foi a administração dos índios pelos jesuítas, na educação, na agricultura, contudo, “rechaçava o isolamento a que submetiam os índios, impedindo que estes participassem ativamente na construção da mão-de-obra emergente (*ibidem*).” Sua política era, radicalmente, uma política integracionista. Essas idéias eram comuns a uma parcela da elite política brasileira que defendia a integração dos índios à sociedade nacional por meios pacíficos, especialmente pelo caminho da religião.

Só para demonstrarmos os pormenores da pretensão dessa proposta com relação à interferência na vida privada dos índios, vejamos alguns trechos do documento:

[o missionário] animará a criação de gado *vacum*, cavalos, porcos, carneiros, e cabras... será também conveniente que dê a princípio o leite das suas vacas às crianças, para que as mães conheçam as utilidades da sua multiplicação e conservação, até para a criação de seus filhos; e, aos adultos fará presente de alguns queijos e manteigas a que os irá acostumando...Deste modo diminuirá a dieta vegetal e pouco própria a gente de trabalho, e com o mesmo fim, em vez de farinha de pão e farinha de milho, que são pouco digeríveis e sadias, se introduzirá o uso do pão de milho ou de mistura de farinha de arroz, de batatas, e carás ou com trigo e centeio; pelo menos o uso do fubá ou farinha de milho não fermentada para polenta, ou angu, ou para cuscuz, pão de que usam os árabes ou os negros da costa da África e que é muito nutritivo e sadio (...). Além destes meios, procurará, por todos os outros possíveis, excitar-lhe desejos fortes de novos gozos e comodidade, da vida social, tratando por esta razão com mais consideração e respeito aqueles índios que procurarem vestir-se melhor, e

ter suas casas mais cômodas e asseadas; e dentre estes se escolherão os maiores, e camaristas da aldeia. Aos que forem desleixados e mal asseados, o pároco e o maioral da aldeia castigará policialmente, ou lhes imporá certa coima pecuniária, que entrará para a caixa pia da economia da aldeia (...). Como sucede muitas vezes que as índias dão leite a seus filhos por seis ou sete anos, cuja lactação prolongada, além de fazer frouxas e pouco sadias as crianças, tem também o inconveniente de diminuir a procriação por todo o tempo da lactação, o missionário vigiará que as crianças não mamem por mais de dois anos, quando muito. (ANDRADE E SILVA, 1988, p 103-15, *apud* RAMOS, 1999, p. 5)

A proposta bonifaciana não conseguiu sair do papel, haja vista que a assembléia constituinte foi dissolvida pelo imperador D. Pedro I, e a primeira Constituição brasileira (1824) não dedicou sequer um parágrafo à questão indígena. O assunto ficou sendo tratado *ad hoc* durante as duas décadas seguintes, com avisos ou recomendações direcionadas aos conselhos provinciais.

A lei indigenista considerada básica do período imperial foi o *Regimento das Missões*, instituída pelo decreto n°. 426 de 24 de julho de 1845. A igreja era chamada novamente para a tarefa de catequização e civilização dos índios. O papel exercido antes pelos jesuítas durante mais de duzentos anos, foi transferido para a ordem dos freis franciscanos capuchinhos. Novamente Estado e Igreja de mãos dadas, agora para a consolidação do projeto do Estado Nacional. Contudo, o Estado passou a centralizar todas as ações concernentes à força de trabalho e terras indígenas.

Segundo Beozzo (1983), a referida lei tinha dois objetivos básicos, quais sejam eles: cessar os choques armados nas áreas de expansão da sociedade nacional, por meio da atração e aldeamento dos índios, que assegurava sua sedentarização, e com isso a liberação do seu território para a ocupação por não-índios; destinar as terras não cultivadas pelos índios à expansão agrícola e extrativista, consideradas na avaliação da figura do Diretor Geral dos Índios¹¹, como terras abandonadas. O índio se apresentava agora como principal obstáculo para a exploração da terra. As estratégias para essa empreitada tiveram o acréscimo da força militar do Estado que, aliada à ação missionária, enfrentariam a resistência indígena. Além do uso da força, os militares, que eram os próprios índios já integrados que prestavam serviço militar, teriam o papel de intérpretes da língua indígena para contato e atração dos índios arredios. Este trabalho era antes realizado pelos missionários, porém, para os pensadores da nova legislação a catequização era a questão

¹¹ O Diretor Geral dos Índios era a figura central em cada província nomeado pelo imperador, com amplos poderes administrativos, econômicos, judiciais e religiosos nas questões afetas aos índios. Sob sua administração ficavam os Diretores da Aldeia, figura criada no diretório pombalino e mantida na nova lei. Ao lado deste atuavam os missionários com o papel de catequizar e “civilizar” os primeiros habitantes.

central da Igreja, sendo que agora o interesse maior do Estado era a “civilização” dos índios, para a qual tinha pressa e deveria empreender seus esforços. A língua era novamente o principal aspecto cultural a ser atacado. Era urgente o abandono total da língua originária para adesão a língua portuguesa, e para isto, os métodos mudaram, não na sua essência, mas apenas no *modus operandi*, haja vista que entrou em cena a figura do intérprete, funcionário do Estado, para assediar os índios que ainda não haviam sido “amansados”, no transcurso dos três séculos da ação missionária.

Para ilustrar melhor o sentido dessa legislação, Beozzo cita os objetivos do programa do General Couto de Magalhães, o qual foi sucessivas vezes presidente das províncias de Goiás, Pará e Mato Grosso e defensor de que o Estado resolvesse o problema da força de trabalho e de terra daquela região e de toda a Amazônia, com o emprego da força de trabalho dos índios e a conquista de suas terras:

Conseguir que o selvagem entenda o português, o que é possível com um corpo de intérpretes organizados com praças do Exército e Armada que falem ambas as línguas, e que, educados nos arsenais, se disseminariam depois pelas colônias militares, seria a um tempo:

1º- Conquistar duas terças partes do nosso território, que ainda não pode ser pacificamente povoado por causa dos selvagens;

2º- Adquirir mais um milhão de braços aclimatados e utilíssimos nas indústrias pastoris, extrativistas e de transportes internos, únicas possíveis por muitos anos no interior; esses braços são também os mais próprios para a povoação de nossas remotas fronteiras, os únicos aptos para desbravar o interior e ser os predecessores naturais da raça branca num solo ainda virgem.

3º- Assegurar nossas comunicações interiores para as duas bacias, do Prata e do Amazonas.

4º- Evitar no futuro grande efusão de sangue humano, e talvez despesas colossais, como as que têm feito outros países da América. (Programa Couto Magalhães in BEOZZO, 1983, p. 82)

Este foi o período que se iniciava a expansão capitalista na Amazônia, principalmente para a exploração do caucho e da borracha, matérias-primas originárias daquela região, essenciais para a indústria automobilística que se encontrava em plena ascensão. O ritmo dos métodos da legislação indigenista da época passou a ser considerado lento demais para a pressa da sanha capitalista. Ademais, muitos grupos indígenas resistiram veementemente a esses métodos, por meios de fugas dos aldeamentos ou de guerras e revoltas.

Para resolver os problemas de terras a favor dessa expansão do capital, e afastar de vez os índios como obstáculos de tal sanha, o Governo imperial dá sua última cartada legal na questão indígena promulgando em 1850 a Lei de Terras (regulamentada em 1854),

conforme já citada no primeiro item deste trabalho. Tal lei oficializou o latifúndio no Brasil e tornou ainda mais degradante a vida dos índios, assim como dos pequenos colonos lavradores, uma vez que foram excluídos das exigências estabelecidas para comprovação dos direitos sob suas terras. Embora a legislação previsse a legitimação da posse das terras dos aldeamentos que já haviam se estabelecido, muitas foram as artimanhas para a expropriação de tais terras, uma delas, por exemplo, foi a justificativa da miscigenação, que colocava em questionamento a identidade étnica dos nossos primeiros habitantes. Ora, essa miscigenação anteriormente foi legitimada e estimulada pelo próprio Estado sob o pretexto da formação de uma nação homogênea, mais explicitamente pelo diretório pombalino. E como consequência desta lei “dezenas de aldeias indígenas ainda em existência foram extintas formalmente, e os seus habitantes condenados a virarem posseiros sem terra e a perderem suas características culturais específicas” (GOMES, 1988, p. 80).

O estabelecimento da República não teve em sua pauta a questão indígena, salvo alguns setores da elite política que integravam o Apostolado Positivista que reconheciam a insegurança da terra como um dos principais problemas dos indígenas, principalmente pelas querelas e manobras vivenciadas desde a instituição da Lei de Terras. A catequese e “civilização” dos índios deixaram de ser a principal preocupação do Estado desde as últimas quatro décadas, passando a questão da terra a assumir esse posto. E é apenas sobre esse ponto que legislará a primeira Constituição republicana (1891) à questão indígena, contudo, se restringindo a instituir sua descentralização, uma vez que repassou aos governos provinciais a responsabilidade de constituírem suas próprias legislações indigenistas, especialmente sobre as terras devolutas, onde se inseriam as aldeias consideradas extintas. Mas, em nenhum outro dispositivo a carta magna sequer se referia à existência de índios em território brasileiro. Este ato foi um golpe fatal para dezenas de etnias, considerando-se o transcurso da ação do Estado nesta matéria, o que bem descreve *Perrone-Moisés* (1992, p. 146):

O processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por se concentrar em aldeamento as chamadas “ordas selvagens”, liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham “confundidos com a massa da população”; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de

população. Cada passo é uma pequena burla, e o produto final resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total.

Cada governo, ao modo de seus interesses, passou a legislar sobre o destino dos índios, mais especificamente sobre suas terras. No sul do país, a chegada dos imigrantes europeus acirrou mais ainda a pressão sobre as terras indígenas. Eles, os imigrantes, representavam o “progresso”, a “civilização”, e os índios mais uma vez, meros obstáculos ao desenvolvimento do país. O extermínio desses povos, que foi comum a toda a história da colonização, é denunciado como uma prática para a liberação de terras aos europeus recém-chegados. Surgiu aí a figura do bugreiro, matador profissional contratado por colonos e pelos próprios governos das províncias, principalmente Santa Catarina e do Paraná, para atacar e exterminar os índios, conhecidos como bugre, denominação pejorativa destes na região. Foi uma verdadeira carnificina, com o extermínio de aldeias inteiras. Os que resistiram foram afugentados para áreas mais ermas, longe do contato com os brancos que se apossaram de suas terras.

Diante de muitas denúncias dessa situação e tantas outras perpetradas pelo poder local contra os índios, o Governo Central retoma à sua responsabilidade a administração das questões indígenas (Decreto n.º 1.606, de 26 de dezembro de 1906). No cenário internacional o Brasil era denunciado como promotor de uma política nacional de extermínio de seus índios, o que “parecia ferir os brios humanitários da pátria (GOMES, 1988, p. 85)”. Em resposta a essas pressões, o governo criou uma instituição específica para o trato da questão indígena, instituída sob a ação tutelar pública, o SPI, que será tratado no item a seguir.

O resgate histórico da ação do Estado brasileiro até aqui feita, da colonização à aurora do século XX, nos demonstrou seu caráter *laissez-faire* no que se refere à política indigenista. Foram quatro séculos de delegação a outrem das responsabilidades com a questão indígena, se restringindo o Estado a estabelecer legislações que pouco beneficiaram a população indígena, e quando assim o faziam, sua efetivação ficava a mercê dos interesses das classes dominantes da época. Neste percurso, a Igreja foi a aliada quase ininterrupta do Estado, sempre no papel de “educar para civilizar” sob o referencial da fé católica, da moral e costumes ocidentais. E o resultado desse período não podia ser outro: o extermínio de milhares de índios; sua integração à chamada sociedade nacional com grandes perdas de sua cultura material e imaterial; ou sua assimilação, na qual sua identidade étnica é totalmente negada. Por outro lado, há, felizmente, os que resistiram, mas

que, no seguir da história, passam a ser objetos da ação tutelar do Estado, que se formatou durante quase todo o século seguinte sob o discurso da proteção.

1.3. A POLÍTICA DE PROTEÇÃO: O ESTADO TUTELA OS “INCAPAZES”

Para se compreender os rumos da política indigenista definida no alvorecer do Estado republicano brasileiro, seu sentido protecionista resguardado pela tutela estatal, necessário se faz recorrer ao entendimento dos paradigmas ideológicos que orientaram as medidas políticas da época.

O positivismo de Augusto Comte (1798-1857) foi a ideologia hegemônica que fundamentou a instauração da República no Brasil. As primeiras idéias dessa corrente filosófica chegaram aqui por volta da metade do século XIX, trazidas por jovens, em geral da pequena burguesia, que foram estudar na Europa, onde tiveram contato com os ensinamentos de Comte. Tais idéias se expandiram à época nas escolas militares, onde o estudo científico foi privilegiado. Em 1876 foi fundada a Sociedade Positivista Brasileira que mais tarde se transformou na Igreja Positivista do Brasil, e em 1881 no Apostolado Positivista do Brasil.

A racionalidade e o cientificismo eram os princípios do positivismo comteano, que concebia a humanidade a partir de três estados: o *teológico ou fetichista*- no qual predominava a mentalidade mítica, cuja explicação dos fenômenos é atribuída a deuses; o *metafísico*- contexto da razão filosófica em que se busca a explicação da origem e do destino do universo; e o *positivo ou científico*- estado do aparecimento da ciência que expressa a maturidade do espírito humano, o mais evoluído estado humano (SILVA, [sd]). Comte transferia para a sociedade a lógica da organicidade da biologia, cujo progresso só era possível a partir da ordem. Respeitar esta ordem era uma questão de estabelecer com o outro uma relação de fraternidade, de respeito ao estado em que se encontra. Neste sentido, a filosofia positivista se apresentava como a principal base intelectual para o estabelecimento da fraternidade entre os homens, o que era possível por meio de um projeto político de racionalidade e cientificidade.

Sob este prisma os positivistas no Brasil assumiram, a princípio, a questão do fim da escravidão como sua principal bandeira de luta, acreditando ser inconciliável o progresso do país com o tratamento desumano com os negros. Sob as mesmas bases incorporaram a questão indígena. O discurso era da integração desses dois segmentos à sociedade nacional por meio de um processo educacional, aliás, a educação era, para os positivistas, o principal caminho para o alcance do desenvolvimento do país, pensamento ainda muito em

voga nos dias de hoje. Assim, negros e índios, considerados por esta corrente como entes pertencentes ao estado mais atrasado da evolução humana- estado teológico, a educação era como o caminho mais certo para a ascensão destes aos estados mais evoluídos, significando isso sua integração e assimilação à cultura nacional (DALMOLIN, 2004).

Este é o paradigma que orientou as políticas indigenistas no chamado período tutelar, que perdurou quase todo o século XX (de 1910 a 1988). Contudo, veremos que não foi um pensamento unívoco no transcorrer de todo este período. Houve algumas tentativas de mudança de rumo, contudo foram iniciativas de certa forma isoladas de profissionais que se inseriram nas instituições do Estado, principalmente do campo da antropologia. Porém, foi a ascensão do movimento indigenista a força mais significativa para a mudança da lógica tutelar.

A instituição de Estado criada para o cumprimento destes propósitos, concebida como a primeira instituição leiga da história do país no trato da questão indígena, foi o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais- SPILTN, instituída por meio do Decreto nº. 8.072, de 20 de junho de 1910, vinculada ao então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio- MAIC. Oito anos depois foi denominada apenas de SPI. A proposta da criação do órgão foi de responsabilidade do General positivista Cândido Mariano Rondon, sendo ele seu presidente durante as duas primeiras décadas. Sob os ideais positivistas os objetivos principais do órgão baseavam-se em dois pilares: assistência e proteção aos índios aldeados, arredios ou já integrados e promoção dos seus direitos territoriais. Contudo, era explícita a percepção de inferioridade cultural dos índios, bem como a imposição do binômio integração/civilização, na perspectiva de promover sua evolução sócio-cultural, como bem exemplifica Lacerda citando os objetivos do regimento do referido órgão:

São atribuições vinculadas, em grande parte, à tarefa civilizadora do órgão. Cabia ao SPILTN, por exemplo “melhorar” as condições materiais de vida das populações indígenas, modificando suas formas tradicionais de habitação, do ensino de artes, ofícios e gêneros de produções agrícola e industrial, bem como da introdução de ferramentas, instrumentos de lavoura, máquinas de beneficiamento, animais domésticos e indústria pecuária.(LACERDA, 2009, p. 130)

A intervenção do Estado deveria proporcionar as condições necessárias para que os índios “evoluíssem”, de forma lenta e pacífica, para um “estágio superior”, o que deveria ser feito sem a interferência da Igreja. As experiências de Rondon no seu trabalho realizado nas instalações de redes telegráficas nos mais ermos lugares do país, o colocou em contato

com diversas etnias indígenas com quem conseguia estabelecer uma relação sempre pacífica, o que lhe deu base para o trabalho no SPI. A “pacificação” tornou-se, assim, uma estratégia permanente deste órgão usada no primeiro contato com os índios considerados arredios. Sem dúvidas, tal estratégia trazia em si uma noção preconceituosa, porque compreendia o índio “como um ser bravo e agressivo” e subtraía o “seu caráter de povo, de unidade sociopolítica autônoma, com quem se deve procurar relações amistosas pelo diálogo franco e respeitoso (GOMES, 1988).” Para realizar este trabalho, Rondon contava com uma equipe de militares, profissionais da área médica, dentre outros, imbuídos do espírito de paz, guiados pela máxima de “morrer se preciso for, matar nunca”.

Considerando as histórias das *guerras justas* ou *guerras ofensivas* anteriores perpetradas contra os índios, esse método de pacificação, no dizer de Gomes (*ibidem*) era o que existia de mais humano na época, pois, para os positivistas, era um dever moral respeitar os índios em seu território e usar de todos os meios pacíficos de persuasão para estabelecer o primeiro contato. Entretanto, não podemos esquecer que todos os esforços do grupo, tinham na sua essência, o entendimento que ser índio era uma condição inferior e transitória, seu devir seria sempre o estado “civilizatório” dos pacificadores, o que, no nosso entendimento, se configurava em uma violência simbólica.

Essa nova política indigenista sob a administração do Estado demandou a necessidade de uma definição jurídica do ser índio, haja vista que, até então, a primeira Constituição republicana sequer citava a existência dos nossos primeiros habitantes em território brasileiro, como visto no item anterior. Esta definição foi formalizada no Código Civil de 1916, e posteriormente pelo Decreto nº. 5.484 de 27 de junho de 1928. No primeiro, os índios foram incluídos sob a denominação de “silvícolas” e considerados “incapazes, relativamente a certos atos, ou a maneira de o exercer (art. 6.º in LACERDA, 2009).” Para Lacerda (*ibidem*) o referido código no trato da questão da tutela indígena “facilitou a consolidação da visão da proteção àquele segmento em termos da tutela orfanológica, ou seja, uma proteção de âmbito privatístico e de cunho eminentemente patrimonial.” Situação que a autora considera ter sido superada dez anos depois com o citado decreto, quando é instituída a capacidade civil relativa do índio.

À luz deste novo regime jurídico especial para os índios, a capacidade destes estaria condicionada ao seu nível de integração à “sociedade civilizada”. Caberia ao Estado tutelar aqueles que não tinham alcançado essa “adaptação”, tarefa que foi atribuída ao SPI, que, segundo Lima (1992, p. 160), passou a exercer “o monopólio legal da força necessária à sua atuação em face de outros aparelhos de poder, às ordens religiosas em especial, e a outras

redes sociais não necessariamente aparelhadas.” Esse regime tutelar diferencia-se da tutela orfanológica instituída no final do século XVIII, uma vez que passa a ser considerada uma tutela de natureza pública, sob a responsabilidade do Estado.

Com tamanhos poderes, e sem dúvida, com a reconhecida capacidade de liderança do General Rondon, o SPI, como primeira instituição indigenista leiga, conseguiu pautar na agenda política brasileira a questão indígena, a exemplo de sua inclusão na Constituição de 1934, primeira carta magna a tratar do assunto. Porém, assim o fez sem escapar ao paradigma integracionista, não ousando, no dizer de Oliveira (1972, p.62), “esposar idéias que propusessem a aceitação de um destino dos grupos indígenas fora do sistema político nacional.” Ou seja, a tônica dessa política institucional era: fora da integração não havia solução para a questão indígena brasileira. O que nos faz compreender melhor porque as tarefas de proteção da instituição se concentravam mais em áreas de expansão das fronteiras agrícolas, pois era necessário converter os índios em força de trabalho agrícola, mas, ao mesmo tempo, protegê-los da sanha dos interesses econômicos dessa expansão, dado a predominância do espírito humanitário positivista que orientava as ações do órgão.

A discussão da capacidade relativa dos índios e a instituição da tutela para sua proteção sempre ocupou os fóruns de debate sobre a questão indígena. Essa proteção só seria viável por meio da tutela? E a tutela de fato garantiu a proteção? A realidade parece contrariar qualquer avaliação positiva sobre a questão, contudo, há quem advogue que a situação seria pior sem o regime tutelar, a exemplo do reconhecido antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, cujos argumentos expomos abaixo:

Alega-se, às vezes, que esta legislação tutelar priva o silvícola de seus direitos sagrados como cidadão. Na verdade, porém, só ela garante aos índios a liberdade de permanecerem índios e de deixarem de sê-lo, quando as condições sociais o permitam e quando eles vejam vantagem em assumir a condição do brasileiro comum. Assim, longe de extinguir seus direitos, esta legislação especial lhes dá mais oportunidades de exercê-los. Equiparando ao cidadão comum, por força de um romantismo jurídico formalista, o índio perderia as instituições assistenciais que o defendem, recebendo em troca apenas o direito nominal de apelar para instituições comuns que desconhece e que, se não atendem ao cidadão perfeitamente integrado na vida nacional, a eles atenderiam muito menos. (RIBEIRO, 1996, p. 229-30)

O percurso de reconhecimento e glória do SPI não foi linear. A exemplo da história da maioria das políticas públicas brasileiras, a instituição enfrentou muitas crises no decorrer de sua existência. A primeira delas deu-se em decorrência da grande Primeira Guerra Mundial (1914-1918), que, diante da crise econômica do país, a instituição sofreu fortes restrições

financeiras. O caminho encontrado pelos seus dirigentes para a superação do problema foi o incentivo à autonomia econômica dos seus postos de atração e pacificação (LIMA, 2002), os quais deveriam se transformar em centros agrícolas auto-sustentáveis. No início dos anos de 1930, a instituição tem suas ações reduzidas e passa a integrar, a princípio, o então instituído Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio- MTIC, se restringindo a uma seção do Departamento de Povoamento, e posteriormente, se vinculou ao Ministério da Guerra, integrando a Inspeção Especial de Fronteiras, onde se amplia sua ênfase na incorporação nacional dos índios na perspectiva de transformá-los em *guarda de fronteiras* (LIMA, *idem*, grifo do autor). Nos fins dos anos 1930, a instituição sofre os reflexos do governo ditatorial de Vargas, retornando aos quadros do Ministério da Agricultura- MA, onde, na descrição de Lima, muda seu enfoque com relação ao papel dos índios à nação, atendendo aos anseios varguistas:

Passa-se a enfatizar mais o aspecto do índio como trabalhador rural, consoante com a alocação da agência no MA e com a *Marcha para o Oeste*, moto da retórica estado-novista, que abarcava a própria visão de controle sobre o espaço geográfico definido para a Nação, notadamente de seus limites internacionais, representações produzidas durante a Segunda Guerra Mundial, quando o controle geopolítico do território nacional ganhava relevo. (*ibidem*, p. 168)

As dificuldades do órgão protecionista seguiram adiante, se revezando sempre entre os aspectos financeiros, de pessoal qualificado para seus propósitos, e interesses políticos. No início dos anos de 1940, o primeiro e segundo aspectos receberam atenção do governo central, contudo, logo em seguida, como marca de uma administração ditatorial, a instituição é tomada de um burocratismo imposto a partir da instalação de postos nas cidades, os quais se prestavam mais ao controle governamental do que às finalidades da instituição. Nos primeiros anos de 1950, há uma tentativa de superação da ideologia positivista por uma orientação científica mais moderna (RIBEIRO, 1996), notadamente no campo da antropologia, quando foram inseridos em seus quadros profissionais dessa área. Mas, a partir da segunda metade desta década o órgão entra em franca decadência, que muito se agrava com a instalação do governo militar. A partir de então, o órgão é envolvido em uma avalanche de denúncias de atos de massacre e extermínios de índios, o que levou à sua extinção em 1967.

Em 1939, após dois anos da instalação do Estado Novo, o governo de Vargas criou o Conselho Nacional de Proteção aos Índios-CNPI, um órgão de caráter consultivo com o papel de desenvolver estudos nas questões pertinentes à assistência, proteção, costumes e línguas indígenas, e com isso subsidiar as ações do SPI. O órgão composto por sete

membros designados pelo presidente da república, dentre eles o diretor do SPI, fazia parte das estratégias de planificação do governo varguista. Sua gestão dava-se de forma centralizada na figura do presidente que concentrava poderes sobre suas deliberações. Em 1967 foi extinto juntamente com o SPI, entretanto, em seus últimos dez anos conseguiu agregar em seus quadros renomados antropólogos e avançar nas discussões sobre o indigenismo no Brasil para além das idéias positivistas predominantes até então, inclusive se integrando ao debate latino-americano. Contudo, durante boa parte da existência do órgão houve grande predomínio da visão integracionista que guiou a política indigenista desde a colonização. O último feito do CNPI foram os planos para a constituição da nova agência indigenista, a FUNAI.

Esta primeira experiência de política pública voltada para a população indígena, não foi nada positivo, como bem expressa Gomes, nos fazendo perceber que a questão indígena não se apresenta de forma isolada do corpo da sociedade, mas é gestada pela sua própria lógica capitalista e representa uma de suas tantas contradições:

O SPI não foi capaz de barrar o avanço pelas terras indígenas nas regiões em desenvolvimento, como o noroeste de São Paulo e o Paraná, e nesses casos serviu apenas como “pacificador” de índios arredios, após o que as terras eram loteadas pelos interessados. Tampouco foi capaz de evitar ataques armados contra índios por parte de castanheiros e seringalistas da Amazônia. (GOMES, 1988, p. 87)

Outra análise desta instituição realizada por Oliveira (1972) ressalta sua orientação integracionista que se inspirava “no pressuposto de que a redenção do índio só pode ser alcançada pelo *trabalho* (grifo do autor).” Contudo, o trabalho aí era percebido na dimensão do capitalismo, exclusivo para a produção de bens de interesse comercial da sociedade nacional. Isto contrariava em muito o modo de vida da maioria dos grupos indígenas, cuja relação com o trabalho não se estabelecia nos moldes da produção de excedentes. Com isso, demonstra o autor que a ação institucional protecionista do SPI de longe foi uma prática indigenista de “reconhecimento da autonomia política” das sociedades indígenas por ela alcançada.

Na tentativa de suplantar a era das denúncias em torno do Estado no trato à questão indígena, o governo militar, sob um discurso moralizador, cria a FUNAI no mesmo ano de 1967. Havia uma pressa dos militares para a integração dos índios à sociedade nacional, persistindo a idéia anterior de que isso só era possível proporcionando-se a viabilidade econômica das sociedades indígenas por meio de sua inserção na lógica do mercado. Situando essa direção no contexto das políticas sociais do período tecnocrático-militar,

percebe-se bem que essa política indigenista segue a lógica das demais políticas sociais, cuja concepção se restringia a uma mera decorrência do desenvolvimento econômico (PEREIRA, 2002).

O novo órgão instituído pela Lei n.º 5.371, de cinco de dezembro de 1967, regido ainda sob o regime tutelar, reunia dentre suas finalidades: *gerir o Patrimônio Indígena* (art. 1.º, II); *promover a prestação da assistência médico-sanitária aos índios* (art. 1.º, IV); *promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional* (art. 1.º, V). A instituição figurava o modelo de uma instituição total, ou seja, teria que desenvolver competência em praticamente todas as áreas que envolviam a questão indígena: saúde, educação, assistência, proteção, e direito territorial.

No contexto da ditadura militar, principalmente nos anos de 1970, época dos megaprojetos de infra-estrutura e prospecção mineral (Transamazônica, projeto Carajás, barragem de Tucuruí, etc.), os índios eram vistos novamente como obstáculos ao desenvolvimento do país (CUNHA, 2002). A FUNAI tem suas ações imbricadas neste cenário, em que era necessário superar o que obstaculizava o “progresso”, e para isso, a intervenção junto aos indígenas, deveria se dar no sentido de promover “o contato com os grupos isolados, para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais de uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lago da barragem que inundava suas terras (idem, p.17).” A política indigenista passa a integrar o plano nacional de defesa, vinculada ao então Ministério do Interior, como uma das estratégias da expansão político-econômica para o interior do país, especialmente para a Amazônia.

Sob o ponto de vista do aparato legal da questão indígena neste período, considera-se que as Constituições outorgadas não apresentaram grandes mudanças com relação às anteriores. No entanto, as Cartas de 1967 e de 1969 repassaram para o poder da União as terras consideradas indígenas. Segundo Gomes (1988), apesar de tal medida ter representado um retrocesso para a concepção do que se tinha antes sobre terras indígenas, por outro lado favoreceu o processo de demarcação destas terras. E para a efetivação desse processo, foi instituído, quatro anos depois, o Estatuto do Índio, por meio da Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973. O novo regulamento jurídico mantém o paradigma da integração, concebendo o índio com relativa capacidade, tal como eram considerados os não-indígenas menores de idade. Assim, a responsabilidade sobre sua tutela era uma incumbência da própria União por meio da FUNAI.

A perspectiva evolucionista, herança dos positivistas, se faz fortemente presente no novo aparato jurídico. Em seu art. 4º. apresenta uma classificação dos estágios em que são agrupados os índios de acordo com seu grau de envolvimento com a sociedade nacional:

Art. 4º Os índios são considerados:

I- Isolados- Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II- Em vias de integração- Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservem menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o sustento; e

III- Integrados- Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (Estatuto do Índio in MAGALHÃES, 2003)

As imposições que o Estatuto estabelece para a transição da condição de relativa capacidade civil, e com isso sair da tutela do Estado, para a plena capacidade civil, reforçam essa visão evolucionista que tem exclusivamente como parâmetro o modo de vida da sociedade dita “civilizada”, nos ideais ocidentais. Assim, tornar-se capaz juridicamente é praticamente abandonar sua identidade étnica, como se vê:

Art. 9º Qualquer índio poderá requerer ao Juízo competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:

I- Idade mínima de 21 anos;

II- Conhecimento da língua portuguesa;

III- Habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; e,

IV- Razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.
(*ibidem*)

Paradoxalmente, ser relativamente incapaz garantiu no regime da tutela a sobrevivência de muitos grupos indígenas. Assim como ter alçado em determinado momento da história sua capacidade civil plena poderia resultar na expropriação de suas terras e até extermínio. Um exemplo disso é o que ocorreu no Governo militar de Geisel. Por determinação do Estatuto do Índio, o Estado teria o prazo de cinco anos para demarcação das reservas indígenas. Para fugir de tal obrigação e “abrir caminho para a entrada dos compradores de terras indígenas (GOMES, 1988), atendendo aos interesses da expansão da indústria agrícola e mercadorização da terra, Geisel, estrategicamente acelerou o processo de emancipação dos índios, livrando-os da tutela do Estado. Percebendo-se a intenção governamental e a que interesses serviria, este ato foi veemente protestado pelos

defensores da causa indígena e até mesmo por setores mais conversadores. Diante da má repercussão esta medida foi revogada no Governo Figueiredo.

Durante todo o regime militar a FUNAI teve muitas dificuldades em cumprir suas funções. Mesmo assim houve um considerável avanço no tocante à demarcação de terras indígenas. Porém, isso ocorreu apenas no período em que a instituição gozava ainda de uma relativa autonomia e conseguiu reunir em seus quadros um grupo de profissionais indigenistas comprometidos com seus objetivos. Entre 1970 e 1980 a direção da instituição ficou sob a responsabilidade de militares ou de burocratas que não tinham qualquer vínculo com a questão indígena.

Nas áreas de educação e saúde a instituição continuou o trabalho nos moldes do SPI, porém, com algumas alterações. No caso da educação deu ênfase à educação bilíngüe, contudo sem nenhuma diretriz ou referencial, haja vista que as legislações nacionais da época sobre a educação nada mencionavam sobre a educação escolar indígena. Assim, essa política tinha como única referência o Estatuto do Índio, cuja orientação era totalmente voltada para a integração do índio à sociedade nacional, à ocidentalização (CUNHA, 2009). Sobre a saúde há avaliações que ressaltam o trabalho desenvolvido de imunização e atendimento médico às mais longínquas comunidades indígenas, como um dos possíveis fatores que contribuíram para a recuperação demográfica dos índios, fenômeno ocorrido a partir da década de 1970. Mas, tal como a educação, centrava-se inteiramente na concepção ocidental de saúde, ignorando totalmente as práticas tradicionais milenarmente vivenciadas pelos indígenas.

Assim como as demais políticas sociais, as dificuldades vivenciadas pela política indigenista são cíclicas, variando quanto ao predomínio dos aspectos financeiros, administrativos, técnicos e políticos. Desde o início de sua existência, a FUNAI passou por todos, mas sempre lhe foi recorrente a incipiência de recursos financeiros e de pessoal com a qualificação necessária aos seus propósitos. Na verdade, esta política nunca alçou ao patamar das prioridades do Governo Central. A insatisfação dos índios com a instituição começou a ocorrer de forma mais sistemática a partir da década de 1970 com a ascensão do movimento indígena, o qual foi ocupando vários espaços políticos, com grande atuação na década seguinte, notadamente na segunda metade dos anos de 1980, durante o processo da Assembléia Nacional Constituinte.

Com a promulgação da Constituição Federal em 1988, o paradigma integracionista é substituído pelo direito à diversidade, o que vai refletir na regulamentação de todas as políticas brasileiras. A política indigenista passa por uma reestruturação, que tem como

pano de fundo a descentralização das ações antes de competência da FUNAI. Assim, em 1991, o Governo Collor de Melo promove uma ampla reforma nas competências do órgão indigenista, transferindo as responsabilidades sobre a saúde e educação indígenas, assim como o desenvolvimento rural e meio ambiente para os respectivos Ministérios da Saúde, da Educação e do Desenvolvimento Agrário e Meio Ambiente. A partir de então, o papel central da FUNAI, vinculada agora ao Ministério da Justiça ficou sendo a questão fundiária envolvendo a demarcação das terras indígenas. As crises da instituição não cessaram aí. Até os dias de hoje continua sendo alvo de muitas denúncias e, não raro, tem seus prédios ocupados pelo movimento indígena em sinal de protesto aos entraves na solução dos problemas de demarcação de terras.

A intenção do presente trabalho não é realizar uma avaliação pormenorizada das instituições responsáveis pela política indigenista oficial, correspondente ao período tutelar. Isto posto, estamos justificando porque neste trabalho daremos pouco aprofundamento às ações destes órgãos, pois, de certo, muitas informações estão ficando de fora. O objetivo foi apresentar uma síntese de fatos e detalhes deste período que pudessem demonstrar que a opção do Estado brasileiro de integração dos índios à sociedade nacional permeou toda a política indigenista do período; e ainda, que essa integração de longe respeitava a população indígena em seus aspectos étnicos- culturais, mas apostava na sua adesão ao modo de vida ocidental. A determinação da incapacidade indígena neste processo era paradoxalmente proteção e inferiorização do índio.

O período posterior, inaugurado com a Constituição de 1988, que define um novo papel do Estado frente à questão indígena, aparece, em grande parte da literatura sobre o assunto, como a instauração da “cidadania indígena”. Expomos no item a seguir alguns elementos que, de certo, podem contrariar esta constatação.

1.4. A “CIDADANIA INDÍGENA”

A lógica da política protecionista e tutelar, sem dúvidas, é alterada, do ponto de vista legal, com a Constituição Federal de 1988, que passa a reconhecer o índio como um cidadão de direito:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União, demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (CF, 1988, art. 231)

Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (CF, 1988, art. 232)

Contudo, comecemos com algumas reflexões sobre o próprio conceito de cidadania, tão prolapado a partir da citada carta magna, a ponto desta ter sido “batizada” de “Constituição cidadã”. Talvez isto nos possibilite um posicionamento mais crítico diante da “cidadania indígena”.

Cidadania e direitos estão presentes nas discussões sobre as necessidades humanas, muitas vezes sugeridas como sinônimos ou apresentando-se a primeira como uma sucessão de um conjunto de direitos legalmente alcançáveis. Na verdade, cidadania é uma questão política que acompanha a história da humanidade, que “pode ser descrita como participação numa comunidade ou como a qualidade de membro dela (BARBALET, 1989, p. 12).” Entretanto, a cidadania no Estado moderno expande-se, nos moldes da cidadania hoje defendida pela maioria dos segmentos sociais, a partir do momento em que a classe trabalhadora passa a reconhecer-se enquanto classe cujos interesses se antagonizavam aos interesses da classe burguesa, fenômeno político ocorrido no século XIX, nas sucessões de lutas entre as décadas de 1830 e 1840. A classe trabalhadora se dá conta de que os preceitos da modernidade de liberdade e igualdade eram incompatíveis com a lógica do sistema capitalista, que a excluía severamente da distribuição da riqueza socialmente produzida. A partir do despertar dessa consciência a ordem capitalista que se sustentava na “abstrata universalidade dos direitos privados e da livre iniciativa no mercado não era mais capaz de persuadir a totalidade de uma classe de homens destituídos dos meios de exercer autonomamente esses direitos (ABREU, 2008, p. 105).”

Com suas estruturas sob risco, a classe burguesa recorreu à expansão da cidadania na busca da coesão social, do restabelecimento da ordem. Obviamente que, diante da degradante situação da classe trabalhadora, houve ganho do ponto de vista do seu acesso a direitos legais vinculados a relação capital e trabalho. Essa expansão é realizada sob o manto das desigualdades de classes, mas, no entanto a ignora, promovendo a idéia fantasiosa que todos são iguais, uma vez que a lei se faz para todos. Vejamos como Barbalet (1989, p. 13) bem explica essa dinâmica:

A expansão da cidadania no Estado moderno é ao mesmo tempo a marca de contraste das suas realizações e a base das suas limitações. A generalização da cidadania moderna através da estrutura social significa que todas as pessoas, como cidadãos, são iguais perante a lei e que, portanto, nenhuma pessoa ou grupo é legalmente privilegiado. E, no

entanto, a concessão de cidadania para além das linhas divisórias das classes desiguais parece significar que a possibilidade prática de exercer os direitos ou as capacidades legais que constituem o status de cidadão não está no alcance de todos que os possuem. Por outras palavras, os que são desfavorecidos pelo sistema de classes não podem participar, na prática, na comunidade da cidadania à qual legalmente pertencem como membros. Esta impossibilidade é dupla, porque nestas circunstâncias os direitos de cidadania apenas formais não podem influenciar os condicionalismos que tornam a posse da cidadania ineficaz, se não inútil.

Afastando-se dessa análise crítica da cidadania moderna, Marshall (1967) desenvolveu o estudo sobre o tema, estabelecendo uma divisão dos direitos a partir de elementos característicos de cada período histórico, assim classificando-os e caracterizando-os em grupo de gerações: *Direitos Civis* – século XVIII – caráter democrático e universal derivado naturalmente do status de liberdade do ideário liberal; *Direitos políticos* – século XIX – enriquecem o status de liberdade, superando a liberdade passiva dos direitos civis para a liberdade ativa – necessidade de participação na vida pública e o direito de organização; e os *Direitos sociais* – século XIX / XX – entrelaçam-se com os direitos políticos e passam a exigir outra feição no papel do Estado. Esta análise, ao nosso entender, apresenta uma avaliação evolutiva de cidadania e a define como uma sucessão de direitos formais, o que, na visão do autor, é um *status* que pode diminuir a desigualdade de classes. Este pensamento em muito influenciou e ainda influencia as teorias sobre a cidadania moderna. Para estas teorias “a cidadania desenvolve-se sempre como forma meramente superestrutural que pode se adequar a um leque relativamente amplo de circunstâncias históricas engendradas e vividas pelo desenvolvimento capitalista (ABREU, 2008, p. 319).” Neste sentido, os direitos e deveres podem ser ampliados ou restringidos conforme as necessidades postas dentro das possibilidades da ordem capitalista, o que é notório a cada crise cíclica do capital. A estrutura de desigualdades de classes inerentes a este sistema não sofre qualquer abalo quando se faz necessário ampliar essa cidadania, logo, pode-se considerar que a cidadania que conhecemos até os dias de hoje é a cidadania burguesa.

Para Ellen Wood (2006), a própria lógica do capitalismo se faz incompatível com o sentido de democracia e cidadania e suas concepções dominantes tendem a: substituir a ação política com cidadania passiva; enfatizar os direitos passivos em lugar dos poderes ativos; evitar qualquer confrontação com concentrações de poder social, particularmente se for com as classes dominantes; e, finalmente, despolitizar a política. E assim, o capitalismo apresenta-se como a própria antítese da democracia e da cidadania, haja vista que sua condição básica de existência é a submissão da reprodução social à sanha das leis do mercado e da acumulação capitalista.

Corroborando o pensamento de Wood, outros estudiosos, como Barbalet (1989) e Abreu (2008) acima citados, embora diferentes em alguns aspectos, reforçam os argumentos da impossibilidade da resolução das desigualdades sociais produzidas pela lógica capitalista, a partir da conquista e exercício dos direitos formais, como sinônimos de cidadania e modelo de democracia. Tais análises têm como base o pensamento de Marx, o qual defendia com veemência a emancipação humana (a desalienação total do ser humano) em favor da sua emancipação política (a conquista de direitos políticos de cidadania) (ACANDA, 2006).

Na cidadania burguesa os indivíduos não são considerados sujeitos históricos, pois se encontram inseridos em relações sociais desiguais. O Estado se apresenta como uma estrutura acima dessas relações, plasmado de uma neutralidade, cujo papel é promover a harmonia e a integração entre os desiguais. O indivíduo-cidadão é um mero portador de direitos e deveres legalmente constituídos, como explica Abreu (2008, p. 318):

O indivíduo cidadão é, em geral, concebido ou representado como titular de direitos e obrigações em virtude do seu reconhecimento jurídico e moral objetivado nas instituições da ordem social e política vigente, isto é, ele é concebido como integrado ou em vias de se integrar à ordem. A sociedade, o Estado e suas instituições apresentam-se transfigurados como se fossem personalidades naturalmente dotados de consciência coletiva que condicionam, constroem e regulam moral e juridicamente os indivíduos e grupos sociais, acima ou independentemente destes, como força exterior e estranha.

Ao expor aqui essas reflexões, nossa intenção não é, nem de longe, negar a importância dos direitos formais até aqui conquistados pela classe trabalhadora, porque em sua grande maioria eles foram frutos de lutas que tencionaram e ameaçaram de alguma forma, ou temporariamente, a ordem social capitalista. Mas, apresentar um olhar crítico sobre o discurso conformista, muito em voga hoje entre os diferentes segmentos sociais, que apresenta essa cidadania como a única via possível para o alcance de uma sociedade igualitária e/ou equânime. A história está recheada de exemplos que contrariam essa esperança. Apresento aqui a experiência da população indígena como um desses exemplos.

As décadas de 60 e 70 do século passado foram de grande efervescência política no mundo todo, no Brasil se estendendo à década de 1980. A cidadania burguesa que teve seu ápice no período chamado dos “30 gloriosos anos” do capitalismo, do pleno emprego, no pós Segunda Guerra Mundial, com a instalação do Estado Social, ou *Welfare State*,

experiência reservada apenas ao epicentro do capitalismo, passava por sua fase de restrição, decorrente da crise cíclica deste sistema, especialmente a partir da década de 1970. Neste contexto, diversos sujeitos coletivos (estudantes, mulheres, negros, etc.) deram-se conta de que a cidadania burguesa não atendia a suas demandas específicas, falseando assim a promessa de igualdade. E, frente a isso, protagonizaram várias frentes de lutas, demarcando suas especificidades e reivindicando o atendimento a estas mesmo no campo da cidadania burguesa.

Para enfrentar a crise, o capitalismo se metamorfoseia alcançando sua fase, nunca vista na história, de mundialização sob o domínio do capital financeiro, com uma elevada capacidade de grande produção e concentração da riqueza e integração internacional dos mercados. Neste contexto, a flexibilização no mundo do trabalho foi um duro golpe aos direitos já conquistados pelos trabalhadores. Essas mudanças se fortaleciam sob um solo fértil, haja vista que o mundo via ruir, na mesma época, as experiências socialistas, as quais se apresentavam como alternativas ao sistema do capital. A partir de então, nasceu o discurso ideológico de defesa do fim da polarização entre classes e ideologias, ou o “fim da história”, e que, portanto, tornava-se anacrônica a luta de classes, uma posição que traz em si a intenção político-ideológica de negar qualquer alternativa a essa fase perversa do capitalismo contemporâneo. A competitividade, o individualismo, a busca da identidade particular eram os caminhos apontados. Esse era o discurso que fundamentava as críticas à modernidade, que deu corpo a chamada agenda pós-moderna.

Mediante esse cenário, as lutas dos sujeitos coletivos foram oportunamente absorvidas pela agenda pós-moderna. Contudo, não é prudente simplificarmos assim tal questão, primeiro, porque esses movimentos sociais dos mais variados segmentos não são homogêneos; segundo, porque suas reivindicações mesmo limitadas aos direitos formais, por si só já denunciam que a ordem vigente não dá conta da complexidade social. Neste sentido, concordamos com a ressalva de Santos (2008, p. 69):

Aprisionar e submeter “a política de identidade”, exclusivamente, aos fundamentos da “agenda pós-moderna” consiste em abrir mão de apreender, sob a perspectiva da totalidade, uma série de questões que interferem no processo de individualização, no desenvolvimento e na relação entre a singularidade e o gênero humano, entre sociabilidade e individualidade; entre economia, política e direitos; entre cultura e valores.

Contextualizando o movimento indígena brasileiro neste debate, percebe-se bem a legitimidade dessa luta, bem como os seus limites. A conjuntura em que eclode esse

movimento data da década de 1970, coincidindo com os demais. Abre-se um parêntese para ressaltar que a resistência indígena às mais variadas formas de opressão sofridas não se iniciam no período acima. Desde a chegada dos colonizadores em suas terras, os quais realizaram violentas investidas para sua escravização e conversão, tem-se registros de várias rebeliões, guerrilhas e fugas. Isso muito justifica, inclusive, sua sobrevivência física e identidade étnica. A diferença básica que identificamos entre aquela fase da resistência e esta que nasce na conjuntura acima, é que, na primeira os índios identificavam como seu opressor aquele que lhe estava mais próximo, que objetivamente se colocava como ameaça a suas vidas, considerados “inimigos”. As lutas se davam de forma isolada entre cada etnia, ou grupos e seus “inimigos”. As leis formuladas sobre seus destinos eram feitas à sua total revelia. Não havia aí qualquer percepção por parte destes da existência de uma estrutura institucional maior que legislava a favor de seus “inimigos”. Não se percebiam também como um único povo, afinal foram os colonizadores que os homogeneizaram sob uma única categoria: índio. Eles eram centenas de grupos de indivíduos que viviam línguas e modos de vida diferentes, e assim se apercebiam. Os primeiros sinais da tomada de consciência de sujeitos coletivos surgem a partir da década de 1970 e se firmam na década seguinte e, para isso os índios contaram com a parceria de organizações não indígenas como o Conselho Indigenista Missionário- CIMI vinculado à Igreja Católica, e de intelectuais, especialmente da área de antropologia e sociologia. A prática indigenista da igreja e dos intelectuais passa a assumir um caráter de denúncia das condições de vida dos índios e do modelo de política indigenista do Estado que avaliavam ainda reproduzir as práticas colonizadoras. Passam a defender a instalação de um Estado pluriétnico e garantidor dos direitos dos indígenas de viverem ao seu modo e costumes e alçarem a categoria de cidadãos. Esse movimento se alargou em toda a América Latina e teve como marco a chamada “Declaração de Barbados I” ou o “Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul” realizado em 30 de janeiro de 1971.

A participação indígena se efetivou nesse processo nas chamadas Assembléias de Chefes Indígenas, promovidas com o apoio do CIMI, realizadas em várias regiões do Brasil, a partir de 1974. Segundo Lacerda (2009, p.204), estes eventos desencadearam “uma série de ações concretas protagonizadas pelos povos e por comunidades indígenas no sentido de garantirem o respeito e o reconhecimento estatal de direitos reivindicados” e proporcionaram as possibilidades da troca e diálogo entre as diversas etnias indígenas, fazendo-as se aperceberem integrantes de uma coletividade que vivenciava problemas similares. A categoria índio, por exemplo, passou a ser assumida como uma identidade étnica, contraposta à idéia de homogeneização antes imprimida pelo colonizador.

A década de 1980 foi de muita efervescência política no Brasil. Havia um forte movimento social em luta pela democratização do país, haja vista a experiência do longo período de ditadura militar. Mas, também havia vários movimentos agregados em lutas específicas, cuja mobilização se intensificou em torno da construção de propostas para a nova Constituição Brasileira, quando foi instituída a Assembléia Nacional Constituinte. Para o movimento indígena foi um período de intensa mobilização. Os indígenas não precisavam mais de mediadores para representá-los, eles mesmos se faziam presentes em vários espaços de discussão e debate, pautando suas reivindicações. A “cidadania indígena” foi amplamente discutida, questionada, defendida, rebatida nos meios intelectuais e jurídicos. O cerne deste debate era a relação índio e Estado, em seus aspectos políticos e jurídicos, em volta de três questões: de “sua *autodeterminação* como coletividades de identidades étnicas específicas e com territórios próprios, a sua posição no âmbito da *cidadania* e a superação da perspectiva de sua integração à sociedade nacional envolvente (*ibidem*, p.206).”

As reivindicações indígenas foram contempladas em grande parte na Constituição brasileira de 1988, as quais estão concentradas em seu texto no Capítulo VII, artigos 231 e 232. Legalmente os índios são reconhecidos no seu modo de vida, quanto às suas formas de organização, costumes, línguas, crenças e tradições, e são assegurados os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas por eles. Foi rompida a perspectiva da integração desses povos à sociedade nacional e a instituição da tutela. O processo de regulamentação dessas conquistas no período pós-Constituição desencadeou novas lutas e pressões, uma vez que, principalmente no direito afeto às questões das terras, a disputa contava com muitos interesses políticos e econômicos das elites conservadoras do país. Mas, o principal entrave enfrentado foi a instalação do receituário neoliberal no país da “Constituição cidadã”, o qual impôs a contra-reforma do Estado orientada para o mercado com fortes restrições dos direitos conquistados (BEHRING, 2008).

E assim, a exemplo dos demais direitos conquistados, os avanços nas políticas indigenistas sofreram considerável retração imposta pela onda neoliberal que se expandiu com maior desenvoltura a partir da década de 1990. No campo da Seguridade Social, um dos mais afetados com tais reformas, a política de saúde indígena foi colocada sob responsabilidade de entidades não-governamentais, mesmo tendo sido transferido em 1991 para um FUNASA¹², um órgão governamental, que deveria assumir as atribuições antes conferidas à FUNAI. Só a partir de 2003, a atenção à saúde indígena, tal como fora

¹² A FUNASA tem sido envolvida em constantes denúncias de corrupção e fraudes. O movimento indígena passou a reivindicar a substituição do órgão pela criação de uma secretaria de assistência à saúde indígena vinculada à estrutura do Ministério da Saúde. Em outubro/2010 o Governo Lula criou a Secretaria Especial de Assistência à Saúde Indígena- SESAI, transferindo a este órgão as ações antes da FUNASA.

preconizado no Sistema Único de Saúde- SUS é retornada à responsabilidade do Estado. A FUNAI, tendo suas ações descentralizadas, sofreu um verdadeiro sucateamento a partir de então, sem possibilidade de cumprir seu papel que foi restrito à demarcação das terras indígenas, afinal esta era uma das principais questões que confrontava diretamente com a expansão econômica no país.

Contudo, ressaltamos aqui alguns avanços resguardados dos direitos indígenas ainda no campo da Seguridade Social. Na Previdência Social, os indígenas são incorporados como “segurados especiais”, lhe sendo assegurada a cobertura previdenciária quando incapacitados para a atividade laboral. Na assistência social, não há nenhuma citação da lei regulamentadora (Lei 8.742/1993- LOAS) que se refira especificamente à população indígena, mas prevê em seus princípios e diretrizes, a equidade no atendimento. Apenas com a implantação do SUAS, a partir de 2004, é que são previstas ações específicas ao nível da proteção social básica. Apesar das restrições do Estado, é na política de Saúde que se pode considerar maiores avanços, pelos menos no que diz respeito à normatização. O SUS estabeleceu uma política de saúde específica para a população indígena, do ponto de vista da gestão, dos serviços e programas. Como se afirmou acima são conquistas legais que ainda muito se distanciam de sua efetividade.

Sobre a questão da regularização das TIs, considera-se esta a mais denunciante dos limites impostos ao alcance da sonhada cidadania, haja vista que é na questão fundiária que se dá diretamente o confronto com os interesses políticos e econômicos da forte elite agroexportadora. Está previsto na Constituição Federal, em suas disposições transitórias, “Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”. Entretanto, vejamos no quadro a seguir como se encontra a situação hoje:

Tabela 01- Situação das terras indígenas no Brasil

Situação ¹³	Quantidade
Em estudo	126
Delimitada	29
Declarada	32
Homologada	25
Regularizada	386
Reserva Indígena	14
Total de terras	612

Fonte: Luciano-Baniwa, 2006, p. 110.

Já são mais de duas décadas pós-constituição e este processo ainda está por ser concluído. Coincidentemente, as áreas de maior retardamento das regularizações, inclusive de grande concentração de conflitos, são exatamente aquelas de grande expansão do agronegócio, como no Estado do Mato Grosso do Sul. Outro exemplo vivenciado recentemente e de grande repercussão na mídia, foi o caso da Reserva Raposa- Serra do Sol, em Roraima, onde os fazendeiros produtores de arroz, com o apoio de setores das Forças Armadas, alegaram que o reconhecimento daquela área como terra indígena, na forma contínua¹⁴, por ser uma área localizada na fronteira do país representava uma ameaça à soberania nacional. Este é um discurso herdeiro do regime militar, pois anteriormente os índios eram considerados os protetores das fronteiras, sendo, inclusive, denominados de “as muralhas do sertão” (FARAGE, 1991). O processo de delimitação e demarcação dessas terras data da década de 1970, porém só foi homologado em 2005. Mas, houve várias ações de contestação tendo como autores os rizicultores e o próprio Governo do Estado de Roraima. Havia, e há ainda quase uma fusão dos interesses do Estado com os interesses privados, haja vista que os fazendeiros estavam inseridos no

¹³ Cabe aqui explicar o que significa cada situação dessas: Em estudo- a demanda foi apresentada à FUNAI, que desenvolverá uma série de procedimentos entre diagnósticos e relatórios que culminam com a identificação e planejamento da terra realizado por Grupos Técnicos (GT); Delimitada- definida por meio de estudos antropológicos e os outros de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário, caracterizando e fundamentando a terra como tradicionalmente ocupada pelos índios. No final desta fase é aberto um período para atos de contestação à delimitação; Declarada- é realizada por meio de um expediente do Ministério da Justiça denominado de “Portaria Declaratória”, que declara o reconhecimento da terra e determina sua demarcação física; Homologada- é uma fase realizada por decreto presidencial, após a aprovação da demarcação física pelo Ministério da Justiça; Regularizada- o processo é concluído com o registro no Cartório Imobiliário da Comarca onde o imóvel está situado e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU) do Ministério da Fazenda; Reservas indígenas – terra adquirida pela comunidade indígena por meio de compra e venda, ou por outras formas diferentes dos procedimentos legais acima citados (LUCIANO-BANIWA, 2006).

¹⁴ A proposta dos rizicultores era que a área fosse regularizada de forma não contínua, o que confinaria os índios em pequenos nichos de terras ilhados em meio às fazendas em que se produz arroz. São oito dessas grandes fazendas que ocupam 1% da área, e grande parte delas se instalaram lá depois de iniciado o processo de demarcação da área. A população indígena é de 19 mil indivíduos, distribuídos em cinco etnias: macuxi, ingarakó, taurepang, patamona e wapixana (disponível em <<http://www.estadao.com.br/especiais/a-disputa-pela-raposa-serra-do-sol>> acesso em 02 de dez. 2010)

parlamento e executivo local. Em 2009 a justiça decidiu pela homologação da área contínua, o que foi um ganho para o movimento indígena.

Como causa da morosidade dos processos de regularização das TI's, além da prevalência dos interesses econômicos e políticos, somam-se as grandes limitações estruturais do órgão gestor dessa ação- a FUNAI, como dificuldades no seu quadro funcional e falta de recursos financeiros para efetivar a retirada da população não-indígena residente nas áreas indígenas demarcadas. Ora, mas considerando que esta instituição é a representante legítima do aparelho estatal para resolver tais problemas, podemos considerar também essas suas dificuldades como um problema de ordem política, pois sabemos que a omissão ou ineficiência do Estado tem como grandes beneficiários aqueles que têm interesses econômicos sobre as terras indígenas.

Outro dado que requer atenção nesta questão é que, fora os grandes empresários do agronegócio que ocupam TIs, estão também pequenos agricultores que ocuparam essas áreas, não por interesse econômico para a acumulação de riqueza, mas para assegurar a própria sobrevivência. Dificilmente estes sequer têm condições objetivas de acionarem judicialmente o Estado para contestação das decisões de demarcação das TI's. Quando as disputas tomam a dimensão midiática, estes passam despercebidos, tornam-se personagens invisíveis desta história. Nos conflitos entre este segmento e os indígenas, ambos não se dão conta que se trata, com as devidas diferenças, de briga de iguais, de "despossuídos" contra "despossuídos". Este é um risco presente nas lutas dos sujeitos coletivos no âmbito dos direitos formais.

Como se vê, a inserção desses segmentos no aparato legal do Estado tem sua elasticidade limitada pela força do capital. Quando a concessão dos direitos compromete a ordem vigente, novos rearranjos são tramados. Estrategicamente a classe dominante consegue estabelecer aliança entre seus variados segmentos e aparelhos; os dominados, que não se concebem enquanto classe, disputam *pari passu* o lugar que legalmente lhes pode ser concedido.

Esta não é uma constatação simplista sobre a luta pelos direitos de cidadania. A intenção é apenas deixar registrada nossa compreensão dos seus limites. Por outro lado, reconhecemos a complexidade que envolve a busca da inserção das especificidades de cada segmento social no aparato jurídico estatal. Retomando a questão da "cidadania indígena", mesmo nesses limites legais, há variáveis a serem cuidadosamente analisadas, pois muitos (se não, todos) dos critérios de exigência para o "tornar-se cidadão", são

demandas postas a partir da relação dos indígenas com a sociedade nacional, e só aí fazem sentido, como explica Ramos (1991, p. 5):

[...] os povos indígenas precisam do aparato das leis na nação para poder reivindicar seus direitos à terra, saúde, educação, etc., direitos esses que só podem ser articulados no espaço social e político apropriado, isto é, no campo das relações interétnicas. É no confronto com a sociedade nacional que a figura do cidadão toma corpo e sentido para os índios. No interior de suas etnias e sociedades, ter carteira de identidade e outros sinais de brasilidade é perfeitamente irrelevante e dispensável. Mas não o é quando lidam com a sociedade nacional.

Além dos limites já apontados neste debate da “cidadania indígena”, temos a considerar ainda que o conceito de cidadania que conhecemos é de estrita concepção ocidental. Assim, por mais que haja o esforço de absorção das demandas indígenas, as instituições que compõem o aparato jurídico cidadão são predominantemente regidas por concepções etnocêntricas. Um exemplo disso são os espaços de controle social das políticas públicas, cuja forma de organização destes em nada se assemelha aos modelos de organização própria das dezenas de etnias indígenas. Essa questão não poderia ser mais bem explicitada como o fez Luciano- Baniwa (2006, p.87),

A questão fundamental para se pensar a cidadania indígena brasileira é superar a própria noção limitada e etnocêntrica de cidadania, entendida como direitos e deveres comuns a indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais. Ora, os povos indígenas não partilham a mesma língua, a mesma história, os mesmos símbolos, a mesma estrutura social e, muito menos, a mesma estrutura política e jurídica da sociedade brasileira não-indígena, uma vez que possuem símbolos, valores, histórias e sistemas sociais, políticos, econômicos e jurídicos próprios. Eles seguem nas suas aldeias normas particulares que não são as do Estado brasileiro, e que podem mesmo ser contrárias às do Estado.

A diferença entre o pensamento do referido autor e o que aqui expomos, é que ele parece ser otimista quanto à possibilidade de uma “cidadania indígena” brasileira. Pelos motivos macros que citamos e pelo reconhecimento da complexidade da questão indígena, de difícil alcance pelo Estado e suas instituições, assumimos uma posição bem crítica com relação a essa possibilidade. Contudo, reafirmamos que, mesmo com tais limites, consideramos importante essa luta por tencionar a agenda política nacional e dar visibilidade às demandas dos povos indígenas, fazendo assim a sociedade brasileira assumir-se pluriétnica e dotada de uma diversidade cultural que tem que ser considerada em seus organismos legalmente constituídos.

Neste sentido, o Estado brasileiro tem ampliado nos últimos anos as políticas públicas que incluíram o aspecto étnico em seus planejamentos e estratégias de ação. Além da pressão interna do movimento indígena, esta foi uma mudança também provocada pelos organismos internacionais de defesa da questão indígena, pelas agências financeiras internacionais, como o Banco Mundial, que passaram a exigir dos países signatários da Convenção 169 da OIT o cumprimento de suas determinações. Assim, muitas políticas sociais que antes não tinham qualquer inserção na questão indígena, passaram a tê-las. O risco de estas políticas absorverem o velho princípio integracionista/assimilacionista guiador histórico das políticas indigenista é bem proeminente, haja vista que suas estruturas são, em grande maioria, exclusivas de atendimento à população não-indígena. Um exemplo, cuja avaliação é objeto central do presente trabalho, é o da política de assistência social. Veremos no capítulo seguinte que essa política, que alcançou o *status* de política pública tão recentemente, tem seu arcabouço teórico e normativo ainda distante da realidade da população indígena.

CAPÍTULO 2. A INSERÇÃO DA POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL NA QUESTÃO INDÍGENA: PROBLEMATIZANDO ALGUMAS CATEGORIAS

2.1. DE QUE ASSISTÊNCIA SOCIAL FALAMOS: CONCEPÇÕES E HISTÓRIA

A política de assistência social alcançou seu status de política pública não-contributiva com a Constituição Federal de 1988, quando passou a integrar o campo da Seguridade Social brasileira, juntamente com a política de Saúde e a Previdência Social. Da década de 1940, quando o Estado institucionaliza a assistência social, ao advento desta Carta Magna, essa política era sinônimo de filantropia e benemerência. O que é inaugurado em 1942 com a criação da primeira instituição estatal com esse fim, a LBA, marcada pelo primeiro-damismo, o que, para muitos estudiosos da área, tratava-se de uma filantropia estatal.

Neste contexto, a assistência social não era compreendida enquanto uma política garantidora de direitos, sofrendo rejeição, inclusive, da profissão de serviço social, que “embalada pelo chamado movimento de reconceituação, rechaçava a assistência social por sua linear identificação com o paternalismo e o seu compromisso com o *status quo*” (PEREIRA, 1996, p.12). Frente a isso, não despertava interesse no cenário acadêmico. A primeira pesquisa a que se tem notícias sobre essa matéria data da década de 1980, protagonizada pelo curso de serviço social da PUC/SP. Esse caminho explica um pouco o preconceito histórico e a confusão conceitual porque passou e ainda passa a assistência social, embora tenha alargado consideravelmente o interesse intelectual em estudá-la. Sobre a problemática conceitual, considera-se muito pertinente as observações de Pereira (1996, p. 11):

O que tem tornado a assistência social um fenômeno conceitualmente problemático, face aos cânones técnico-científicos, é o adjetivo *social* que a complementa. É o termo composto *assistência social* que encerra uma pejorativa conotação que igualmente constrange e estigmatiza provedores e destinatários de benefícios e serviços assistenciais. Por este viés prestar socialmente assistência a quem precisa é, aos susceptíveis olhares técnicos profissionais – e guardadas as devidas peculiaridades-, tão desabonador quanto fazer “politicagem” ou ser um “mero burocrata”. É, por conseguinte, a imprecisão, o desprestígio e a largueza interpretativa do adjetivo *social* que tem transformado a assistência em alvo de preconceitos.

A autora chega a essa conclusão, comparando o termo assistência a outros fins, como assistência médica, assistência técnica, etc., percebendo que nestes casos, ao compor com outros nomes que não seja o “social”, o termo não padece de qualquer

preconceito. Donde conclui que esse preconceito reside no complemento “social”, que parece tornar a assistência uma ação não digna.

Mas, essa nebulosidade conceitual não pode ser entendida como um fenômeno em si mesmo. Considerando que a assistência social surgiu como demanda das tensões resultantes da relação capital e trabalho, sua concepção histórica será marcada pelas contradições dessa relação. Ou seja, ela se apresenta conforme os interesses da classe dominante, como uma questão moral, apaziguadora da iniquidade do capital, ou ela se apresenta como resultado de “resistências estruturais ao modo de produção capitalista as quais problematizam por dentro a compulsão deste modo de produção para a desigualdade e a injustiça” (*ibidem*, p. 39). No primeiro caso, a assistência social se estabelece mediante relações clientelistas e paternalistas, limitando-se a atender emergencialmente e de forma focalizada, parcela da classe trabalhadora excluída do direito ao trabalho, enquadrada na situação de pobreza extrema. A era varguista inaugurou no Brasil este tipo de assistência, a que se pode denominar de assistencialismo e que marcou (e ainda persiste) a maior parte da história da assistência social brasileira. O segundo caso é a concepção de assistência levada a termo na luta pelo seu reconhecimento enquanto um direito no campo da proteção social, que objetiva atender as necessidades sociais, entendidas como históricas e de classes, na perspectiva da redistribuição da riqueza socialmente produzida. Foi esse o sentido das propostas dos segmentos progressistas para o texto constitucional de 1988, as quais sofreram sérias alterações dos setores conservadores que, por motivo de defesa de seus interesses, lhes era mais conveniente a assistência social nos moldes do primeiro caso. Todavia, não é nenhum excesso de otimismo admitir que, apesar desses conservadores, a carta magna, do ponto de vista formal, trouxe consideráveis avanços para a política de assistência social, a começar por ter posicionado-a no campo dos direitos de proteção social (CF, art. 194).

A concepção de um sistema de proteção social foi inaugurado pelos países desenvolvidos desde o pós Segunda Guerra Mundial, com a instituição do Estado de Bem-Estar Social, o *Welfare State*, cujo formato deu-se de acordo com as particularidades estruturais e conjunturais de cada um desses países. Esse período ao que se convencionou denominar dos “trinta gloriosos anos” do capitalismo, ocorreu sob as relações de produção regidas pelo padrão Keynesiano-fordista. Nesse contexto, o modelo de proteção social referenciava-se no Plano Beveridge, implantado na Inglaterra em 1942, no qual,

“os direitos sociais têm caráter universal, destinados a todos os cidadãos incondicionalmente, ou submetidos a condições de recursos, mas garantindo mínimos sociais a todos em condições de necessidades. O financiamento é proveniente dos impostos fiscais, e a gestão é pública,

estatal. Os principais fundamentos são a unificação institucional e uniformização dos benefícios. (BEVERIDGE, 1943, CASTEL, 1998, *apud* BOSCHETTI, 2009)

Esse modelo se contrapunha ao modelo de seguridade que prevalecia na Alemanha, o modelo bismarkiano, implantado naquele país no final do século XIX, sob forma de seguro social destinados aos trabalhadores, cujo acesso é condicionado a uma contribuição direta (BOSCHETTI, 2009).

Embora com as devidas limitações, e longe de se assemelhar aos clássicos modelos de Estado de Bem-Estar, a seguridade social brasileira se ancora nos dois modelos. O Bismarkiano orienta os princípios da previdência social, e o beveridgiano a saúde e assistência social. Porém, na saúde a universalidade tem o sentido de cobertura total, enquanto na assistência social é restrita aos que dela necessitarem, e os critérios estabelecidos para a definição de necessidade têm seguido as definições de pobreza, diga-se de pobreza absoluta, ditadas pelas agências multilaterais, cujas estratégias de enfrentamento são baseadas na focalização.

Esse caminho foi sendo assumido pelo Estado em obediência a invasiva agenda neoliberal implementada no Brasil a partir da década de 1990, agenda esta que já havia se instalado nos países do capitalismo central e imposta a muitos países latino americanos desde as duas décadas anteriores. A nova ordem mundial capitalista, que impôs o desmonte do Estado de Bem-Estar Social, retomava o receituário liberal, submetendo a sociedade sob os ditames do mercado. A efetivação dos direitos constitucionais conquistados encontrou nessa nova ordem seu grande obstáculo. No campo da seguridade social, esse momento coincidiu com a mobilização para a regulamentação dos artigos pertinentes às três políticas. A abertura para o seguro e serviços privados e a retração do Estado frente aos direitos sociais se colocaram como ameaça às recém conquistas.

A respeito dessa entrada “tardia” do Brasil no receituário neoliberal, Mota (2010), credita a dois fatores: às particularidades do comportamento da burguesia brasileira frente às demandas dos trabalhadores; e à conjuntura econômica e política:

1. Às condições particulares sob as quais a burguesia brasileira, associada ao grande capital transnacional, incorporou à sua ordem as necessidades sociais dos trabalhadores, particularmente a partir dos anos 1990, substituindo os mecanismos coercitivos por persuasivos, após os grandes embates políticos dos anos de 1980, e inaugurando novas táticas e estratégias de dominação;

À conjuntura econômica e política do período, cujos ajustes macroestruturais, determinados pela inserção subalterna do Brasil na

economia internacional, ocasionaram os arranjos da reestruturação produtiva, nos rumos da política econômica, na reforma do Estado e, enfaticamente, nas injunções dos organismos financeiros internacionais que impuseram as contra-reformas sociais de cunho neoliberal. (MOTA, 2010, p. 138-139)

A LOAS (Lei 8.742- de 07.12.1993), que regulamenta os arts. 203 e 204 da Carta Magna foi gestada neste contexto, sob forte pressão de vários segmentos progressistas, dentre eles a categoria dos assistentes sociais que esteve à frente desse processo. Essa regulamentação veio a ocorrer depois de cinco anos da promulgação da CF. O primeiro projeto de lei sofreu veto total em 1992 por parte do Governo Fernando Collor de Melo, com os seguintes argumentos: “a) desqualificação da assistência social para lidar com políticas de ajuda pecuniária e continuada de renda, b) o seu afastamento dos limites do trabalho” (PEREIRA, 1996, p.68). Na verdade, esses já eram os argumentos que se faziam em consonância com a implantação das reformas neoliberais do Estado.

Na apresentação de seus objetivos, art. 2, a LOAS define seus usuários, deixando claro quem são os necessitados da assistência, que delimitam sua universalização. São eles grupos ou indivíduos, que se encontram em condições de limitação para prover o seu próprio sustento, por meio do trabalho: crianças, adolescentes, gestantes, idosos, pessoas com deficiência. Ficam de fora, no entanto, os trabalhadores aptos para o trabalho, mas que, nesse contexto de desemprego/ subemprego e acirramento das desigualdades sociais, têm suas condições de vida degradadas. Só recentemente, parcela desse grupo, selecionada sob os critérios dos indicadores de pobreza e extrema pobreza, foi alcançada pelos programas de transferência de renda, que, por sua vez, são recentes na história da proteção social brasileira.

Todos os princípios previstos na LOAS, que sintetizam as conquistas nesse campo, foram fortemente abalados pelos ajustes neoliberais tão logo após terem sido assegurados sob o ponto de vista legal:

Art. 4º A assistência social rege-se pelos seguintes princípios:
I-Supremacia do atendimento às necessidades sociais sobre as exigências de rentabilidade econômica;
II-Universalização dos direitos sociais, a fim de tornar o destinatário da ação assistencial alcançável pelas demais políticas públicas;
III- Respeito à dignidade do cidadão, à sua autonomia e a seu direito a benefícios e serviços de qualidade, bem como à convivência familiar e comunitária, vedando-se qualquer comprovação vexatória;
IV-Igualdade de direitos no acesso ao atendimento, sem discriminação de qualquer natureza, garantindo-se equivalência às populações urbanas e rurais;

V-Divulgação ampla dos benefícios, serviços, programas e projetos assistenciais, bem como dos recursos oferecidos pelo Poder Público e dos critérios para sua concessão. (BRASIL, 2010)

Sobre necessidades sociais *versus* rentabilidade econômica considera-se um princípio que encontra seu limite na própria lógica que perpassa as propostas neoliberais, que sobrepõe o mercado à sociedade. Apesar de explicitamente a política de assistência social não se assemelhar a um seguro social, os critérios de seletividade de seus usuários, assim como a disponibilidade de recursos para os serviços, benefícios e programas estão intrinsecamente ligados à acomodação do Estado à ordem capitalista vigente que sobrepõe o lucro e a acumulação privada às necessidades humanas. Um exemplo cujos estudos recentes apontam para isso são os programas de transferência de renda, uma tendência da proteção social atual, que transformam seus beneficiários em profícuos consumidores. Quanto à universalização, mesmo para aqueles pré-estabelecidos como necessitados, ainda é uma realidade distante. O respeito, a igualdade de direito no acesso ao atendimento e a divulgação dos benefícios, serviços e programas, estão intrinsecamente interligados e diretamente vinculados ao primeiro e segundo princípios.

Contudo, apesar destes e outros limites, no cômputo geral da história da assistência social brasileira, considera-se que a LOAS trouxe inovações na regulamentação dessa política, as quais se destacam aqui: a reafirmação da assistência social como um direito não contributivo; a primazia da responsabilidade do Estado, a abertura ao controle da sociedade civil (COUTO, et al (orgs.), 2010). Mas, a efetivação de tais inovações sofreu no transcurso dos anos de 1990, com mais requinte no Governo FHC, mutações que a distanciaram dos propósitos iniciais, especialmente as duas últimas décadas. O controle social, diga-se a direção do CNAS, ficou anos sob o comando de representantes da filantropia. A responsabilidade dos serviços e programas foi, em muito, transferida para organizações da sociedade civil, com destaque da valorização do voluntariado.

A chegada dos anos 2000, com a eleição do Governo Lula, renovou a esperança de muitos segmentos que historicamente lutaram pela consolidação de um Estado democrático, interrompida com as contra-reformas anteriores. Nos primeiros anos desse governo, teve-se o anúncio de mudanças que se caracterizavam como inovações em comparação ao governo FHC, recompondo o Estado em muitas áreas. No campo da seguridade social, Behring reconhece que:

As principais inovações na seguridade social seguramente se deram no campo da assistência social: a construção do SUAS e de todo o seu marco regulatório, o Estatuto do Idoso e a implementação da idade de 65 anos

para acesso ao BPC, o Cadastro Único e o Programa Bolsa-Família. (BEHRING, 2008, p. 160)

A autora confere esses avanços à grande participação de profissionais militantes dessa área nos diversos espaços do governo Lula, que, internamente, conseguiram pautar na agenda governamental as propostas rejeitadas no governo anterior, e, obviamente à pressão dos diversos setores que se mobilizaram em torno da defesa do SUAS, tendo como ápice desse momento a *IV Conferência Nacional de Assistência Social*, em 2003, que deliberou sobre a construção e implementação deste sistema. A efetivação dessa deliberação se inicia com a aprovação da Política Nacional de Assistência social pelo CNAS em 2004 (resolução n. 145, de 15/10/2004), e da NOB SUAS em 2005. Outras importantes regulamentações seguiram como a NOB- RH/SUAS em 2006, que prevê a organização da gestão do trabalho no âmbito do SUAS, decretos regulando o BPC e os benefícios eventuais; a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais (resolução CNAS n. 109, de 11/11/2009), dentre outros. Esse marco regulatório tem uma importância relevante para a consolidação do SUAS, uma vez que padroniza procedimentos, serviços, programas, em todo território nacional, contudo, dado os limites impostos pela política econômica em escala macro, que o governo atual optou em seguir, ele não garante por si só que essa consolidação se efetive.

Mas, além dos limites externos, ao se visitar por dentro a assistência social apresentada pela nova PNAS e a NOB/SUAS, que delineiam o SUAS, é possível se identificar também, alguns limites pertinentes a certos conceitos e categorias, que não parecem se coadunar com os princípios dessa política. Observa-se, por exemplo, na definição dos usuários:

Constitui o público usuário da Política de Assistência Social, cidadãos e grupos que se encontram em situações de vulnerabilidade e riscos, tais como: famílias e indivíduos com perda ou fragilidade de vínculos de afetividade, pertencimento e sociabilidade; ciclos de vida; identidades estigmatizadas em termos étnico, cultural e sexual; desvantagem pessoal resultante de deficiência; exclusão pela pobreza e/ou, no acesso às demais políticas públicas; uso de substâncias psicoativas; diferentes formas de violência advinda do núcleo familiar, grupos e indivíduos; inserção precária ou não inserção no mercado de trabalho formal e informal; estratégias e alternativas diferenciadas de sobrevivência que podem representar risco pessoal e social. (BRASIL, 2005, p. 33)

Como se pode perceber há uma ampliação dos usuários em relação a LOAS, superando-se a segmentação destes. Trata-se agora de *indivíduos e grupos em situação de vulnerabilidade e risco social*, independente de idade, sexo, etnia, ou condições físicas.

Essas situações são agregadas conforme suas características, as quais são de caráter: afetivo, social, biológico e econômico. Parece que não se vislumbra aí a perspectiva de classes sociais. Estar em situação vulnerável ou em risco social, parece ser uma condição desvinculada desta perspectiva. Contudo, essas categorias serão analisadas no item a seguir deste trabalho, sob este enfoque.

O atendimento a tais situações é estruturado por níveis de proteção social, a saber: proteção social básica, que se destina a prevenir as situações de risco; e a proteção social especial, que se subdivide em média e alta complexidade, e tem por objetivo assistir a famílias e indivíduos que se encontram em situação de risco pessoal e social, por decorrência de abandono, maus tratos físicos e/ou psíquicos, etc.

A proteção social básica tem como locus principal o CRAS, uma unidade territorial de base pública municipal, devendo ser localizada em áreas de maiores índices de “vulnerabilidade e risco”, e é considerada a “porta de entrada” do SUAS. Os serviços e ações nele desenvolvidos em atenção às famílias se efetivam por meio do PAIF, o qual prevê a acolhida, informação e orientação, inserção em serviços da assistência social, promoção de acesso a renda, acompanhamento sócio-familiar e encaminhamentos a outras políticas.¹⁵ O público prioritário do PAIF/CRAS são as famílias beneficiárias do PBF.

Neste caso, avalia-se como inovadora e positiva para a política de assistência social a incorporação da questão territorial para a definição do espaço de desenvolvimento de suas ações. Isso pressupõe que os serviços, programas e projetos devem ser efetivados de acordo com as demandas e características de cada território. Considerado um dos eixos estruturantes do SUAS, segundo a PNAS, a territorialização parte da caracterização de grupos territoriais de acordo com o porte dos municípios, o que define o tipo de serviço necessário, assim previsto:

- Município de pequeno porte I – até 20.000 habitantes; mínimo de um CRAS para até 2.500 famílias referenciadas;
- Município de pequeno porte II – entre 20.001 a 50.000 habitantes; mínimo de um CRAS para até 3.500 famílias referenciadas;
- Município de médio porte – entre 50.001 a 100.000 habitantes; mínimo de 2 CRAS, para atendimento a 5.000 famílias, cada um deles.

¹⁵ Informações disponíveis em <http://www.mds.gov.br/programas/rede-suas/proteção-social-basica/paif> acesso em 24.08.2010.

- Município de grande porte – entre 100.001 a 900.000 hab.; mínimo de 4 CRAS, para 5.000 famílias, cada um deles;
- Metrópoles – acima de 900.000 hab.; mínimo de 8 CRAS para 5.000 famílias, cada um deles.

A PNAS prevê para os dois primeiros tipos de municípios o estabelecimento de uma rede assistencial no nível da proteção social básica, haja vista que, pelos indicadores que os caracterizam, não comportam uma rede mais complexa como atribuída à proteção social especial, a qual é demandada pelos demais municípios.

Outro eixo do SUAS que merece também destaque é a matricialidade sócio-familiar, que coloca a família no centro das ações do SUAS. Os argumentos previstos na PNAS são de razoável coerência, como se vê:

Embora haja o reconhecimento explícito sobre a importância da família na vida social e, portanto, merecedora da proteção do Estado, tal proteção tem sido cada vez mais discutida, na medida em que a realidade tem dado sinais cada vez mais evidentes de processos de penalização e desproteção das famílias brasileiras. Nesse contexto, a matricialidade sociofamiliar passa a ter um papel de destaque no âmbito da Política Nacional de Assistência Social- PNAS. Esta ênfase está ancorada na premissa de que **a centralidade da família e a superação da focalização**, no âmbito da política de assistência social, repousam no pressuposto de que **para a família prevenir, proteger, promover e incluir seus membros** é necessário, em primeiro lugar, garantir condições de sustentabilidade para tal. (grifo nosso) (Brasil, 2005, p. 41)

Embora seja de considerável importância a família como núcleo central das ações do SUAS, contudo, na mesma proporção em que ela é alvo dessas ações, recai sobre ela também a responsabilidade maior pela situação em se encontra, assim como o papel de “promover e incluir seus membros”. Tal centralidade individualiza os problemas no nível de cada família, e camufla, de certa forma o seu pertencimento a uma classe social. E ainda, parece que é garantidora da superação da focalização, que se restringe no texto ao atendimento por segmentos (idosos, crianças, etc.). Ora, se sabe que o sentido da focalização no âmbito das políticas sociais vai para além desse entendimento. Grosso modo, ela significa a seleção dos mais pobres entre os pobres, se contrapondo ao princípio da universalização, e tem como objetivo a gestão da pobreza e não sua superação. E, como afirma Pereira (2009, p.6), “a política social focalizada não configura um direito, mas uma ajuda institucional insuficiente e geralmente porque trata os pobres como devedores e não

credores de uma dívida social não saldada pelos governos.” A focalização tem sido a prescrição da agenda neoliberal para as políticas sociais.

Mas, mesmo no limite do entendimento exposto na PNAS, a referida centralidade parece distanciar-se de sua efetivação, o que demonstra os resultados de uma pesquisa sobre o SUAS realizada recentemente em 208 municípios e 11 Estados:

O levantamento das ações desenvolvidas principalmente nos Cras permitiu verificar que o exercício laboral dos técnicos, em geral, não difere das formas tradicionais historicamente desenvolvidas nesse campo particular, ou seja, atendem aos que chegam através de processo de demanda espontânea, privilegiam as abordagens individuais, quando muito realizam reuniões grupais onde abordam temas variados em forma de palestras. (COUTO, org., 2010, p.263)

Outro dado que se agrega a esse é a declaração da maioria dos profissionais que afirmaram não conhecer o território de abrangência do CRAS, nem a rede sócio-assistencial nele existente. As condições de estrutura (carro, equipamentos, etc.) e a sobrecarga de trabalho pelo excesso da demanda espontânea, são as principais causas desses limites da prática profissional. Nessas condições, fica por demais comprometido o cumprimento da centralidade na família.

Não é propósito de o presente trabalho fazer uma avaliação pormenorizada da política de assistência social e SUAS, mas apenas apresentar, em uma perspectiva histórica, alguns de seus conceitos, avanços e limites, e nesse contexto situar a população indígena como recente usuária dessa política, quando, em seus territórios, apresentam indicadores de “vulnerabilidade e risco”.

A demanda deste segmento se fez visível quando, em 2004, ocorreram várias denúncias na mídia de situações de fome e miséria em alguns povos indígenas¹⁶, principalmente aqueles que apresentavam maior avanço no processo de integração à realidade não-indígena. Tais denúncias baseavam-se em dados do censo do IBGE, que apontavam as populações indígenas como o segmento mais pobre do país. Isso mobilizou o Governo Federal, o qual articulou vários ministérios para traçar metas de intervenção junto a essa população.

Paralelo a esse fato, teve no mesmo período, uma crescente inserção desse segmento no PBF, o que gerou várias discussões sobre a adequabilidade do programa à

¹⁶ Dados do IBGE apontaram que 38% da população indígena no Brasil vive em extrema pobreza, com renda inferior a ¼ do salário mínimo- proporção duas vezes maior que os não- indígenas.

realidade dessa população. O ponto de partida, na verdade, se deu com o CadÚnico¹⁷, sobre seu caráter eminentemente econômico na descrição de renda, que não contemplava o modo de vida das chamadas populações tradicionais (índios, seringueiros, ribeirinhos, quilombolas, etc.). Pelo fato da gestão do PBF e CadÚnico, estarem sob a responsabilidade da assistência social na grande maioria dos municípios brasileiros, foi inevitável a inserção dessa política nas discussões sobre o problema. Ademais, é essa política também responsável pelo acompanhamento das famílias beneficiárias do PBF.

A primeira intervenção da assistência social neste quadro deu-se ainda em 2004 por meio do PAIF, que estabeleceu como prioridade para o co-financiamento de suas ações os municípios com a presença de povos indígenas em seu território¹⁸. Nessa ação foram contemplados 57 (cinquenta e sete) municípios em 14 (quatorze) Estados (BRASIL, 2008). Em 2005 surgiu a proposta de construção de CRAS voltados para o atendimento específico às famílias indígenas em suas terras. Como critério para financiamento dessa ação foi estabelecido que as TI's deveriam ser "devidamente identificadas, com regularização atestada pela FUNAI"¹⁹. E ainda, que a destinação dos recursos para este fim deveria ser direcionadas para aqueles municípios que possuíssem comunidades indígenas em situação de vulnerabilidade social. Tais municípios deveriam estar habilitados na gestão básica ou plena do SUAS. Em 2006 foi instalado um grupo de trabalho do CNAS²⁰, com o objetivo de acompanhar a implementação desse serviço, quanto à gestão dos recursos e impacto das ações, porém teve atuação pontual e logo se desfez.

Em janeiro de 2007 foi assinado um Acordo de Cooperação Técnica entre o MDS e a FUNAI para a construção de CRAS em TI's, e acompanhamento das ações sócio-assistenciais a serem desenvolvidas nesse equipamento. O primeiro CRAS indígena foi inaugurado em dezembro de 2007, em Dourados (MS), na Aldeia Bororó. Esta foi a primeira ação efetivada três anos após o anúncio do atendimento prioritário a essa população.

Além dessa ação, outras experiências de atendimento à população indígena no âmbito dos municípios ocorriam antes mesmo dessa iniciativa, e sem a devida atenção do

¹⁷ Cadastro Único para programas sociais do Governo Federal, com o objetivo de identificar e caracterizar as famílias de baixa renda, assim como selecionar os beneficiários do programa de transferência de renda.

¹⁸ Portaria n° 78, de 8 de abril de 2004.

¹⁹ Ofício Circular N° 18, de 08 de setembro de 2005.

²⁰ Resolução N° 47 de 22 de março de 2006- O grupo era composto por quatro conselheiros e previa convidar para as discussões representantes dos seguintes órgãos: MDS; Ministério da Justiça; Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial; FUNAI; Fundação Palmares; Ministério Público Federal; CIMI; Senado Federal; Câmara Federal. E ainda representantes das comunidades indígenas.

órgão gestor federal, como é o exemplo da existência do PETI na comunidade Puyanawa, no município de Mâncio Lima, existente desde 2002, objeto da presente pesquisa.

Apesar das inúmeras regulamentações, por meio de normas, decretos, portarias, e resoluções, por que passou a PNAS e SUAS, desde suas aprovações, nenhum desses documentos têm qualquer referência às especificidades da população indígena. Assim, como também não se têm notícias de nenhuma capacitação com esse fim, ficando sob a inteira responsabilidade dos municípios, arcarem com o desafio do atendimento a essa demanda. Considerando a situação deficitária que operam em grande parte as gestões municipais, é possível prever as dificuldades e complexidade em torno da prática dessa experiência.

2.2. DESVENDANDO O SENTIDO DA VULNERABILIDADE E RISCO SOCIAL

Os termos vulnerabilidade e risco social foram apropriados pela PNAS e SUAS, como categorias determinantes na definição e caracterização de seus usuários- “constitui o público usuário da Política de Assistência Social, cidadãos e grupos que se encontram em situações de vulnerabilidade e riscos – (PNAS, 2004)”. Quando se refere às proteções aprofundadas, é na Proteção Social Básica que são classificadas as situações definidas como vulnerabilidade:

A proteção social básica [...] destina-se à população que vive em situação de vulnerabilidade social decorrente da pobreza, privação (ausência de renda, precário ou nulo acesso aos serviços públicos, dentre outros) e, ou, fragilização de vínculos afetivos – relacionais e de pertencimento social (discriminações etárias, étnicas, de gênero ou por deficiências, dentre outras). (BRASIL, 2005, p. 33)

Também são referências para a caracterização da base territorial do CRAS, denominada *áreas de vulnerabilidade social*. Essas áreas são definidas a partir de um conjunto de indicadores, que agregam fatores de natureza econômica, social, de gênero, étnica e de idade, compondo a Taxa de Vulnerabilidade Social. E, assim, é considerada como “população vulnerável o conjunto de pessoas residentes que apresentam pelo menos uma das características abaixo:”

Quadro 01- Taxa de Vulnerabilidade Social segundo MDS

VARIÁVEIS	FONTE	ANO
Famílias que residem em domicílios com serviços de infra-estrutura inadequados. Conforme definição do IBGE, trata-se dos domicílios particulares permanentes com abastecimento de água proveniente de poço ou nascente ou outra forma, sem banheiro e sanitário ou com escoadouro ligado à fossa rudimentar, vala, rio, lago, mar ou outra forma e lixo queimado, enterrado ou jogado em terreno baldio ou logradouro, em rio, lago ou mar ou outro destino e mais de 2 moradores por dormitório.	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)
Família com renda familiar per capita inferior a um quarto de salário mínimo	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)
Família com renda familiar per capita inferior a meio salário mínimo, com pessoas de 0 a 14 anos e responsável com menos de 4 anos de estudo	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)
Família na qual há uma chefe mulher, sem cônjuge, com filhos menores de 15 anos e ser analfabeta	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)
Família na qual há uma pessoa com 16 anos ou mais, desocupada (procurando trabalho) com 4 ou menos anos de estudo.	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)
Família na qual há uma pessoa com 10 a 15 anos que trabalhe.	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)
Família na qual há uma pessoa com 4 a 14 anos que não estude	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)
Família com renda familiar per capita inferior a meio salário mínimo, com pessoas de 60 anos ou mais.	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)
Família com renda familiar per capita inferior a meio salário mínimo, com uma pessoa com deficiência	IBGE, Censo Demográfico PNAD	2000 (2001 em diante)

Fonte NOB/ SUAS 2005

No caso do termo risco social, pelo que expõe a PNAS, ele parece se referir ao agravamento das situações de vulnerabilidade, e por isso, exige intervenções mais complexas. Tais intervenções são previstas no nível da proteção social especial. Neste caso, as situações classificadas como risco social e pessoal são aquelas em que a família se encontra em abandono, maus tratos, situação de rua, situação de trabalho infantil, dentre outros.

Essas definições foram fundamentadas, quando da elaboração da PNAS, pela concepção defendida pelo sociólogo Francisco de Oliveira²¹, que teorizou sobre tais

²¹ Francisco de Oliveira é um reconhecido sociólogo do campo da esquerda brasileira. Foi um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores, do qual se desfilou em dezembro de 2003. O ano em que escreveu sobre vulnerabilidade social foi em 1995, quando não havia uma reflexão mais crítica sobre esse conceito. Considera-se que essa sua abordagem deve levar em conta esse contexto.

conceitos ainda no ano de 1995. O texto sobre o assunto foi elaborado como subsídio a I Conferência Nacional de Assistência Social realizada naquele ano.

Na época, Oliveira considerava que a categoria vulnerabilidade social era a mais adequada para explicar a realidade social, desde que não restrita a uma definição econômica, por apresentar uma abrangência maior que o conceito de pobreza, e assim, capaz de incorporar aspectos para além dos econômicos, dando conta das especificidades de outras naturezas:

[...] Sem qualquer dúvida, todos os “indigentes” são vulneráveis, mas nem todos os vulneráveis são indigentes.

[...] Mas, uma definição econômica da vulnerabilidade social é incompleta, apesar de que nela, sem nenhuma dúvida, encontrem-se representados todos os grupos sociais na sociedade brasileira. [...] Ainda que deva ser a base material para seu mais amplo enquadramento, é insuficiente e incompleta, porque não especifica as condições pelas quais se ingressa no campo dos vulneráveis. E, ao não especificar, repousa a esperança da resolução ou atenuação da vulnerabilidade no econômico, o qual certamente é indispensável, mas não clarifica o processo pelo qual precisamente se constrói esse amplo universal que é a vulnerabilidade. Ao não fazê-lo, subsume a luta contra a vulnerabilidade social, “*verbi gratiae*” contra a discriminação social, aos mecanismos de mercado, que são precisamente a determinação mais abrangente, o produtor mais amplo da própria discriminação. (OLIVEIRA, 1995, p.15)

O texto de Oliveira consiste em uma crítica ao reducionismo econômico em que se enquadravam as definições sobre vulnerabilidade presentes na literatura da época (início da década de 1990) e que não davam conta de explicar os processos discriminatórios em geral. E nesse contexto, o autor avalia a situação de diversos segmentos, como as mulheres, crianças e adolescentes, idosos, pessoas com deficiência, indigentes, negros e indígenas. Contudo, Oliveira tece essa avaliação sem deslocá-la da questão estrutural maior, reconhecendo que “o mercado é o grande produtor da discriminação, da vulnerabilidade” (*ibidem*, p.17).

A apropriação recente de tais concepções pela política de assistência social deu-se em uma conjuntura que, diferente daquela em que escreveu Oliveira, os preceitos da pós-modernidade como bandeira do neoliberalismo já tomavam conta de considerável parcela das ciências. Assim, percebe-se que essa “adesão” da assistência aos termos, acontece sem qualquer análise mais crítica do seu surgimento no âmbito das políticas sociais. Aliás, parece que eles caíram como uma luva para muitos que se sentiam desconfortáveis em

conciliar uma avaliação sobre pobreza, à desigualdade social e luta de classes sociais. Hoje, muitos profissionais que atuam nessa política fazem uso abusivo desses conceitos, em qualquer descrição das situações de pobreza e desigualdades vivenciadas no cotidiano profissional.

Mas, em que contexto surgiram os conceitos de vulnerabilidade e risco? Na área da saúde, o termo “risco” formalizou-se enquanto um conceito pleno logo após a II Guerra Mundial, fase que Ayres (1997) denomina de *epidemiologia do risco*. Apesar de utilizado desde o final do século XIX por essa ciência, a partir do referido período, o “risco” passa a ter um papel especulativo e quantitativo, e designa-se enquanto conceito:

a chances probabilísticas de suscetibilidade, atribuíveis a um indivíduo qualquer de grupos populacionais particularizados, delimitados em função da exposibilidade a agentes (agressores ou protetores) de interesse técnico ou científico. (AYRES, 1997, p. 294)

A princípio, dada a proximidade conceitual do SUAS com o SUS, avaliava-se que esses conceitos tinham sido “transportados” da saúde²². Embora não se considere de toda incorreta essa premissa, mas, à medida que o tema foi sendo mais explorado, foi se percebendo que tais conceitos estavam vinculados a uma conjectura maior associada às transformações societárias profundas decorrentes da ordem do capitalismo global imposta a partir das últimas décadas do século passado e suas conseqüências devassas para a classe trabalhadora.

A partir da década de 1990, os países líderes do capitalismo mundial, por meio de seus organismos multilaterais, reconhecem que os efeitos negativos decorrentes da globalização do capital, como o desemprego em massa, o aumento considerável da pobreza, passava da conta do “previsto”, não suportável para a própria manutenção do sistema. E, a partir de então, com intensidade na década de 2000, inicia-se novo desenho de política social para o enfrentamento à pobreza, onde os conceitos de vulnerabilidade e risco são estrategicamente incorporados:

Durante os anos 1990, na América Latina, a Comisión Económica para América Latina y El Caribe (Cepal) foi decisiva na introdução da discussão das vulnerabilidades, que, mesmo não se apresentando como um corpo homogêneo, passou a ser base para a construção de propostas

²² Idéia expressa no Artigo SUS e SUAS: refazendo trajetórias e confrontando conceitos, de co-autoria dessa pesquisadora (e da assistente social Raimunda N. Ferreira), apresentado no XII CBAS, em ago/2010.

metodológicas de compreensão, medição e desenho de estratégias para combater a pobreza. (ARREGUI e WANDERLEY, 2009, p. 150)

No início dos anos 2000, o Banco Mundial (BIRD) refez sua concepção de política social, baseando-se no conceito de pobreza absoluta. Constatou esse organismo que, apesar do ajuste neoliberal imposto aos países em desenvolvimento, a pobreza e as desigualdades sociais cresceram consideravelmente mesmo naqueles países em que havia ocorrido crescimento econômico, identificando a existência de 1,21 milhão de pessoas vivendo com menos de um dólar por dias, nos continentes mais pobres do planeta (TEIXEIRA, 2010). Por essa razão, o tom principal de tais políticas passa a ser a focalização, com vistas a selecionar como alvo de suas estratégias os mais pobres dentre as “vítimas” dos ajustes anteriores, as quais foram classificadas como vulneráveis e/ou em risco social.

Iamamoto (2010), que também desenvolveu estudo recente sobre as bases teóricas e políticas que originaram e sustentam os conceitos de vulnerabilidade e risco social, identificou como seus principais intelectuais, denominados pela autora como muniadores da “terceira via”: Ulrich Beck, sociólogo alemão, que apresentou primeiramente o conceito de risco em obra de 1986, denominada de “Sociedade do Risco”, e em 1999, com a obra “Sociedade do Risco Mundial”; e Anthony Giddens, cientista social inglês, figura central da teoria do risco na Inglaterra. Nos dois casos, a questão central se coloca na “negação da sociedade de classes, da luta de classes e da possibilidade do socialismo em favor da “terceira via” de raiz neoliberal” (*Ibidem*). Nesse sentido, a idéia de risco aí posta é dada pela noção de que o atual estágio da globalização do capitalismo e seus efeitos catastróficos, não é mais “controlável” pela classe capitalista, colocando todos, indiscriminadamente, sob constante ameaça, vivendo sob uma “sociedade de risco”.

Constatou ainda Iamamoto, que a noção de proteção social adotada pelo Banco Mundial a partir do ano 2000, inspira-se nessa teoria do risco, atribuindo a essa política o papel de gerenciadora dos riscos, onde os indivíduos são responsáveis individualmente pela superação da sua situação, cabendo ao Estado e a iniciativa privada oferecer-lhes os instrumentos necessários para que cada um maneje tais riscos. “Ao mesmo tempo, tem-se a focalização das políticas e programas sociais de caráter massivo e de baixo custo nos segmentos pobres mais vulneráveis: indivíduos, famílias e comunidades” (*ibidem*, p. 9). Sob esses argumentos, corrobora-se com a conclusão da autora sobre a incompatibilidade dessa concepção de política social com a luta por direitos, cuja tentativa de conciliação, tão

em voga nos meios intelectuais e nas práticas profissionais, ela denomina de “o novo ecletismo na política social brasileira”.

Na literatura a que se teve acesso sobre o assunto, não foi possível identificar diferença significativa entre os dois conceitos: vulnerabilidade social e risco social. Não se percebeu uma linha divisória entre eles, capaz de se visualizar o limite entre um e outro. Tudo indica que, até então, há uma “vulnerabilidade” ainda na concepção desses conceitos. Isso é percebido também na PNAS, porém, este é um problema irrelevante diante do fato de que se constata que tais conceitos ali postos trazem, em muito, a noção da “gestão da pobreza”.

Analisar um segmento específico neste contexto pode ser um risco de se particularizar, individualizar a realidade, como concebe a noção de política social hoje predominante. Entretanto, considerando que a população indígena constitui-se no sujeito do presente estudo, ressalta-se apenas que, os efeitos desse modelo de política social que mercadoriza seus usuários, transformando-os em consumidores, pode constituir-se na “par de cal” ao processo de integração dessa população à sociedade envolvente, em detrimento de sua identidade étnica, principalmente aqueles grupos que ainda preservem muitos elementos da cultura material e imaterial herdados da ancestralidade. O simples fato de, homogeneamente, caracterizá-los à luz dos indicadores de vulnerabilidade social previstos na PNAS, já é um mau começo.

2.3. TRABALHO X ASSISTÊNCIA SOCIAL: A TENSÃO SE INTENSIFICA QUANDO A POPULAÇÃO INDÍGENA É ALVO

A categoria trabalho ganha relevância nessa reflexão por dois motivos: primeiro pela sua relação de tensionamento histórico com a política de assistência social que tem revelado contradições fundamentais; segundo, porque essa é uma categoria fundante da relação orgânica do homem com a natureza, porém é também central no processo de exploração para a acumulação de riqueza no modo de produção capitalista. E sob a ótica da segunda consiste a construção dos pressupostos ideológicos que enquadraram historicamente os povos indígenas como uma sociedade do não trabalho.

A inaptidão para o trabalho apresenta-se como um dos critérios históricos de seleção da pobreza na prática assistencial em todo o mundo. No Brasil, a Constituição Federal de 1988, quando a política de assistência social ganha o status de política pública integrando o sistema da seguridade brasileira, expressa essa característica em seu artigo 203:

A assistência social será prestada a quem dela necessitar, independentemente de contribuição à seguridade social, e tem por objetivos:

I- a proteção à família, à maternidade, à infância, à adolescência e à velhice;

II- o amparo às crianças e adolescentes carentes;

III- a promoção da integração ao mercado de trabalho;

IV- a habilitação e reabilitação das pessoas portadoras de deficiência e a promoção de sua integração à vida comunitária;

V- a garantia de um salário mínimo de benefício mensal à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que promover não possuir meios de prover à própria manutenção, ou de tê-la provida por sua família, conforme dispuser a lei.

A LOAS, em seu Art. 2º, ratifica esse objetivo. Fica evidenciado que o destinatário da assistência são aqueles que não podem prover sua sobrevivência por meio do trabalho, por se encontrarem incapacitados para a atividade laboral. Aos que não se encontram nessa condição, a assistência se resumirá à sua inserção no mercado de trabalho. Nisso consiste a relação de atração e tensão entre assistência e trabalho apontada por Boschetti:

[...] Trabalho e assistência assim, mesmo quando reconhecidos como direitos sociais, vivem uma contraditória relação de tensão e atração. Tensão porque aqueles que têm o dever de trabalhar, mesmo quando não conseguem trabalho, precisam da assistência, mas não têm direito a ela. O trabalho, assim, obsta a assistência social. E atração porque a ausência de um deles impele o indivíduo para o outro, mesmo que não possa, não deva, ou não tenha direito. Em uma sociedade em que o direito à assistência é limitado e restritivo[...], e o trabalho, embora reconhecido como direito, não é assegurado a todos, esta relação se torna excludente e provocadora de iniquidades sociais. (BOSCHETTI, 2003, p.47)

Com o SUAS, esse público é ampliado para aqueles com *inserção precária ou não inserção no mercado de trabalho formal e informal*, ou seja, aqueles que estão aptos para o trabalho ou até inseridos nele, desde que em condições precarizantes. Ora, mas mesmo assim não se encerra aí essa relação contraditória entre a assistência e o trabalho. Os programas ou benefícios mais significativos, no âmbito da proteção social, na chamada *segurança de sobrevivência ou de rendimento e de autonomia*, que contam com o maior aporte de recursos, se resumem basicamente ao BPC, destinado às pessoas com deficiência ou idosos, ou seja, os inaptos para o trabalho. Para aqueles que, mesmo aptos,

estão fora do mercado de trabalho, podem ser alcançados pelo PBF, programa de transferência de renda que não integra a política de assistência social, contudo, tem possibilitado a inserção dos demais grupos previstos no SUAS. O problema está na severidade do corte da renda *per capita* exigido para ingresso nesse programa, que deixa de fora um grande contingente de trabalhadores que estão em situação precária de trabalho, quer seja no mercado formal, quer seja no informal.

Mas, é preciso deixar explícito de que trabalho faz-se referência nessa análise. O sentido dessa categoria é buscado em Marx, como categoria central de sua teoria. Como afirma Lessa (2007, p. 27) “[...] a importância da centralidade ontológica do trabalho é que ela possibilitou a Marx elucidar como os homens produzem todas as relações e complexos sociais, inclusive a sua essência”. É na sociedade capitalista, constituída sob as bases da existência de duas classes antagônicas, burguesia e proletariado, que o trabalho se transforma em valor-de-troca, se mercantiliza e torna a força motriz da produção coletiva de riqueza que é apropriada pela classe burguesa. Na condição de produto-mercadoria, “aparece meramente como trabalho abstrato, que é a fonte do valor, base da troca mercantil, [...] ocultando as relações sociais entre homens que constituem o processo social do trabalho. O que aparece são meramente relações sociais entre coisas” (ALVES, 2007, p. 2). É o proletariado a classe que produz a riqueza por meio da venda de sua força de trabalho, nas condições de exploração e espoliação do capital.

Mesmo que nas sociedades pré-capitalistas trabalho e assistência já se relacionavam de forma contraditória, é, contudo, com o advento do trabalho livre e consolidação da sociedade de mercado que essa relação toma a dimensão tensionada até hoje. O princípio liberal da defesa do trabalho como um bem moral, tinha o propósito de ocultar as suas formas de exploração. Assim, assistir a quem poderia vender sua força de trabalho se configuraria num incentivo ao ócio, pondo em risco o desenvolvimento da acumulação.

Sob essa lógica, se insere o processo de dominação dos colonizadores, com seus paradigmas de integração das populações autóctones. Processo este que se deu em detrimento de um modo de vida diametralmente oposto, uma vez que os preceitos dominantes tinham como centralidade o trabalho com fins de acumulação. Compreende-se a dimensão dessa violência reportando-se a Clastres (1990, p.137) quando afirma que as sociedades primitivas são sociedades de recusa do trabalho para a produção do excesso inútil, as quais restringiam a atividade produtiva à satisfação de suas necessidades. O Estado foi o instrumento que historicamente garantiu esta “conversão”, a exemplo do que aconteceu no Brasil, no regime tutelar compreendido pelo período de 1910 a 1988.

Quando o capital adentrou no interior do Brasil para exploração de suas riquezas, minerais e extrativistas (os minérios, as drogas do sertão, a borracha, etc.), a resistência das populações indígenas contra sua conversão em mão-de-obra, resultou no massacre e extinção de muitos grupos étnicos. Embora hoje se considere que essa população encontrasse quase que totalmente integrada à sociedade de mercado, os grupos que ainda vivem distantes dos centros urbanos, os chamados aldeados, em muito ainda preservam formas de vida que os distanciam dessa lógica, especialmente no sentido do trabalho como produtor de excedente. Para os colonizadores de ontem e para o grande capital de hoje, a estigmatização do índio como figura do não trabalho -“os índios são preguiçosos de natureza”, se configura numa justificativa para a exploração de suas terras, dizimação de sua cultura e, claro, prevenção a qualquer ameaça à lógica da sociedade de mercado.

Na política de assistência social o trabalho é concebido como uma espécie de “porta de saída” para o caminho emancipatório dos seus usuários. As alternativas apresentadas neste sentido seguem a regra da inserção no mercado de trabalho. Ora, considerando a realidade da maioria dos povos indígenas, especialmente os que se distanciam dos centros de desenvolvimento desse mercado, aqueles que ainda guardam características da sociedade do não trabalho, que “portas de saídas” lhe são oferecidas? Saída de onde para onde? Com certeza, para muitos grupos indígenas, seria a saída de uma sociedade de “pouco mercado”, para a sociedade do mercado pleno.

CAPÍTULO 3. A ASSISTÊNCIA SOCIAL AO POVO PUYANAWA NO ACRE: UMA AVALIAÇÃO DA EXPERIÊNCIA DO PETI

3.1. SOBRE A REALIDADE INDÍGENA NO ACRE

3.1.1. Passado e presente dos diversos povos indígenas sobreviventes em território acriano

O Acre é um Estado da Amazônia brasileira, situado no extremo oeste da Região Norte, com um contingente populacional de 707.125 habitantes (IBGE, Censo 2010), distribuído numa área territorial de aproximadamente 153.000 Km², cujos limites dão-se com os Estados do Amazonas (norte) e Rondônia (leste), e com os países Bolívia (sudeste) e Peru (sul e oeste). A ocupação permanente desse território por população não-indígena só passou a ocorrer na segunda metade do século XIX (CUNHA, 2009), motivada pela expansão dos interesses econômicos na região amazônica que atingiu severamente as populações e territórios indígenas, especialmente o Estado do Acre, em virtude da exploração gumífera - caucho (*castilloa elástica*) e a borracha (*hévea brasiliensis*).

Esse processo foi resultado da corrida pelo extrativismo do látex, inicialmente marcada pela atividade predatória de sua extração, de característica nômade, a qual dispensava o domínio permanente da terra. Posteriormente, a demanda crescente impulsionada pelo mercado internacional (europeu e norte-americano) exigiu a ocupação permanente de terras, bem como a ampliação do território de exploração para além dos limites brasileiros, adentrando numa área litigiosa de disputa entre o Brasil e a República da Bolívia (COSTA SOBRINHO, 1992). Este território foi mais tarde incorporado ao Brasil e denominado de Território Federal do Acre²³, que logo passou a ser o maior responsável pela produção do látex da região. A força de trabalho da empresa extrativista, que veio formar o primeiro contingente populacional não-indígena do Estado, era basicamente composta de imigrantes nordestinos, refugiados da seca que assolou aquela região em 1877, arregimentados sob a promessa da prosperidade e riqueza nas terras amazônicas, ilusão que logo se desfez, substituída pela dura realidade das condições precárias de vida e imposição de uma relação de trabalho que, em muito, se assemelhava ao regime escravo.

²³ Essa incorporação deu-se por meio do Tratado de Petrópolis, em 1903. Em 1867 foi firmado o Tratado de Ayacucho que reconhecia o pertencimento do referido território à Bolívia (CUNHA, 2008), contudo os governos do Amazonas contestavam essa definição e, na prática, já haviam incorporado a área em litígio com parte daquela província. A disputa entre os dois países teve do lado brasileiro, a adesão da força econômica das casas aviadoras de Belém e Manaus.

A exploração do caucho se deu anterior ao extrativismo da borracha, e consistia em uma atividade extremamente predatória perpetrada por peruanos e bolivianos, uma vez que, para a extração deste látex era necessária a derrubada de sua árvore produtora. Seu avanço em território brasileiro foi facilitado pelo desinteresse do governo imperial, à época, nas terras amazônicas. Em busca deste produto, caucheiros peruanos e bolivianos adentravam em territórios habitados pelos índios, assassinando-os em massa, por meio das correrias.²⁴ O padre Tastevin²⁵ escreve que as correrias eram “verdadeiras expedições armadas para desalojar os índios do seu lugar a fogo e sangue e permitir aos civilizados trabalhar em paz”. Esta atividade entra em declínio na segunda metade do século XIX, quando se inicia a ascensão da exploração da seringa (CUNHA, 2009).

O fato a destacar é que esse processo de ocupação do território indígena ignorou, desde o seu início, a existência das dezenas de etnias que ali habitavam há centenas de anos. Assim, a expansão do capital neste lado amazônico, responsável pela formação do Estado do Acre, foi marcada pela expulsão, massacre e supressão da identidade autóctone de diversos grupos indígenas. Aos que sobreviveram, restaram duas opções: converter-se em mão-de-obra da empresa extrativista e aos caprichos de seus mandantes, ou refugiar-se para regiões mais ermas. Ribeiro descreve bem como foi esse processo na chamada região do Juruá- Purus²⁶:

As matas da região banhada pelos rios Juruá-Purus, originalmente só habitadas por índios, constituíam, dez anos depois da descoberta dos seringais²⁷, a principal zona produtora de borracha da Amazônia e contavam com uma população superior a cinquenta mil habitantes, formada principalmente de deslocados nordestinos que lá foram ter, fugindo da seca. Em consequência da rapidez da violência desta invasão, o que fora uma das áreas amazônica de maior população indígena despovoou-se em poucos anos, na medida em que nasciam os núcleos civilizados. [...] Grande parte das tribos do Juruá-Purus desapareceu antes que fosse possível qualquer documentação sobre seus costumes; de muitas delas só

²⁴ A mecânica desta prática era de extrema crueldade e consistia em tocar fogo dentro da maloca, à noite, quando os índios estavam dormindo. Ao acordarem asfixiados pela fumaça corriam desesperados tentando sair atarantados pela única porta da maloca. Aí os seringalistas com seus jagunços os estavam esperando, e os fuzilavam, matando indiscriminadamente os guerreiros, os anciãos, as mulheres e as crianças.

²⁵ A fonte desta citação é uma tradução mimeografada feita por alunos da pós-graduação da professora Manuela Carneiro da Cunha nos anos de 1980, da obra *Les études ethnographiques et linguistiques du P. Tastevin en Amazonie*, de 1924.

²⁶ Esta região é banhada pelos Rios Juruá e Purus (afluentés do rio Amazonas), fazendo fronteira com o Estado do Amazonas, o que facilitou o acesso para o transporte e comercialização da borracha neste Estado. Aliás, o extrativismo da borracha tinha seu roteiro geoeconômico definido pelo curso dos rios (COSTA SOBRINHO, 1992).

²⁷ Seringal era a unidade produtiva da economia extrativista da borracha e localizava-se em terra firme nas proximidades da margem do rio principal, de formas a assegurar o escoamento da produção gumífera e a recepção de mercadorias para as necessidades de consumo daquela unidade (COSTA SOBRINHO, *ibidem*). Seringalista era o proprietário do seringal, também chamado de patrão, e seringueiro o trabalhador arremetado para a atividade extrativista da borracha.

se conhece a crônica das violências de que foram vítimas [...] Os homens eram escravizados no trabalho, as mulheres mais vistosas tomadas como amásias pelos seringueiros e também engajadas nas tarefas de subsistência. As meninas robustas, que prometiam moças fornidas para o amor e para o trabalho, e os meninos mais vigorosos, que podiam dar bons trabalhadores, eram levados pelo patrão. (RIBEIRO, 1996, p. 58-59)

Alguns estudos, baseados nos registros de exploradores e pesquisadores da região naquela época, apontam que no período pré-ocupação deste território havia uma população indígena de aproximadamente 150 mil indivíduos, distribuídos em 50 (cinquenta) etnias (CPI, 2002), pertencentes a três famílias lingüísticas: Pano, Arauak e Arawá, vivendo com seus costumes e modo de vida, falando suas línguas originárias. É recorrente a afirmativa de que há poucos dados mais aprofundados sobre essa realidade, fato atribuído ao próprio modelo de colonização desta região, fomentado pela pressa da exploração do látex para o mercado internacional. Soma-se a isso a não presença de missões religiosas nesta parte ocidental da Amazônia, aos moldes do que ocorreu no restante do país (*ibidem*), em que os religiosos produziram copiosos registros, com riquezas de detalhes que contribuíram para o posterior estudo da realidade da população autóctone brasileira²⁸.

Sem a contraditória mediação da Igreja (dizemos contraditória pelo que foi o papel da igreja na conversão dos indígenas e, muitas vezes, convivência com o processo de massacre destes) e a total ausência do Estado, os índios do Acre ficaram à mercê da ganância dos proprietários dos seringais, que, em grande parte, utilizavam os mais cruéis métodos de violência contra aqueles que obstaculizavam a expansão dos territórios necessários à empresa extrativista. Essa época foi denominada por professores indígenas do Acre (CPI, 2002, p. 92) como o “tempo das correrias” em que “Os índios não conseguiam mais permanecer em suas terras onde queriam morar: ficavam sem direção”.

A história dos índios do Acre foi dividida por esses professores em cinco tempos, assim denominados: 1. O *tempo das malocas* – referente ao período pré-colonização, em que os índios viviam ao seu modo de vida e costumes; 2. O *tempo das correrias* – o que foi retrato acima, marcando o início da ocupação de seus territórios pelos não-índios, motivada pela exploração do caucho e da borracha; 3. O *tempo do cativo* – período em que os índios são convertidos em força de trabalho da empresa extrativista, que se estende até final da

²⁸ A exceção foi o padre etnógrafo Constant Tastevin, que realizou valiosas pesquisas (ver a citação número três). Estas pesquisas legaram-nos relatos pormenorizados sobre a etnografia e a situação sociolingüística do então Território Federal do Acre, comprovando que até meados dos anos de 1920 do século XX havia uma maior diversidade lingüística, pois a etnia Kanamari, pertencente à família lingüística Katukina estava presente nos igarapés Humaitá e Boaçu, afluentes do Rio Muru, no município de Tarauacá, sendo que, em razão das pressões exercidas pelos seringalistas, esta etnia mudou-se para o Estado do Amazonas.

década de 1960; 4. O *tempo dos direitos* – demarca o início das lutas e organização dos povos indígenas pelos seus direitos, especialmente o direito à terra, que lhes foi expropriada ao longo dos anos de colonização, período que se iniciou na década de 1970, contudo, intensificou-se na década seguinte com o fortalecimento do movimento indígena acriano e sua inserção na arena política brasileira; e, por fim 5, O *tempo da história presente* – também denominado de “o tempo do governo dos índios”, que se refere às conquistas alcançadas nas últimas três décadas, fruto da resistência e luta dos outros *tempos*, e reflete a situação indígena hoje no Acre, avaliada, à luz dessa história, de forma muito positiva (CPI, 2002).

São ressaltadas nessa divisão temporal as transformações ocorridas no modo de vida dos povos indígenas sobreviventes em território acriano, nos seus aspectos da organização social, política e cultural. Percebe-se claramente o quão nocivo foi a estes povos a relação com os invasores de seus territórios, a qual foi sempre estabelecida sob a égide da supremacia de interesses econômicos exógenos. Porém, percebe-se também sua grande capacidade de resistência e luta, que, embora com muitos prejuízos materiais e imateriais, foi garantidor de sua sobrevivência física e cultural, demarcando, no “tempo da história presente” uma identidade étnica que se contrapõe à homogeneização pretendida desde os primórdios do projeto civilizatório colonizador, como vimos no capítulo I do presente trabalho.

Embora se considere interessante a referida divisão da história dos índios no Acre, não se pretende segui-la aqui *pari passu*, pelo menos nos moldes da fonte citada. Mas, será feito um esforço de ressaltar aspectos importantes, que colocam em evidência a força do capital nesta parte da Amazônia, com seus interesses assegurados pela omissão ou ação do Estado, ora negando a própria existência dos primeiros habitantes desta região, ora convertendo-os em força de trabalho a ser agregada no seu processo de acumulação.

Como vimos, esta história foi inaugurada com a expansão da empresa extrativista da borracha, um produto de grande valia no mercado internacional, sendo que essa atividade teve basicamente dois grandes ciclos: o primeiro que se inicia em meados do século XIX até início do século seguinte, quando ocorre uma grande depressão em razão da produção de borracha nas colônias britânicas que iniciam plantações racionalizadas do Extremo Oriente; e o segundo, teve início na década de 1940, e foi demandado pela eclosão da Segunda Guerra Mundial.

O interregno entre esses dois momentos foi marcado por uma grande crise da empresa seringalista no Acre, motivada pela perda do monopólio da produção da borracha

natural (COSTA SOBRINHO, 1991). Esse processo se deu em ocorrência da produção em larga escala pelos seringais de cultivo da Malásia²⁹, que foram ocupados pelo Japão, ocasionando grande preocupação aos Estados Unidos, que logo viu como saída o estabelecimento de acordo com o Brasil para ampliação da produção gumífera. Mas a produção brasileira apresentava grande desvantagem em relação à Malásia. Dentre as dificuldades da produção nacional destacavam-se: o distanciamento entre as árvores de seringueiras em produção; a decadência dos seringais em decorrência da crise da produção; a dificuldade de arregimentar força de trabalho (*ibidem*).

Com vistas a superar essas dificuldades, em março de 1942 foram assinados acordos entre os governos brasileiro e americano – os acordos de Washington, consignando recursos na ordem de cinco milhões de dólares ao Brasil para a recuperação e melhoria da produção da borracha natural, “além de destinarem igual quantia para financiar programas de saúde e de melhoria sanitárias da região” (*ibidem*, p. 63). Diante do conflito bélico – Segunda Guerra Mundial, em que a borracha era matéria-prima essencial, fazia-se urgente suprir a demanda das forças aliadas, garantindo um mercado produtor exclusivo. Com o papel de monopolizar as transações de compra e venda referentes à produção gumífera, o Brasil criou uma instituição exclusiva para esse fim, o Banco de Crédito da Borracha, mais tarde denominado de Banco da Amazônia. Com isso, diferente do primeiro ciclo da economia extrativista, o Estado, neste segundo ciclo, passou a ser o seu principal agente comercial. Contudo, seu papel não se resumiu aí, outras instituições estatais também foram criadas com função exclusiva na agenda da produção da borracha, como o Serviço de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia – SEMTA, instituído em 30 de novembro de 1942, com sede na cidade de Fortaleza – Ceará, responsável em arregimentar e transportar trabalhadores do nordeste para a Amazônia³⁰.

A questão indígena neste contexto é praticamente ignorada nos documentos oficiais referentes aos acordos, bem como em grande parte da literatura sobre o assunto. Dois fatos

²⁹ Estes seringais foram cultivados pelos ingleses na Ásia (Malásia e Ceilão) com sementes oriundas da Amazônia, no séc. XIX. Levavam grande vantagem quanto à produtividade em relação aos seringais amazônicos, uma vez que a densidade das árvores de seringa eram consideravelmente maiores que nesta região, como mostra Martinello (*apud* COSTA SOBRINHO, *ibidem* p. 62): “enquanto na Amazônia se contavam em média 1,5 pés por hectare em exploração, na heveicultura oriental a densidade era de 200 pés em média”.

³⁰ Todo esse movimento foi denominado de “a batalha da borracha”, e os nordestinos arregimentados para o trabalho nos seringais eram considerados os “soldados da borracha”, a quem foi prometida a equiparação dos benefícios aos direitos dos combatentes da Segunda Guerra Mundial. Contudo, isso nunca ocorreu. Após a guerra, milhares de trabalhadores foram largados à própria sorte nas terras amazônicas, sem qualquer política de proteção. Conta-se que mais de 30 mil morreram de doenças, conflitos com os patrões, ataque de animais selvagens, etc. Quando cessou o interesse econômico do mercado internacional na produção gumífera, cessou também, qualquer compromisso que o governo brasileiro tinha estabelecido com essa gente, que, na verdade, nunca foram cumpridos como tal. Só com a Constituição de 1988, lhes foi assegurado um benefício especial no valor de dois salários mínimos- a “aposentadoria do soldado da borracha”.

específicos chamam nossa atenção neste sentido: a expansão do território para a extração do látex, que a exemplo do primeiro ciclo da borracha, provocou a expulsão dos índios de suas terras; e a arregimentação de força de trabalho para esse regime. Nas duas situações os atos legais desconsideram a existência de dezenas de povos indígenas na região, e, inclusive, sua inserção na empresa extrativista como força de trabalho, desde o primeiro ciclo da borracha, como é retratado nos “tempos das correrias” e “tempos do cativo”. No segundo caso, o fato da população indígena não ter sido recrutada (pelo menos oficialmente) como força de trabalho, pode ser atribuído à dificuldade em adequá-la ao regime imposto, totalmente destoante e incompatível com o modo de vida desta população. Todavia, em quase todas as etnias sobreviventes no Acre, há relatos de trabalho indígena na empresa extrativista:

No Acre, por quase 60 anos, os Huni Kui representaram importante fonte de mão-de-obra nos seringais. Atrelados ao aviamento dos barracões, os homens passaram a cortar seringa e, na base da diária, a realizar outras atividades para os patrões, dentre elas, reabrir e limpar varadouros³¹ e estradas de seringas, cultivar roçados e canaviais dos patrões, bater campos, transportar borracha e mercadorias, retirar madeira de lei, matar caças para tirar peles e couros e caçar e pescar para abastecer os barracões. (IGLESIAS; MANÁ KAXINAWA, 2010, p. 75)

Vejamos esse relato de um professor indígena da etnia Manchineri:

Nós, Manchineri, não tínhamos nosso governo próprio no tempo do cativo. Nós tínhamos patrão. Meu pai trabalhou muito nas mãos dos patrões brancos, cortando seringa e pagando renda da colocação.

Um dia desses, perguntei a meu avô sobre a vida dele, como era que a gente vivia de primeiro, como tinha sido o sofrimento dos índios no cativo dos patrões. Ele me respondeu:

- Olha, meu neto, de primeiro, eu trabalhei muito. Não ganhei nada com a seringa, nem com o trabalho na diária. Eu já cortei muita seringa. Fui caçador. Já tirei borracha no igarapé. Fui muito enganado pelos patrões. Só conheci foi muita fome. (Antônio Gerônimo Ksajiru manchineri, CPI, *ibidem*)

Em sua obra “O índio e o mundo dos brancos” (1996) Oliveira apresenta um significativo estudo da utilização da força de trabalho da etnia Tükuna, no Alto Solimões, pelas frentes de expansão econômica na Amazônia. O esforço de domesticação desse povo para o trabalho extrativista assemelhava-se ao mesmo *modus operandi* da empresa

³¹ Caminhos no meio da floresta, largos o bastante para permitir o tráfego dos comboios de burros. Os varadouros ligavam as colocações de seringa, unidade de moradia e produção dos seringueiros, entre si e o barracão, a sede da empresa seringalista, para facilitar o fluxo para o aviamento das mercadorias consumidas pelos seringueiros e o transporte da borracha que estes produziam.

seringalista aplicado aos demais de outras partes amazônicas, o qual se utilizava da persuasão à violência física. Em torno dessa atividade, os índios foram lançados ao contato com o mundo do branco, marcado por conflitos e grandes prejuízos materiais e imateriais, mas, também por ações de resistência que lhes garantiram a sobrevivência. “Foram induzidos a trabalhar em algo que lhes era duplamente estranho: o látex e as técnicas produtivas que lhes eram inerentes, mais a condição de mercadoria impregnada no produto” (*ibidem*, p. 76). O sentido mercantil que permeava toda a relação índio-branco nessa nova realidade era incompreensível pelos índios, o que os tornaram pouco produtivos diante das expectativas de acumulação da empresa extrativista. Assim, apesar da insistência em mantê-los como força de trabalho, não eram considerados como verdadeiros seringueiros.

Desse contato surge ainda, segundo Oliveira, uma nova categoria social: o caboclo, que nada mais é do que o índio transfigurado pela relação com o branco. Contudo, essa nova denominação é marcada de sentido depreciativo e atribuída pelos brancos à população indígena que se encontra “atada às formas de trabalho impostas pela civilização, e extremamente dependente do comércio regional” (*ibidem*, p. 117). Apesar de o citado estudo ter sido realizado junto ao povo Tukuna, tal denominação se expandiu em toda a Amazônia, predominando até os dias de hoje, sendo de uso corriqueiro no léxico regional, com forte carga pejorativa, expressando as mais variadas formas de preconceitos dos não-indígenas para com a população indígena.

Em oposição a esta identidade, nasceu também no contexto sócio-extrativista do Acre, a categoria “cariú”, representando a identidade de todos os brasileiros não-índios do território de extração da borracha (AQUINO, 1982). Tal categoria, no entanto, foi cunhada mais fortemente na nova frente de expansão que tomou conta da região a partir da década de 1970, de que trataremos mais adiante. Aquino (*idem*), em pesquisa realizada sobre a inserção dos índios Kaxinawa nas frentes de expansão econômica da Amazônia, especificamente na região do Juruá-Purus, desvendou bem a relação caboclo- cariú, identificando que esta se firmou numa divisão de caráter étnico, marcada pela percepção negativa do primeiro contra o segundo e que camuflava a ideologia de classes. Estes dois segmentos não se apercebiam pertencentes à mesma classe social: a classe dos que produziam e nada possuíam a não ser a força de trabalho explorada pelo patrão seringalista.

Vê-se, portanto, que a linha étnica, sobrepondo-se a linha de classes, dividindo os indivíduos entre as categorias “cariú” e “caboclo”, procura escamotear a verdadeira contradição existente entre os não-produtores e os produtores, a saber, entre patrões seringalistas de um lado e seringueiros, de origem nordestina ou indígena, de outro. A persistência da linha étnica

mantém, portanto, a função latente de justificar a super exploração da força de trabalho indígena da região. (AQUINO, 1982. p. 121)

Estas relações permearam todo o período de predominância da economia extrativista, cujo segundo *boom* se restringiu ao período relativo à Segunda Guerra Mundial, mas manteve-se como atividade principal até a década de 1960, quando entrou em total decadência. Durante todo esse período, os índios, embora não fossem reconhecidos como bons seringueiros, sempre associados pelos não-indígenas (seringueiros ou patrões) ao cultivo do ócio, a rejeição ao trabalho, tiveram papel fundamental nesta economia, em todo seu processo de produção. Como profundos conhecedores da mata, foram fundamentais na identificação das “estradas de seringas”; como cultivadores de roçados, atividade de início proibida pelos patrões, produziram alimentos para os barracões; como exímios caçadores e pescadores, proviam os patrões com peles de animais, carnes e peixes. Todavia, aos olhos etnocêntricos dos não-índios, tudo isto não era considerado trabalho.

Mas, o pior ainda estava por vir, com a chegada da expansão agropecuária na região. Com o declínio da economia da borracha, muitos seringais foram desativados e outras atividades passaram a ser exercidas, como a extração de produtos não madeireiros e a agricultura e a agropecuária. O Estado foi o grande protagonista desta frente de expansão e nova etapa de colonização da região, por meio de quatro estratégias básicas: suspensão dos subsídios à produção da borracha; projetos de colonização com distribuição de terras; incentivos fiscais a grandes grupos econômicos para a implantação da agropecuária; e investimento em infra-estrutura, principalmente na construção de grandes rodovias. Tais estratégias integravam o plano maior de desenvolvimento dos governos tecnocráticos-militares, cujo um dos objetivos era integrar a Amazônia na expansão econômica do país. Essa integração foi amanhada sob o discurso da superação do problema das disparidades regionais, sendo criado em 1970 o Plano de Integração Nacional- PIN³² objetivando a conexão física entre as regiões consideradas atrasadas economicamente, a Amazônia e o Nordeste, às demais regiões do país (PEREIRA, 2002).

Os governos locais também se imbuíram do mesmo propósito. No Acre, o Governo do Estado implantou políticas de atração de empresas do Sul, facilitando a aquisição de terras para a agropecuária. Segundo Aquino (*ibidem*), esse novo grupo social era composto majoritariamente por especuladores e grileiros de terra, que adquiriram a baixo custo os

³² Foram ainda criados neste período a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM. Vinculados ao PIN, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e o Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agricultura do Norte – PROTERRA, e o BASA passou por processos de reestruturação para possibilitar sua adequação aos financiamentos das novas atividades econômicas.

seringais decadentes e endividados, habitados por seringueiros e índios que lá exerciam atividades produtivas de roçado e seringa. Esse novo contingente de colonizadores ficou conhecido no Estado como “os paulistas”.

Esta fase representou, a nosso ver, mais que uma aliança entre Estado e Capital, o primeiro foi instrumento exclusivo do segundo para assegurar sua expansão na região. Para a classe trabalhadora, índios e seringueiros, nenhuma política de proteção lhes foi apresentada, ficando estes a mercê da nova forma de exploração de sua força de trabalho e aos violentos métodos de expropriação de seus territórios perpetrados pelos novos capitalistas.

A instalação da empresa agropecuária no território acriano³³, sob o manto do desenvolvimento da região, trouxe em si, graves problemas sociais, tais como: a mercadorização da terra; a aceleração do desmatamento, os conflitos de terra e o êxodo rural. Na economia extrativista “a terra em si não possuía valor e sim a existência abundante das seringueiras” (AQUINO, *ibidem*). Na frente agropecuária a terra passa a adquirir valor em si e passa a ser alvo de especulação.

Ela se transforma numa renda capitalizada e avaliada segundo seu tamanho em hectares. A terra se define como um território contínuo, fechado e homogêneo. E a especulação fundiária é justamente o processo que transforma a terra, mesmo que ela não esteja produzindo, em mercadoria. (AQUINO, 1982, p. 103)

À medida que a terra ia sendo adquirida pelos grandes grupos econômicos alienígenas, para a implantação de fazendas de gados, seringueiros e índios iam sendo expulsos destas terras. Como a pecuária requiritava reduzido número de força de trabalho, alguns foram transformados em “peões” de fazenda, e a outros restou a opção de tentar a sorte nos centros urbanos, especialmente na capital do Estado, Rio Branco, o que correspondeu a um período de grande explosão demográfica desse espaço. No caso dos índios, muitos se retiraram, a exemplo da expansão econômica da borracha, para regiões mais ermas.

Este novo modelo de expansão econômica se consolidou sob novas formas de relações sociais que, embora tivesse a exploração daqueles que produziam como pano de fundo deram-se em bases diferentes da economia da borracha. Na empresa extrativista, a

³³ A partir de 1974, cinco grandes empresas se instalaram no Estado, a saber: Atalla-Coperçucar, Bradesco e Atlântica Boa-Vista, Condomínio Tarauacá, Viação Aérea Cruzeiro do Sul e Paranacre, com volumosos incentivos financeiros concedidos pelo Governo Federal, por meio da SUDAM (*Ibidem*).

relação patrão-seringueiro se dava de forma direta e, muitas vezes era marcada pelo paternalismo e protecionismo dos patrões. Na agropecuária, essas relações passaram a ser hierarquizadas e impessoais, a começar pelo recrutamento da força de trabalho que era realizado pela figura do “empreiteiro³⁴”, sem qualquer relação com a administração das fazendas (AQUINO, 1982). O emprego desta força de trabalho tinha natureza sazonal, haja vista que a atividade principal para a instalação e expansão da fazenda era a derrubada das árvores- o desmatamento, o que ocorria no período de estiagem, entre os meses de maio e setembro. A lida com o gado, uma atividade perene da economia pecuária, requiritava pouca mão-de-obra. Nos seringais adquiridos para este fim, passou a ser proibido, a exemplo do início da economia da borracha, o cultivo do roçado e outras atividades desenvolvidas pelos seringueiros e índios. As políticas públicas na época eram grandes beneficiadoras dos grupos capitalistas ávidos pela exploração das terras acrianas, ignorando a existência dos seus habitantes trabalhadores, os quais ficaram em situação de maior vilipêndio que a frente expansionista anterior, a exemplo do que relata Aquino, sobre a situação da etnia Kaxinawa neste contexto:

Para os grupos indígenas que residem próximos à área em que estão sendo realizados os desmatamentos, só propõe-se uma saída: ou se transformam em peões, ou procuram migrar para aqueles seringais que ainda não foram vendidos. Parte da força de trabalho Kaxinawá existente nos arredores das fazendas procura adaptar-se às novas situações. Muda-se para os seringais ainda não vendidos e durante o verão trabalham nos desmatamentos como peões [...].

Estas novas transformações econômicas e sociais têm ameaçado seriamente os Kaxinawa e demais grupos indígenas da região, uma vez que os novos proprietários, ao contrário dos patrões seringalistas, tendem a desligá-los de quaisquer vínculos com a terra, impedindo que cultivem os seus pequenos roçados de subsistência. (AQUINO,1982, p. 110)

Enquanto a geoeconomia da borracha dependia do curso dos rios, a da agropecuária girou em torno das rodovias, que se constituíram em um dos fortes investimentos dos governos militares. Assim, as áreas de instalação das grandes empresas que sofreram primeiramente o acelerado desmatamento no Acre estão localizadas às margens da BR 364- que liga o Estado ao restante do país, e da BR 317- que faz a ligação com o Estado do Amazonas (município de Boca do Acre) e que chega também à fronteira com o Peru. A pressão do desmatamento em tais áreas, assim, como o total descaso do Estado pela situação dos seringueiros e índios, foram molas propulsoras para a explosão de violentos conflitos de terras. Os principais personagens desses conflitos foram os seringueiros e muitos grupos indígenas, que resistiram à sua absorção como força de trabalho pelo novo

³⁴ O empreiteiro, ou gato, é uma figura de alta confiança da administração da fazenda, exímio conhecedor da região, cujo papel principal é arrematar a força de trabalho para as atividades de derrubadas de árvores.

sistema e ao êxodo para os espaços urbanos. Estes ocuparam os seringais que inicialmente não eram de interesse das empresas e continuaram, de forma autônoma, praticando o extrativismo da borracha, da castanha e as atividades de roçado. Todavia, a aceleração do desmatamento, que trazia em si a gritante degradação da floresta, representava forte ameaça a estas “alternativas” de sobrevivência. Diante de tal cenário, estes segmentos encontraram na sua organização política a forma de resistência e luta contra a ganância do capital na região, a partir da criação, na década de 1970, dos sindicatos dos trabalhadores rurais em nível local, sendo o primeiro deles o Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município de Brasiléia em 1975 e depois o de Xapuri, em 1977. Foram acirradas lutas coletivas que resultaram na morte de importantes lideranças sindicais, a exemplo de Wilson Pinheiro (1980) e Chico Mendes (1988). Nestes conflitos os fazendeiros contavam com matadores profissionais, contratados para intimidar os seringueiros e índios, e com o Estado e seu aparelho repressor- a polícia.

Na situação específica dos índios, a década de 1970 também representou o início da resistência coletiva organizada politicamente, nascendo aí o movimento indigenista e indígena, com a criação de entidades de defesa desta causa, como o Conselho Indigenista Missionário- CIMI, em 1972, a Comissão Pró-índio do Acre-CPI/AC, em 1979, como vimos no I capítulo deste trabalho. A política indigenista estatal se instalou no Estado a partir de 1976, por meio da chegada da Ajudância da FUNAI. Muitas lideranças indígenas locais passaram a participar de mobilizações nacionais, quando tiveram oportunidade de dar visibilidade aos conflitos vivenciados nas terras acrianas.

Abra-se aqui um parêntese para se ressaltar um dado interessante sobre a existência dos índios em território acriano. Desde a chegada dos nordestinos neste território no primeiro ciclo da borracha até a década de 1970, apesar da exploração explícita da força de trabalho indígena, havia, por parte de muitos seringalistas e autoridades públicas locais, um posicionamento de negação da existência de índio no Acre, sendo que a confirmação de sua existência se deu pela realização de um diagnóstico contratado pelo governo para provar o contrário, como relata Cunha:

Foi para provar que não havia índios no Acre que o então governador Geraldo Mesquita solicitou um representante da FUNAI no Estado. Seu desejo era ter um diagnóstico, que seria utilizado como selo para comprovar a não existência de índios, pois era voz corrente, segundo seringalistas remanescentes, seus prepostos e as autoridades oficiais representantes do Estado, que no Acre só havia caboclos e que estes não eram portadores de quaisquer direitos. (CUNHA,2009, p.92)

Neste processo de luta de reconhecimento de seus direitos, índios e seringueiros pareciam ter superado a linha étnica, que anteriormente marcava uma relação de oposição entre esses dois segmentos, e assumiram pelos menos na luta mais geral pelo direito de suas terras, a identidade de classe, representada pela chamada “Aliança dos povos da floresta”, firmada na década seguinte a partir da criação do Conselho Nacional do Seringueiro- CNS (1985). Foram unificadas as lutas pela reforma agrária e implantação das Reservas Extrativistas, de interesse dos seringueiros com as lutas pela demarcação e regularização das TI.

Toda essa resistência decerto assegurou muitas conquistas, e dentre elas, a garantia da terra a índios e seringueiros e sua própria sobrevivência enquanto grupos étnicos. Contudo, contabilizando os prejuízos ocasionados a estes dois segmentos ao longo das duas frentes de expansão econômica: borracha e agropecuária avalia-se o quanto são irreparáveis as perdas materiais e imateriais, especialmente para a população indígena. Dentre os tantos exemplos, cita-se aqui a perda da língua originária- um elemento essencial na identidade étnica, por diversos grupos, como ilustra o quadro abaixo:

Quadro 02- Etnias indígenas acrianas sobreviventes a um século de genocídio e etnocídio.

Famílias Lingüísticas	Etnias sobreviventes	Proficiência lingüística	Municípios em que se encontram grupos dessas etnias
Pano	HuniKuĩ/ Kaxinawa	Há grupos cujos homens adultos são bilíngües, e as mulheres e crianças são monolíngües em Hantxa Kuĩ - língua indígena; outros grupos são monolíngües em língua portuguesa e há grupos multilíngües, além do Hantxa Kuĩ, apresentam proficiência noutra língua indígena, além do Português e Espanhol.	Marechal Thaumaturgo no rio Breu; Jordão nos rios Jordão e Tarauacá; Tarauacá, rios Tarauacá, Muru, Humaitá e na BR 364; Feijó, no baixo e Alto rio Envira; Santa Rosa do Purus, no rio Purus.
	Yaminawa	Os grupos do Acre e Purus são bilíngües, com excelente preservação da língua indígena, os grupos do Juruá são monolíngües em língua portuguesa. Nos grupos do Acre e Purus há indivíduos que apresentam proficiência em Português e Espanhol, além de outra língua indígena.	Rodrigues Alves no Igarapé Preto; Sena Madureira, nos rios Purus, Caeté e Iaco; Assis Brasil, no rio Acre, Santa Rosa do Purus, no rio Purus e na sede municipal está se formando uma aldeia urbana.
	Katukina	Os homens são bilíngües, e as mulheres e crianças são monolíngües em língua indígena. O grupo localizado às margens da BR 364 está sob risco de deslocamento lingüístico dado o extenso contato com falantes de português.	Tarauacá, no rio Gregório e na BR 364 próximo aos municípios de Cruzeiro do Sul e Rodrigues Alves.

Cont. Quadro 02

	Yawanawa	Apenas as gerações acima dos 40 anos são falantes da língua Yawanawa, o grupo está no limite entre o bilingüismo e o monolingüismo em língua portuguesa.	Tarauacá, no rio Gregório.
	Shanenawa	Apenas as gerações acima dos 40 anos são falantes da língua Shanenawá, o grupo está no limite entre o bilingüismo e o monolingüismo em língua portuguesa.	Feijó, no baixo rio Envira.
	Nukini	Monolingües em língua portuguesa	Mâncio Lima, no rio Moa.
	Shawãdawa	Monolingües em língua portuguesa	Porto Walter, no rio Bagé.
	Nawa	Monolingües em língua portuguesa	Mâncio Lima, no igarapé Novo Recreio.
	Apolina Arara	Monolingües em língua portuguesa	Marechal Thaumaturgo no rio Amônea.
	Jaminawa Arara	Monolingües em língua portuguesa	Marechal Thaumaturgo no rio Bagé.
	Poyanawa	Monolingües em língua portuguesa	Mâncio Lima, na Terra Indígena Barão.
	Kontanawa	Monolingües em língua portuguesa	Marechal Thaumaturgo no alto rio Tejo.
Arawák	Ashaninka/ Kampa	Os homens adultos são bilíngües, e as mulheres e crianças são monolingües em língua indígena. Há indivíduos que apresentam proficiência em Português e Espanhol.	Marechal Thaumaturgo no rio Amônea; Feijó no rio Envira e em Tarauacá no Igarapé Primavera.
	Manxineri	Bilíngüe, com boa preservação da língua indígena.	Sena Madureira, no rio Iaco uma família mista com Jaminawa em Assis Brasil no rio Acre.
Arawá	Madija/ Kulina	Os homens adultos são bilíngües, e as mulheres e crianças são monolingües em língua indígena. Há indivíduos que apresentam proficiência em Português e Espanhol.	Santa Rosa do Purus, no rio Purus; Manuel Urbano, no rio Purus; Feijó no rio Envira.

Fonte: Cunha, 2009, p. 153

Esta é uma prova irrefutável das conseqüências de uma relação interétnica assimétrica, cuja estrutura de sujeição- dominação “guarda relações de contradição no sentido de que a própria existência de uma unidade nega a existência da outra [...]” (OLIVEIRA, 1976, p. 57). Das 15(quinze) etnias, sete perderam sua língua de origem, sendo monolingües em língua portuguesa, a língua do dominador.

Com estas e outras características que expressam sua afirmação étnica hoje, a população indígena no Acre corresponde a 2,4% da população total do Estado, um contingente de aproximadamente 16.300 indivíduos, agrupados em 15 (quinze) etnias³⁵

³⁵ Dos cinquenta grupos que se calcula ter existido neste território antes da colonização, restaram hoje estes quinze: Apolima Arara, Shawãdawa (Arara), Ashaninka, Jaminawa, Jaminawa Arara, Katukina, Huni Kui Kaxinawa, Madijá, Kuntanawa, Manxineri, Nawa, Nukini, Puyanawa, Shanenawa, Yawanawa. As etnias Nawa,

presentes em 11(onze) municípios³⁶, distribuídos em 35 (trinta e cinco) TI's reconhecidas oficialmente (FEM, 2010). A localização destas áreas expressa bem a geografia da expansão capitalista no território acriano, uma vez que 70% (setenta por cento) das TI's se encontra no Vale do Juruá, uma região que, apesar de considerável extensão de terras desmatadas e degradadas, ainda é a área mais preservada do Estado, o que certamente foi possível graças ao seu difícil acesso por via terrestre, um claro obstáculo à economia agropecuária.

Nestes números não estão contabilizados os índios que hoje residem nos núcleos urbanos do Estado, e nem os chamados "índios isolados", os quais se encontram em situação diametralmente oposta. Os primeiros têm sua identidade rejeitada pelo grau de assimilação em que já se encontram, vivendo nos "espaços dos não-índios", e por essa razão têm acesso negado aos direitos que são específicos aos que vivem em territórios indígenas. A migração dos índios para as cidades data de muito tempo, e tem ocorrido por variados motivos, em grande parte deles como consequência do contato com a sociedade nacional, mas só recentemente vem sendo inserida na agenda política das discussões acerca das questões indígenas. Esse debate ainda é permeado de dúvidas e preconceitos: o índio deixa de ser índio quando passa a residir na cidade? Proporcionar-lhes acesso a um sistema de proteção na cidade não estimularia o esvaziamento das aldeias? O fato é que hoje os índios habitantes das cidades começam a reivindicar sua identidade étnica, portanto, precisam ser assumidos como um desafio para as políticas públicas urbanas, a começar pela sua incorporação nos dados estatísticos. Quanto aos "isolados", cujo maior contingente se encontra em território acriano nas áreas onde as frentes de expansão não avançaram abruptamente, antes da Constituição Federal de 1988 não eram sequer reconhecidos enquanto tal pelo Estado brasileiro por não serem contatados, portanto, não passíveis de direitos. Todavia, a nova Carta Magna lhes estabelece o direito de ser índio, respeitando o estágio em que se encontram. Uma nova política de proteção desses grupos foi estabelecida no mesmo ano de 1988, implementada pelo órgão oficial indigenista- a Fundação Nacional do Índio- FUNAI, que criou um departamento exclusivo para este fim- o Departamento de Índios Isolados (MEIRELLES Jr., 2010, p.49),

No Acre, em 1988, foi criada a Frente de Atração Rio Jordão, dois anos depois transformada em Frente de Contato Rio Envira, e, em 1999, denominada de Frente de Proteção Etnoambiental Rio Envira, nome que permanece até hoje. Esta unidade da Funai tem a missão de proteger o

Apolima Arara e Kuntanawa são emergentes no Estado, ressurgidas no final da última década do século passado. Este foi um fenômeno de afirmação étnica de grupos considerados extintos que ocorreu em todo o Brasil.

³⁶ São eles: Assis Brasil, Cruzeiro do Sul, Feijó, Jordão, Mâncio Lima, Manoel Urbano, Marechal Thaumaturgo, Porto Walter, Santa Rosa, Sena Madureira e Tarauacá. Ao todo o Acre possui 22 (vinte e dois) municípios.

território de quatro povos indígenas isolados do Rio Envira em três terras indígenas: Kampa e Isolados do Rio Envira (232.795 hectares); Alto Tarauacá (142.619 hectares) e Riozinho do Alto Envira (260.970 hectares). A última foi fisicamente demarcada em novembro de 2008 e as outras duas já estão regularizadas.

É difícil imaginar que em tempos de globalização existam grupos humanos que se encontrem em estágio tão distante do dito “mundo civilizado”, depois de tanto empreendimento dos colonizadores e seus “herdeiros” nacionais para ocidentalizar o que não espelhava o ocidente. Mais difícil ainda é pensar que eles sobrevivem sob suas formas autônomas de organização, no dizer de Castel (1998), caracterizando-se como uma sociedade sem social, organizada em sistemas auto-regulados, que prescindem de nossos regulamentos e suas estruturas burocráticas. Contudo, sem que saibam, necessitam do Estado para lhes garantir que permaneçam onde e como estão, para que sua interação com o “mundo de cá” só ocorra quando e como eles quiserem. Isto consiste em uma tarefa difícil de compatibilizar-se com os interesses da sanha capitalista nas riquezas das áreas habitadas por esses povos, a exemplo do que já está acontecendo nas fronteiras do Peru e Brasil, onde a grande exploração de madeira em território peruano está adentrando nas áreas habitadas pelos “isolados” fazendo com que estes migrem para o território brasileiro, invadindo as áreas de outros povos, o que pode resultar em grandes conflitos interétnicos (MEIRELLES Jr., 2010).

As quinze etnias já contatadas desde o início da colonização do Acre se encontram em um movimento de afirmação de sua identidade étnica, lutando cada vez mais por espaços de participação, a exemplo da maioria dos povos indígenas do Brasil nas últimas três décadas. Todavia, é necessário destacar que estas etnias não são um todo homogêneo, cada uma delas guarda entre si, consideráveis diferenças, as quais ocorrem até em um mesmo grupo. De diferentes maneiras estão inseridas em várias políticas, desempenhando diversos papéis e funções tais como: agentes de saúde, agentes agroflorestais, agentes ambientais, professores, gestores, etc. Essa é uma realidade muito recente, difícil de prever que conseqüências terão para as formas tradicionais de organização social e política presentes ainda em muito desses povos, haja vista que tais atividades, que são típicas das estruturas formais do Estado, historicamente fizeram parte do universo não-indígena.

No geral as avaliações sobre a situação indígena no Acre e a capacidade mobilizadora desses povos são bem positivas, o que passou a acontecer a partir do final da década de 1990, quando o Governo do Estado passou a assumir a responsabilidade das políticas

públicas para esse segmento, contabilizando consideráveis avanços, ressaltando-se a área da educação:

As medidas permitiram avanços de tal ordem que hoje todas as aldeias têm escolas com professores indígenas, das próprias etnias, e estes estão cursando o magistério diferenciado- sendo que 70 deles já cursam o Ensino Superior, e mais 50 estão selecionados para ingressar num curso de Pedagogia diferenciada que a Universidade Federal do Acre [...] (CUNHA, 2010 p. 146).

Decerto, pelo cômputo geral de tais avanços, o Acre é considerado hoje por alguns estudiosos da área, a exemplo do que declara o expoente antropólogo Viveiro de Castro (2010): "um estado profundamente indígena, dos pontos de vista cultural, histórico e demográfico. Na verdade, ele é hoje o principal exportador de práticas e símbolos indígenas (mais ou menos transformados) para o Brasil urbano atual." Todavia, isto não significa dizer que tudo seja *um mar de rosas*, pois são recorrentes as manifestações de insatisfação da maioria dos grupos, e, *grosso modo*, é possível identificar muitos aspectos questionáveis nessas políticas, mas que, no presente trabalho, esta avaliação se restringirá à política de assistência social, cuja inserção junto a essa população é a das mais recentes.

3.1.2. Quem são os Puyanawa: resistência e sobrevivência

A exemplo de todos os povos indígenas da região Juruá- Purus, o povo Puyanawa passou a sofrer um forte processo de violência no contato com os não-índios fixados naquela região a partir da economia extrativista do caucho e seringa. Este povo vive hoje no município de Mâncio Lima³⁷, juntamente com mais duas etnias: Nukinin e Nawa, que correspondem a aproximadamente 11% (onze por cento) da população daquele município, conforme quadro abaixo. A população Puyanawa se divide em duas aldeias: Barão e Ipiranga.

³⁷ Mâncio Lima é o segundo município em população da região do Juruá. Localiza-se no extremo oeste do Estado do Acre. A maior parte do seu território compõe-se de áreas protegidas: o Parque Nacional da Serra do Divisor duas reservas indígenas (Puyanawa e Nukini). A etnia Nawa habita nas terras do Parque e hoje luta pelo seu reconhecimento étnico e pela regularização de suas terras.

Tabela 02- População indígena do município de Mâncio Lima

	População	%
Pop. Geral*	15.246	-
Puyanawa**	563	3,6
Nukini**	700	4,5
Nawa**	380	2,4

Fonte: *IBGE (Censo 2010) e **FEM (2010)

Os Puyanawa ainda no início do século XX guardavam muitos costumes ancestrais, como a tatuagem no rosto feita por escarificação expressando padrões diferentes de acordo com o sexo do tatuado, a produção de utensílios de cerâmica com desenhos típicos, perfuração do septo nasal para fins de enfeite em dias de festa, dentre outros, como atestam os relatos das observações pessoais do médico João Braulino de Carvalho, integrante da Comissão da fronteira Brasil-Peru, no início da década de 1920 (Museu Nacional, 1931). Estes registros são os primeiros sobre essa etnia a que se tem notícia, após seu processo de aldeamento que data de 1914. No entanto, a repressão que lhes foi perpetrada pelo patrão seringalista que persistiu no transcurso do fim do século XIX até a década de 1950 resultou em sua quase dizimação e grande perda da cultura de seus ancestrais. Não se sabe quantos eram antes do contato, contudo, sabe-se por alguns registros sobre esse povo, que eram em número bem maior que antes da colonização, haja vista as ocorrências de massacre coletivo e de morte por infecção de doenças transmitidas pelos não-índios.

Os territórios tradicionais de ocorrência da presença Puyanawa eram as terras firmes margeadas pelo Rio Moa³⁸ e seu principal afluente o Rio Azul, áreas velozmente exploradas pela economia da borracha, e transformadas em seringais nativos de propriedade dos “coronéis da borracha” a partir do ano de 1888 (GODIM, 2002). O principal seringalista da região e algoz dos Puyanawa foi o coronel Mâncio Agostinho Rodrigues Lima, proprietário do seringal Barão do Rio Branco, local onde, depois de persistentes investidas, “domesticaram” e escravizaram esse povo. O pretexto expresso pelo referido coronel sobre a captura dos índios, apresentado em carta ao SPI em 1913, era o de catequizá-los (LEVINHO, 2011), quando, na verdade, o objetivo único era transformá-los em força de trabalho para o extrativismo da borracha. Mas, essa tarefa não foi fácil, foram muitas as estratégias de resistência dos Puyanawa para não se deixarem “domesticar”/escravizar,

³⁸ O Rio Moa nasce no extremo ocidental brasileiro e situa-se entre os afluentes do Rio Juruá, que foi um importante rio da geoeconomia da borracha. O Moa é o principal rio de acesso ao Parque da Serra do Divisor, o quarto parque nacional do Brasil com uma área de 843.012 ha composta de uma rica biodiversidade ainda pouco explorada.

A primeira tentativa de contatar os Puyanawa foi em 1901, depois que os índios levaram pertences de seringueiros da região. O Coronel Mâncio Lima organizou, então, uma expedição que contou com a participação de três indígenas. Durante onze dias percorreram a mata à procura dos índios. Não conseguiram achá-los, embora tenham percebido vestígios recentes todos os dias. Encontraram treze grandes roçados e cinco barracões onde deixaram presentes.

Em 1904, os índios voltaram a entrar nas casas dos seringueiros e pegaram ferramentas, roupas etc. Desta vez alguns foram localizados em um varadouro e não conseguiram fugir. Estes ensinaram o caminho até a aldeia, mas quando chegaram, ela já estava vazia. Dez dias depois, em uma nova tentativa, depararam com a aldeia queimada.

No ano de 1911, Antonio Bastos, funcionário do SPI, acompanhado do irmão de Mâncio Lima, de cinco índios do alto Moa um mateiro e outras pessoas, tentaram localizar os Puyanawa. Desta vez encontraram apenas grandes roçados e malocas vazias (LEVINHO, 2011).

O patrão seringalista percebendo que só com a violência não conseguia capturar os Puyanawa, passou a usar da persuasão cooptando, a princípio, índios de outras etnias que dominavam a língua Puyanawa para estabelecer contato com os primeiros, o que facilitou a atração deles para o seringal Barão do Rio Branco. Depois, à medida que iam sendo “amansados”, os próprios Puyanawa eram utilizados para o contato com os seus outros “irmãos étnicos”. À frente desta estratégia estava um nawa (não-índio) irmão do Cel. Mâncio Lima, que, para esse trabalho, contava com a colaboração de um funcionário do SPI (*ibidem*). O fim deste processo culminou com o assassinato da principal liderança deste povo- o “tuxaua” Napoleão, o que dispersou o povo Puyanawa tornando-o mais vulnerável aos métodos de atração.

O regime de trabalho na economia da borracha do seringal Barão de Rio Branco, a exemplo de outros seringais, se assemelhava ao regime escravo. Uma vez “pacificados” e inseridos como força de trabalho no extrativismo do látex, os Puyanawa foram obrigados a abandonar todos os aspectos de sua cultura ancestral: a língua, a prática do roçado, da caça, da pesca, sua forma de organização social e política, etc. Sua reprodução enquanto grupo étnico foi ameaça desde o índio do contato, quer seja pelos métodos de violência em sua captura, quer seja pela proibição da convivência conjugal entre homens e mulheres do grupo que lhes foi imposta no início do cativeiro do seringal, ou ainda, pelas epidemias trazidas pelo contato com os nawa que os dizimou em grande número.

Vale ressaltar que as proibições quanto às atividades que antes este grupo praticava para sua sobrevivência, como o roçado, a caça e a pesca, em certo momento passaram a ser permitidas, porém, para destino exclusivo do patrão seringalista. O Trabalho na seringa lhes era “pago” com alimentação e poucas vestimentas. O seringalista passou a determinar o modo de vida Puyanawa, em todos os seus aspectos: como e quando trabalhar, o que comer, o que vestir (antes viviam nus), o que falar. Como vimos no I capítulo deste trabalho,

esta não era uma ação isolada nesse canto amazônico, e sim a principal tônica da história dos povos indígenas no Brasil, herança do projeto civilizatório dos colonizadores.

Esse novo modo de vida fatalmente estabeleceu uma relação de dependência dos índios para com os patrões. Tratava-se de uma relação que alçava o patrão seringueiro ao status de benemérito, o que mostra o relato do médico João Braulino de Carvalho, que esteve em contato com os Puyanawa entre os anos de 1925-1926, e sobre eles registrou: “atualmente vivem domesticados e em comércio com o Sr. Coronel Mâncio Lima, **que lhes dispensa auxílio e proteção**” (grifo meu) (In Musel Nacional, 1931). Ora, auxílio e proteção consistiam nas pífias recompensas pelo trabalho escravo e algumas outras garantias que lhes assegurassem as condições de se manterem vivos restritamente para a exploração de sua força de trabalho.

Paulatinamente os métodos de persuasão foram se sofisticando, com a acedência e colaboração da Igreja e do Estado. À primeira coube o histórico papel de catequizadora e ao Estado foi demandada a educação dos Puyanawa. Tão logo foram “pacificados”, o coronel Mâncio Lima recorreu à Igreja para iniciar a conversão destes em cristãos, o caminho certo para “civilizá-los” e fazê-los abandonar suas práticas pagãs. Registrou-se ali, no seringal Barão do Rio Branco, em 1914, a primeira escola do Acre destinada exclusivamente aos indígenas. Contudo, não se tratava de uma ação positiva para aquele povo, pois não havia qualquer intenção do patrão munir os índios de instrução que os habilitasse melhor para a convivência com os não-índios. Seu propósito maior era a ampliação de seu eleitorado para galgar o cargo de prefeito departamental do Alto Juruá (CUNHA, 2009). Assim, a escola cumpria o papel restrito de preparar eleitores e, como efeito colateral, pode-se afirmar que também acelerou o processo da perda da língua originária daquele povo.

Os Puyanawa viveram mais de meio século sob o jugo do patrão seringueiro coronel Mâncio Lima, tempo que quase resultou em sua total dizimação e na grande perda de sua cultura ancestral. A decadência em curso da economia da borracha e a morte do referido coronel em 1950, significou o fim dessa opressão, entretanto, esse povo continuou na condição de expropriados de seus próprios territórios,

[...] produzindo borracha, apesar da crise desta economia da região, mas ainda eram obrigados a pagar pelo uso das estradas de seringa aos herdeiros do antigo dono do seringal. O pagamento da “renda das estradas de seringa” significava que os Puyanawa não tinham direito a nenhuma parte de seus antigos territórios e assim continuavam a viver em suas terras como intrusos. (AQUINO, 2011)

A partir desse período as atividades tradicionalmente praticadas para subsistência, as quais foram cerceadas pelo patrão, tais como o cultivo do roçado, a caça e a pesca, foram retomadas para o sustento da família, como era antes. Isto significa que a relação de dependência pretendida na lógica da empresa seringalista não foi de todo introjetada pelos Puyanawa.

As duas décadas seguintes, principalmente na década de 1970, foram de luta pelo direito ao território. Aliás, esta década foi marcada pelo início do movimento indígena no Brasil, bem como em outros países latino-americanos. A recuperação dos territórios perdidos era o principal objetivo desse movimento. Neste contexto, os Puyanawa, por meio de suas principais lideranças, inseriram suas demandas na agenda do movimento nacional indígena. No ano de 1977 a FUNAI iniciou os primeiros estudos para identificação da TI Puyanawa (AQUINO, 2011).

No fim da década de 1980 surgem várias associações indígenas no Acre, marcando o início da organização política dos vários grupos étnicos neste Estado. No caso dos Puyanawa, foi criada em 1988 a Associação Agroextrativista Puyanawa do Barão e Ipiranga-AAPBI. Por meio da AAPBI, mobilizaram recursos internacionais (na Inglaterra) para a demarcação de sua terra, processo que não foi reconhecido pela FUNAI, mas que foi “fundamental para mobilizar a comunidade, legitimar o território Puyanawa junto à sociedade regional e impedir invasões que caçadores vinham promovendo” (IGLESIAS, 2001). A homologação oficial desse território só ocorreu em 2001, mais de duas décadas depois dos primeiros estudos de identificação realizados pela FUNAI. Todo o processo de demarcação e regularização da TI Puyanawa foi acompanhado e fiscalizado por suas lideranças por meio da AAPBI, que no ano de 1999 recebeu apoio para esse fim do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento- PNUD e do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal -PPTAL (*Ibidem*). Além dessas ações a organização teve um papel fundamental na divulgação desse processo, mobilizando comunidades vizinhas, autoridades locais, sindicatos e meios de comunicação.

Nesse ínterim, a AAPBI atuou também em projetos de geração de renda, na produção de farinha, criação de pequenos animais domésticos, aquisição de trator e implementos para mecanização das atividades agrícolas.

Sem dúvidas que a conquista do território na aurora do século XXI foi o maior ganho do povo Puyanawa desde os primeiros contatos com os não-índios. Por outro lado, no transcurso desse tempo, esse povo teve perdas irreparáveis, a exemplo da língua, praticamente perdida, haja vista que só alguns dos membros mais velhos é que a falam

como explica o lingüista Santos de Paula, que vem desenvolvendo estudos sobre o assunto desde 1990:

A língua puyanawa é chamada pelos falantes de *Ūdikuĩ*, “língua verdadeira”. O número de falantes ativos era, à época do levantamento de campo (julho de 1990), de doze, em uma população de 385 pessoas. É interessante destacar que as crianças, que seriam os elementos perpetuadores da língua, são monolíngues em Português, o que gera um processo de obsolescência linguística ou a possível extinção deste valioso patrimônio cultural. (PAULA, 2010)

Atualmente os Puyanawa vivenciam um fecundo processo de avivamento das raízes étnicas tradicionais, sobretudo nos aspectos da língua e na prática de rituais religiosos, como o chá da Ayahuasca³⁹ e uso do rapé⁴⁰. Esse movimento é protagonizado por um grupo de jovens indígenas, tendo como lideranças principais o cacique Joel Ferreira Puyanawa e o jovem casal de professores José Luís e Vari Puyanawa. A partir de então, tal grupo vem compondo cânticos rituais na língua Puyanawa e também Kene- desenhos típicos da cultura imaterial dos povos indígenas da família lingüística Pano.

Durante a pesquisa de campo foi possível presenciarmos esse esforço de revitalização dos elementos culturais perdidos, com forte participação da geração de adolescentes daquela comunidade, o que lhes dá a esperança da consolidação desse processo. Com mais de um século de contato com a sociedade envolvente, numa relação de desigualdade e de imposição de valores externos ao seu modo de vida, o avivamento dos costumes perdidos passa necessariamente por uma re-significação destes. No caso da língua a situação guarda grande complexidade, haja vista que atualmente há apenas dois falantes da língua Puyanawa: Railda Manaitá, 79 anos, a única mulher fluente na língua; e o ex-cacique Mario Puyanawa, 65 anos (PAULA, 1992, *apud* ISA, 2010). No ano de 2010 faleceu o falante mais antigo, Luiz Manaitá de 85 anos e irmão da Sra. Railda. Em todos os espaços de convivência na aldeia, como a escola, atividades culturais, rituais religiosos, reuniões, os Puyanawa tentam fazer uso do vocabulário da língua originária, porém, como constata Paula (*Ibidem*), apesar desse esforço, os resultados ainda são limitados: nenhum aluno consegue manter um diálogo em Puyanawa.

A proximidade geográfica da TI Puyanawa com a sede do município de Mâncio Lima, cuja distância é de apenas 13 km, com acesso terrestre permanente, coloca essa etnia em

³⁹ Bebida tradicionalmente utilizada pelos povos indígenas em seus rituais, preparada a partir da infusão de duas plantas nativas da floresta amazônica: uma malpighiácea- o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas da rubiácea *Psychotria viridis*.

⁴⁰ Um pó preparado à base de tabaco para a inalação, usado tradicionalmente por vários povos indígenas. Cada etnia tem seu modo próprio de preparar o rapé, assim como também seu ritual de uso.

constante contato com a sociedade não-indígena, com a qual estabelece diariamente fortes relações sociais e comerciais. Um exemplo disso é a representação no legislativo municipal pela principal liderança, o cacique Joel, ocupante de uma cadeira de vereador. A compra de mantimentos e outros bens de consumo, assim como a venda dos produtos agrícolas fazem parte do cotidiano dessa relação. Esse contato gerou necessidades como a educação escolar, registrando-se naquela TI a primeira experiência do Ensino Médio Diferenciado, implantada em 2002 pela Secretaria de Estado de Educação- SEE.

Percebeu-se que, apesar desse contato intenso e do grau de integração dos Puyanawa, a relação entre os índios e os não-índios ainda guarda preconceitos históricos destes em relação àqueles. A denominação “caboclo” compõe usualmente o vocabulário dos nawa para se referir pejorativamente aos índios. Por outro lado, quando são ressaltadas as “qualidades Puyanawa”, são exatamente naquilo que mais se assemelha ao universo não-índio: “eles são organizados porque são quase civilizados”; “eles andam igual a gente”; “eles não são mais muito índios, parecem mais com os brancos”, etc. O momento de avivamento da cultura, principalmente com relação ao ritual religioso da Ayahuasca, não é bem visto por muitos nawa do município, assim como também por alguns membros da própria comunidade Puyanawa, especialmente pelos adeptos das igrejas evangélicas⁴¹. Por outro lado, percebemos também que isso parece não causar nenhuma cisão significativa naquela comunidade, aliás, nem foi citado pelos participantes da pesquisa como um problema, embora seja latente um estado de tensão em razão da adesão dos jovens aos rituais da Ayahuasca.

A base econômica atual de sobrevivência dos Puyanawa provém da produção de farinha de mandioca, o que os destaca como um dos principais produtores da região do Juruá. São aproximadamente 17 (dezesete) casas de farinha em toda a TI. Essa atividade tem seu pico de produção entre os meses julho e dezembro. Assim, entre o período de janeiro a junho há uma considerável baixa na renda dos integrantes da etnia. No entanto, alternativas econômicas estão sendo praticadas para minimizar esse problema, como a piscicultura, com a construção de açudes (há três grandes açudes na aldeia Barão), e a criação de galinhas. Ainda assim, o período da entressafra da farinha é considerado naquela comunidade como o tempo mais difícil para a sobrevivência. E, nessa situação, os programas de transferência de renda, a que trataremos adiante, os salários daqueles que exercem função pública (professores, agentes de saúde, agentes florestais, etc), são a única garantia de renda contínua.

⁴¹ Existem duas Igrejas evangélicas na TI Puyanawa: uma Assembléia de Deus, na aldeia Ipiranga e outra Batista na aldeia Barão. Há ainda uma Igreja católica nesta última aldeia.

A produção da farinha compreende diversas etapas que envolvem todos os membros da família. Aliás, a divisão de papéis entre o povo Puyanawa quase não se diferencia da realidade das comunidades rurais da região. Na relação entre homens e mulheres, Evanízia Santos explica como ocorre essa divisão:

A divisão de papéis sociais entre homens e mulheres é hoje assim distribuída: as mulheres trabalham na raspagem da mandioca, ajudam os homens no plantio e colheita de cereais, fazem o trabalho doméstico, são professoras e excelentes pescadoras. Os homens são agricultores, caçadores, pescadores e as lideranças locais. (SANTOS, 2010, p. 128).

As crianças e adolescentes são envolvidas nas atividades laborais de acordo com sua capacidade e tempo. Pelo papel que a educação formal já exerce para os Puyanawa, nos discursos quer seja das mães como das lideranças entrevistadas, o tempo das crianças e dos adolescentes é determinado pela escola, considerada uma prioridade diante das demais obrigações. Contudo, todos os entrevistados manifestaram com segurança que a aprendizagem dos mais novos deve levar em consideração o exemplo prático. Assim, a presença desde cedo de uma criança na casa de farinha, significa que ela ao entrar em contato com aquele trabalho aos poucos o aprenderá, assim como em outras atividades. Mas, ressaltam que elas são envolvidas em atividades que correspondem à sua capacidade, garantido que isso jamais é violado. Ao se tratar do adolescente, percebeu-se uma pequena mudança no discurso, assim como se percebeu também certa dificuldade de entender essa divisão entre criança e adolescente como a sociedade não-indígena o entende. É possível que tal dificuldade ocorra porque, na cultura tradicional da maioria dos povos indígenas essa divisão não existe, há apenas a fase da infância que é superada com os ritos de passagem ou de iniciação, que “habilitam” a criança às funções e status da vida adulta. Apesar do estágio de grande perda dessa cultura em que se encontram os Poyanawa, felizmente há ainda alguns costumes passados de uma geração a outra. Mesmo não existindo mais entre esse povo a prática de ritos de passagem, mas, com certeza há em sua memória o significado de tal costume. Neste sentido, a discussão do trabalho infantil junto a essa comunidade deve ser realizada considerando-se esses aspectos.

Ao se realizar uma visita a TI Puyanawa, sem o devido conhecimento da história e estágio daquele povo, corre-se o risco de não se perceber em que consiste a diferença entre essa comunidade e uma comunidade ribeirinha ou extrativista da região que tenha o mínimo de infra-estrutura. Essa TI conta com alguns serviços como: energia elétrica, posto de saúde,

escola de ensino fundamental e ensino médio diferenciado⁴², sistema de abastecimento de água potável, telefone público, associação, e uma arena- um grande espaço físico com uma maloca, vários barracos de madeira e palha e uma área correspondente a um campo de futebol, onde são realizados os rituais religiosos, as atividades de lazer e encontros culturais com outras etnias. O transporte utilizado pela maioria das famílias é a motocicleta que facilita o deslocamento à sede de Mâncio Lima - causou-nos surpresa a grande quantidade e movimento desse veículo nas duas aldeias. As casas dos moradores são, em maioria, de madeira, com base de alvenaria, rodeadas de espaçosos quintais com árvores frutíferas. Televisão e geladeira são eletrodomésticos comuns a todas as casas. As áreas livres entre as moradias e em frente a elas são ocupadas com a plantação de mandioca. Além da proximidade com o rio Japiin, as duas aldeias são banhadas por um igarapé muito utilizado para banho e pesca.

Neste cenário, o moderno e o tradicional convivem em certa harmonia, revelando ao mesmo tempo, a ação invasiva da sociedade envolvente naquela cultura e sinais da resistência de um povo que não se deixou sucumbir apesar da secular violência sofrida. Um pouco de convivência com o povo Puyanawa logo se percebe sinais de sua identidade étnica e o grande esforço de avivar as tradições sucumbidas.

3.2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PETI

O debate sobre a questão do trabalho infantil vem sendo protagonizado pela Organização Internacional do Trabalho- OIT, desde a década de 1970, quando essa agência formulou a primeira Convenção sobre o tema- a Convenção 138, que tratava da idade mínima para a admissão no emprego e sua vinculação com a escola. A grande crise enfrentada pelo capitalismo nesse período intensificou a precarização das condições de vida da classe trabalhadora, especialmente nos países de terceiro mundo. O debate sobre a inserção precoce da infância neste cenário tomou visibilidade, apoiada “nos novos conceitos de infância e adolescência, seus direitos, limites psíquicos e físicos para a realização de determinadas atividades e o impacto que produzem em sua trajetória de vida (FERREIRA, 2001)”. A exploração do trabalho infantil inseria-se nas estratégias do próprio capitalismo em crise de assegurar uma força de trabalho com relativa abundância e sem poder organizativo, situação que se assemelhava, com suas devidas peculiaridades, ao início da revolução

⁴² Há uma mesma escola para o ensino fundamental e médio com cinco salas de aula, sala de informática, refeitório e auditório. A escola recebeu o nome de Ixubây Rabû Puyanawa, nome dado em homenagem a um casal de índios guerreiros Puyanawa, segundo os mais velhos.

industrial. As grandes empresas capitalistas, na nova ordem mundial de reestruturação produtiva, se beneficiavam da abundância dessa força de trabalho nos países pobres.

Essa subjugação da infância ao trabalho aviltante e a ausência de políticas públicas que lhes assegurasse a devida proteção, exigiu a tomada de medida por parte dos governos e agências internacionais, que teve como marco a formulação da Convenção Sobre os Direitos da Criança em 1989 (FERREIRA, 2001), com o objetivo de sensibilizar os países e firmar compromissos para a garantia de direitos e proteção à infância. O Brasil como signatário dessa Convenção inspirou-se nela e na Constituição Federal de 1988 para instituir, em 1990, o Estatuto da Criança e do Adolescente- ECA (Lei 8.069/90) que legisla sobre a proteção integral à criança e ao adolescente.

Essa mesma década foi marcada por sucessivas denúncias nos meios de comunicação da situação de milhares de crianças brasileiras no trabalho infantil, em condições degradantes, perigosas e penosas. Inicialmente estas denúncias tinham como foco a presença de crianças nas carvoarias no Estado do Mato Grosso do Sul, em seguida nos canaviais de Pernambuco e sisais da Bahia. Diante deste quadro, o Brasil se integrou, em 1992, ao Programa Internacional de Erradicação do Trabalho Infantil- IPEC, criado pela Organização Internacional do Trabalho- OIT, cujo objetivo principal era erradicar progressivamente o trabalho infantil no mundo, por meio do apoio a iniciativas nacionais de proteção à infância. A persistência do problema leva a mesma agência a radicalizar o enfrentamento ao trabalho infantil defendendo a adoção de medidas imediatas para proibir e eliminar as piores formas desse trabalho, o que expressa a Convenção¹⁸²- sobre as piores formas de trabalho Infantil.

Em 1996, o Brasil implantou o PETI no âmbito da política de assistência social, inicialmente para atendimento às situações de trabalho infantil denunciadas nos estados de Mato Grosso do Sul, Pernambuco e Bahia. No ano de 2001 o programa se expandiu a todos os Estados brasileiros, estabelecendo parcerias com estes entes federados e os municípios. O programa compreendia a transferência de renda à família com criança no trabalho infantil (entre 7 e 15 anos de idade) nos valores de R\$ 25,00 e 40,00, para as áreas urbanas e rurais, respectivamente, dos municípios com população igual ou superior a 250 mil habitantes, condicionada à frequência na escola e a participação em atividades complementares denominadas de “jornada ampliada”.

A partir da implantação do SUAS, em 2005, o PETI é revisado e tem suas ações ampliadas no nível das proteções sociais básica e especial, compreendendo três eixos:

transferência direta de renda; serviços de convivência e fortalecimento de vínculos para crianças/adolescentes até 16 anos; e acompanhamento familiar através do CRAS e CREAS.

Em 2006, por meio da Portaria MDS nº. 666, o programa foi integrado ao PBF, visando a ampliação das metas e a superação da superposição de programas de transferência de renda, segundo o Governo Federal. Os valores transferidos às famílias atualmente, seguindo os critérios de renda familiar, localidade da moradia da família (zona urbana ou rural) e o número de crianças/adolescente do grupo familiar, são:

- Famílias com renda por pessoa até R\$ 70: R\$ 68 + R\$ 22 por beneficiário (no máximo até 3) + R\$ 33 por jovem de 16 e 17 anos frequentando a escola (até 2 jovens).
- Famílias com renda por pessoa acima de R\$ 70 e menor que R\$ 140: R\$ 22 por beneficiário (até 3) + R\$ 33 por jovem de 16 e 17 anos frequentando a escola (até 2 jovens).
- Famílias em situação de trabalho infantil com renda mensal por pessoa superior a R\$ 140: A transferência de renda de R\$ 40 é paga para as famílias residentes nas áreas urbanas de capitais, regiões metropolitanas e municípios com mais de 250 mil habitantes. Para as famílias residentes em outros municípios ou em áreas rurais, o valor da transferência de renda é de R\$ 25.⁴³

O ingresso no PETI exige da família beneficiária, de imediato, a retirada das crianças/adolescentes até 16 anos do trabalho e exploração infantil e dos adolescentes entre 16 e 18 das atividades consideradas as piores formas de trabalho infantil, conforme prevê o Decreto nº. 6.481, de 12 de junho de 2008. Na idade entre 14 e 16 anos é permitido o trabalho desde que seja na condição de aprendiz. O programa exige ainda o cumprimento de condicionalidades, a saber: na educação- 85% de frequência escolar, e na assistência social- frequência mínima de 85% nas atividades socioeducativas, definidas a partir do que determina a “Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais”, no âmbito da Proteção Social Básica. Os serviços são organizados de acordo com a faixa etária dos(as) beneficiários(as) e são de responsabilidade dos municípios que recebem do Fundo Nacional de Assistência Social o valor *per capita* de R\$ 20,00 (vinte reais) mensal. Por exemplo, na faixa entre 6 e 15 anos, de maior ocorrência do trabalho infantil, é previsto o Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos “que tem como foco a constituição de espaço de convivência, formação para a participação e cidadania, o desenvolvimento do protagonismo e

⁴³ Informações disponíveis em < www.mds.gov.br> acesso em 21 de dez/2010.

da autonomia das crianças e adolescentes, a partir dos interesses, demandas e potencialidades dessa faixa etária”⁴⁴.

Todavia, entre o que prevê as normas e orientações e o que efetivamente acontece na realidade, há uma distância considerável. Os municípios enfrentam inúmeras dificuldades para o cumprimento dessas normas, sendo entre elas as mais recorrentes a falta de equipe qualificada e infra-estrutura. Sem contar as questões de ordem mais estrutural a que se deve vincular uma avaliação do trabalho infantil.

No caso das populações indígenas essa avaliação se reveste, a nosso ver, de maior complexidade. Primeiro, porque essas normas não tratam das especificidades dessa população; segundo porque mesmo quando os municípios dispõem de equipe técnica, esta não tem, em geral, qualificação para lidar com essa realidade. Tal situação é vivenciada pelo município alvo da presente pesquisa, Mâncio Lima.

O PETI direcionado à população indígena foi implantado naquele município no ano de 2002, em decorrência das denúncias apresentadas pela Delegacia Regional do Trabalho/AC- DRT sobre a presença de crianças e adolescentes na produção de farinha de mandioca (farinhada), a principal economia da região. A Prefeitura, na época, assinou termo de compromisso com aquele órgão fiscalizador para intervir no problema. Assim, duas etnias foram contempladas com o PETI, Puyanawa e Nukini. A etnia Puyanawa tem sua população concentrada em uma área de fácil acesso, distante da sede do município apenas 13 Km, o que facilitou a implantação de um núcleo do programa naquela TI. A situação dos Nukini é bem diferente, pois se trata de uma população mais dispersa, cujo acesso é apenas fluvial, pelo rio Moa (um dia e meio de viagem entre a sede do município e a primeira aldeia). Segundo a gestora municipal, nessas condições e diante dos limites da Secretaria de Assistência Social, não é possível desenvolver atividades específicas do PETI junto aos Nukini.

A chegada do PETI na TI Puyanawa, ao que se pode perceber no decorrer da presente pesquisa, não foi compreendida como uma ação de enfrentamento ao trabalho infantil, apenas como um programa de transferência de renda e reforço escolar (como veremos nos resultados das entrevistas no item 4.4). Aliás, suas lideranças e até as famílias não consideram que os filhos se encontravam em situação de trabalho infantil, porque não concebem o envolvimento dessas crianças nas diversas atividades praticadas em suas aldeias como trabalho infantil e sim como uma questão cultural. Ao se retratarem às

⁴⁴ *Ibidem.*

denúncias apresentadas pela DRT, manifestam grande revolta, considerando ser esta uma atitude de desrespeito aos seus costumes por parte das instituições dos não-indígenas.

É fato que as atividades nas casas de farinhas constam na legislação como uma das piores formas de trabalho infantil, conforme a Lista das Piores Formas de Trabalho Infantil (Lista TIP), já citado acima, definida no decreto n°. 6.481:

Quadro 03 - Lista das Piores Formas de Trabalho Infantil⁴⁵

Item	Descrição dos trabalhos	Prováveis riscos ocupacionais	Prováveis repercussões à saúde
40	Na fabricação de farinha mandioca	Esforços físicos intensos; acidentes com instrumentos perfuro- cortantes; posições inadequadas; movimentos repetitivos; altas temperaturas e poeiras.	Afecções músculo-esqueléticas(bursites, tendinites, dorsalgias, sinovites, tenossinovites); contusão; amputações; cortes; queimaduras; DORT/LER; cifose; escoliose; afecções respiratórias e dermatoses ocupacionais

É fato também que, para as sociedades indígenas o envolvimento das crianças nos diversos trabalhos das aldeias faz parte de seu processo de aprendizagem, socialização e da própria divisão do trabalho dessa população, como relata Mellati:

Além da divisão do trabalho por sexo, existe também uma distribuição de tarefas por idade. Meninos e meninas costumam imitar os adultos de seu sexo, nos brinquedos, preparando-se, assim, para o futuro. As meninas brincam com bonecas (de cerâmica, sabugo de milho, talo de buriti), os meninos flecham calangos e passarinhos com ajuda de pequenos arcos. Mas, nem tudo o que as crianças fazem é brinquedo: as meninas ajudam a tomar conta dos irmãos menores, por exemplo. Há, pois tarefas que são atribuídas a pessoas de determinadas idades. Por exemplo, cabe aos meninos e aos velhos Craôs carregar as armas e a carne para a aldeia, enquanto os caçadores entram nela disputando uma corrida de toras [...]. (MELATTI, 2007, p. 109)

Apesar de ainda serem restritos os estudos sobre o assunto, é possível perceber nos registros a que se teve acesso, que a participação das crianças nos trabalhos da aldeia dá-se de forma a se respeitar seu estágio de desenvolvimento. Uma criança indígena jamais é submetida a um trabalho que seja da responsabilidade de um adulto. Um estudo da

⁴⁵ Na Lista TIP constam 113 atividades consideradas as piores formas de trabalho infantil. Citou-se apenas o item 40 por se referir à atividade de produção de farinha de mandioca, por essa a atividade base da economia da TI pesquisa.

antropóloga Clarice Cohn, sobre a infância na etnia Xikrin, do sudoeste do Estado do Pará, reafirma essa premissa:

Não se pode dizer que a participação das crianças nas atividades produtivas seja crucial. A das meninas talvez seja mais necessária, já que, cuidando das crianças menores, possibilitam à mãe realizar suas tarefas cotidianas. No, entanto, os adultos normalmente pedem às crianças que façam coisas menores, como pegar algo, trazer água, reavivar o fogo etc., e as crianças, por estarem livres de restrições sociais que impedem vários adultos de falar entre si e de se visitar, são importantes na comunicação entre as casas. (COHN, 2002, p. 123)

Apesar do grau de contato do povo Puyanawa, a sua realidade guarda muita semelhança com esses exemplos. Razão porque é tão difícil para esse povo compreender o sentido do PETI. Por outro lado, o PETI por ter sido concebido tão distante dessa realidade, também não a compreende. Aliás, pode-se afirmar que esse é um problema e um desafio da assistência social como um todo. É um debate complexo que deve ser enfrentado o quanto antes, haja vista que a assistência social incorporou a população indígena como usuária de seus serviços e programas.

3.3. A PESQUISA

3.3.1. O que retratam os documentos

Dada a recente inserção da assistência social na questão indígena, é de se esperar a insuficiência de normativas pertinentes ao assunto. Mesmo assim, considerou-se importante analisar os poucos documentos existentes, com vistas a se identificar seus limites e ressaltar a necessidade de aprimorá-los. Desta feita, os documentos aqui analisados foram agrupados por nível de gestão (federal, estadual e municipal), considerando as responsabilidades previstas na NOB/SUAS.

De acordo com essa normativa, dentre as competências da gestão da União, é papel do órgão gestor federal:

- Coordenar e regular o acesso às seguranças de proteção social, que devem ser garantidas pela Assistência Social, conforme indicam a PNAS/2004 e esta NOB;
- Definir as condições e o modo de acesso aos direitos relativos à assistência Social, visando a sua universalização, dentre todos os que necessitam de proteção social, observadas as diretrizes emanadas do CNAS;

-Coordenar, regular e co-financiar a implementação de serviços e programas de proteção social básica e especial, a fim de prevenir e reverter situações de vulnerabilidade social e riscos. (BRASIL, 2005)

Embora nos últimos anos com o advento do SUAS registre-se um considerável avanço na regulamentação da assistência social, como vimos no capítulo II deste trabalho, esse avanço não se estendeu a alguns públicos específicos, para os quais faz-se necessário uma regulamentação própria, a exemplo da população indígena. Na verdade não há nenhuma regulamentação com esse fim, o único documento que se tem conhecimento trata-se das orientações conforme citamos no referido capítulo, relativa à implantação de CRAS para atendimento às famílias indígenas, quando o órgão federal promoveu o co-financiamento desses serviços. Percebe-se que em seu conteúdo há uma preocupação em se assegurar um atendimento diferenciado:

Para que haja sucesso na construção do equipamento público CRAS, quando destinado à população indígena, é de suma importância que o PAIF, e outros possíveis serviços de proteção social básica que futuramente tomem lugar nessa unidade pública, sejam devidamente adaptados segundo o recorte étnico da comunidade indígena local. (BRASIL, 2005)

Essa preocupação inclui a estrutura física do serviço, quando o documento chama a atenção para sua adequação às especificidades socioculturais:

No caso da construção do espaço físico do CRAS para um público indígena, deve-se levar em conta que a organização sociocultural destes povos é distinta do público em geral, e que, por isso, para que este ambiente seja acolhedor, sua identidade física deve-se **referenciar-se a noções correlatas a elementos identitários do grupo usuário do serviço**. Um CRAS indígena deve garantir as condições descritas acima, no entanto, **adaptado à realidade sócio-cultural do povo indígena que será atendido neste espaço físico**. O projeto da construção do CRAS (localidade onde deve ser construído, material de construção, estética, assim como disposição interna e externa do espaço físico) e a implementação de seus serviços, **deve ser discutido e pensado com lideranças indígenas, representante do grupo que será usuário desse serviço**, e órgãos responsáveis pela questão indígena como FUNASA e FUNAI. Desta maneira, será possível garantir a funcionalidade e eficácia do serviço. (grifo nosso) (BRASIL, 2005).

Mesmo sendo orientações gerais vê-se que o documento ressalta pontos cruciais para a adequação do serviço às especificidades dessa realidade, porém, analisando-se as determinações previstas no termo de compromisso anexado às citadas orientações, observa-se que para efetivar essa adequação a responsabilidade recai em grande parte sob

o município, o qual, para ser contemplado com co-financiamento federal, deve se comprometer em:

- Garantir que os funcionários responsáveis por executar os serviços, programas, projetos e ações do CRAS sejam orientados por um Antropólogo sobre as especificidades étnicas e culturais da comunidade indígena local;
- Garantir que haja uma representação indígena nesta equipe, ou uma interlocução com lideranças indígenas para dar auxílio e legitimar o contato índios e não-índios, ou seja, entre a equipe do CRAS e a etnia atendida;
- Garantir que seja feita por esta equipe do CRAS um diagnóstico junto à comunidade sobre sua realidade sociocultural atual;
- Após coleta de dados, garantir que seja produzido junto com a comunidade, Antropólogo e equipe sociosassistencial do CRAS, a proposta de adequação do serviço PAIF ao recorte étnico do grupo indígena local, assim como de outros eventuais serviços que venham a ser ofertados na rede local. (BRASIL, 2005)

Conhecendo a realidade da situação da maioria dos municípios brasileiros, especificamente a gestão da política de assistência social, sabe-se o quanto fica difícil o cumprimento dessas orientações. Pode-se constatar essa dificuldade em contato com a experiência do município de Mâncio Lima, o qual foi contemplado em 2004 com o co-financiamento federal para o PAIF visando o atendimento prioritário à população indígena. O município já tinha um CRAS para o atendimento do público geral e deveria ampliar suas ações à população indígena. Porém, até hoje não compreende em que consiste ao certo esse atendimento específico, e como vimos, não desenvolve nenhuma ação neste sentido além do PETI. Também nunca foi realizada qualquer capacitação ou supervisão por parte do Estado ou do gestor federal. Em dezembro de 2006, esta pesquisadora, por ocasião do seu trabalho na gestão estadual, diante da demanda do referido município, realizou visita na SNAS com o objetivo de obter orientações e estabelecer parcerias para o atendimento a esse público, porém, a informação obtida foi a de que aquela Secretaria não tinha como dar esse suporte aos Estados e municípios uma vez que não dispunha de equipe especializada no assunto. E sobre o co-financiamento para esse fim, informou-se que sua concepção e as orientações que o seguiram contaram com uma equipe específica, com a participação de antropólogos, contratada apenas para tal ação, a qual não integrava mais os quadros da SNAS. Assim, ficam visíveis as dificuldades para a efetivação do atendimento específico à população indígena, a começar pelo próprio gestor federal que, fora o documento de que se tratou acima, não estabeleceu até hoje uma regulamentação mais ampla e nem uma sistemática de trabalho mais efetiva capaz de dar suporte aos Estados e municípios.

É notório que essas dificuldades se estendem ao nível da gestão estadual, que dentre suas responsabilidades no que prevê a NOB SUAS, destacamos as mais relevantes a esse processo:

- organizar, coordenar e monitorar o Sistema Estadual de Assistência Social;
- prestar apoio técnico aos municípios na estruturação e implantação de seus Sistemas Municipais de Assistência Social;
- co-financiar a proteção social básica, mediante aporte de recursos para o sistema de informação, monitoramento, avaliação, capacitação, apoio técnico e outras ações pactuadas progressivamente;
- prestar apoio técnico aos municípios para a implantação dos CRAS. (BRASIL, 2005)

Apesar das competências definidas, o papel do Estado no SUAS ainda é pouco compreendido entre todas as instâncias de gestão. Há um reclame geral, especialmente dos municípios, como constata a pesquisa “O Sistema Único de Assistência Social no Brasil: uma realidade em movimento” (COUTO, et al., 2010), sobre a ausência da instância estadual na efetivação do SUAS em nível municipal. Essa é uma realidade que se constata no Estado do Acre, quadro que se agrava quando se trata do atendimento específico à população indígena.

A freqüente presença de indígenas nas ruas de alguns municípios acrianos, muitos vivenciando situação de mendicância, alcoolismo, fome, etc., levou o Governo do Estado do Acre no ano de 2006, a mobilizar todas as secretarias e órgãos afins para uma ação conjunta sob a coordenação do órgão gestor da assistência social, a então SECIAS e a SEPI⁴⁶, o que ficou denominado de “Operação Jaminawa”⁴⁷, que teve como objetivo

Realizar levantamento sócio-econômico das famílias indígenas do povo Jaminawa que vivem na cidade de Rio Branco e nas aldeias, visando a elaboração de um diagnóstico situacional das mesmas, para que sejam elaboradas propostas com a finalidade de solucionar as problemáticas existentes atualmente do povo Jaminawa.⁴⁸

As ações consistiam em: realização de diagnóstico social dessas famílias; levantamento da situação das aldeias de origem das famílias; e realdeamento dessas

⁴⁶ A SEPI deixou de ser uma secretaria extraordinária a partir de 2007 e passou a ser uma Assessoria Indígena ligada ao gabinete do Governador. A SECIAS hoje é denominada de Secretaria de Desenvolvimento para Segurança Social

⁴⁷ Denominação dada em referência à etnia Jaminawa que reunia o maior número de famílias nas situações descritas

⁴⁸ Relatório “Operação Jaminawa” - Governo do Acre: SEPI e SECIAS, 2006.

famílias (as que desejassem e estivessem em condições de retorno) para as TI's. Quanto aos motivos da vinda e permanência dessas famílias indígenas na cidade, o principal deles, quase 50% (cinquenta por cento), referia-se a tratamentos de saúde, fato este justificado pela alta incidência de Hepatite B entre o povo Jaminawa. O segundo motivo dizia respeito a problemas relacionados à previdência social, especificamente nos casos de acesso a benefícios e aposentadorias.

Esse trabalho a princípio foi realizado apenas no município de Rio Branco, contudo, sem a participação do órgão gestor municipal de assistência social. Depois, se estendeu aos municípios com problemas semelhantes, como Assis Brasil, Feijó e Sena Madureira. Os motivos da vinda e permanência na cidade também se assemelhavam aos de Rio Branco, porém, o acesso ao Programa Bolsa Família- PBF aparece como um fato novo. Por essa razão, as Secretarias locais de assistência social foram integradas a essa frente de trabalho desde o início das atividades, sendo incluídas na equipe de coordenação. Nesses três municípios foram realizadas oficinas sob o tema “A política de assistência social e a questão indígena no município”. A tônica principal desses fóruns foi a inadequabilidade dos programas sociais à realidade das populações indígenas, aliada à falta de preparo das instituições e órgãos para o atendimento dos indígenas que demandavam os serviços. Da parte das secretarias de assistência social foi reclamada a falta de apoio técnico e financeiro do Estado para o trato com a questão.

Nesse ínterim, por força da NOB SUAS, estava em discussão o Pacto de Aprimoramento da Gestão Estadual 2007/2008⁴⁹. As propostas resultantes nas oficinas sobre a questão indígena foram incluídas no referido documento, sendo a mais significativa o co-financiamento por parte do Estado para as ações da política de assistência social, especialmente do PAIF, nos municípios de Assis Brasil, Feijó e Sena Madureira, exclusivo para o atendimento à população indígena. Esse co-financiamento teve como referência o número de famílias indígenas daqueles municípios e os valores financeiros do piso de proteção social básica do Governo Federal, conforme tabela abaixo:

⁴⁹ Instrumento previsto na NOB SUAS de comprovação da gestão estadual de assistência social, regulamentado pela Resolução Nº 5 da CIT, de 15 de setembro de 2006.

Tabela 03 - Co-financiamento para Centros de Referência com presença de famílias indígenas

Municípios		Famílias	Valor de Repasse		TOTAL
			2007	2008	
01	Assis Brasil	54	777,60	2.332,80	3.110,40
02	Feijó	462	6.652,00	19.958,40	26.611,20
03	Sena Madureira	380	5.472,00	16.416,00	21.888,00
TOTAL		896	12.902,00	38.707,00	51.609,00

Fonte: Governo do Estado do Acre- Pacto de Aprimoramento da Gestão Estadual 2007/2008.

Apesar de pactuado na CIB e aprovado pelo CEAS⁵⁰, findou o ano de 2008 sem o cumprimento dessas metas, aliás, nenhuma ação do Pacto foi cumprida. Isso demonstra a distância sempre recorrente entre o que legalmente é estabelecido e o que de fato é efetivado na política de assistência social, e ainda, a grande fragilidade de suas instâncias de controle social. Muito embora não concretizada, esta pode ser considerada a primeira iniciativa de inclusão da população indígena no planejamento e nos instrumentos de gestão da política estadual de assistência social no Acre. Mesmo com valores irrisórios, o incentivo aos municípios tinha o objetivo de introduzir o debate sobre o assunto na pauta local da política. O co-financiamento até hoje não aconteceu.

Com o crescimento do número de famílias indígenas no PBF, ampliou-se a demanda das ações da assistência social junto a essas famílias. Conforme tabela abaixo, são quase cinco mil indígenas inseridos no PBF, em 19(dezenove) municípios acrianos:

Tabela 04- População CADÚnico e PBF Acre

MUNICIPIOS	CadÚnico	PBF
Assis Brasil	925	580
Brasiléia	90	44
Capixaba	9	1
Cruzeiro do Sul	233	126
Epitaciolândia	37	22
Feijó	1223	724
Jordão	1594	933
Mâncio Lima	814	393
Manoel Urbano	30	16
Marechal Thaumaturgo	327	229

⁵⁰ Resolução CIB Nº 01/ 2007 de 24/09/2007 e Resolução CEAS Nº 010/2007 de 14/09/2007.

Cont. Tabela 04

Plácido de Castro	5	18
Rio Branco	555	257
Rodrigues Alves	80	45
Santa Rosa do Purus	1113	666
Senador Guimard	17	13
Sena Madureira	141	112
Tarauacá	1158	680
Xapuri	7	2
Porto Acre	64	17
ACRE	8422	4878

*código do município segundo o IBGE

Fonte: MDS CADÚnico, 2009

Em resposta a Censo dos CRAS, realizado pela SNAS no ano de 2009, destes 17(dezessete) municípios que registram indígenas no CADÚnico/PBF, apenas nove⁵¹ municípios entre estes, declararam atender à comunidade indígena. Todavia, não se sabe de que forma esse atendimento está sendo realizado uma vez que os municípios não dispunham de estrutura e equipe qualificada para tanto, bem como não receberam até então qualquer capacitação. Diante do quadro, o órgão gestor estadual realizou um diagnóstico sobre a situação social dos povos indígenas e planejou oficinas de capacitação junto às equipes das redes municipais de assistência social⁵². Sobre a situação do município aqui estudado, Mâncio Lima, o diagnóstico não aponta a existência de problemas com a presença dos indígenas nas ruas de sua sede, como ocorre nos municípios já citados. O documento ressalta como ação mais significativa da assistência social naquele município as ações do PETI na TI puyanawa.

Para a efetivação desse trabalho como planejado, a gestão estadual enfrentou (e ainda enfrenta) dificuldades equivalentes às os municípios, a começar pela insuficiência de equipe. A princípio o trabalho contava com dois profissionais (um indigenista e uma socióloga)⁵³, os quais tinham vínculo com a Secretaria de Estado de Assistência na condição de prestadores de serviços. Em 2009 o primeiro foi destacado para outras atividades, e, em agosto de 2010 a socióloga foi cedida a outro órgão. Ao que se sabe, até

⁵¹ São esses municípios: Assis Brasil, Feijó, Jordão, Mâncio Lima, Manuel Urbano, Rodrigues Alves, Santa Rosa do Purus, Rodrigues Alves e Tarauacá. Mesmo municípios que não têm em seu território TI, como Rio Branco, declararam atender à população indígena, fato que se explica pela permanência de algumas famílias nessa cidade.

⁵² Governo do Acre. **Relatório da situação social dos povos indígenas nos municípios do Acre**. Secretaria de Estado de Desenvolvimento para Segurança Social- SEDSS, Departamento de Proteção Social Básica, Rio Branco, [sd].

⁵³ Esses profissionais foram cedidos pela SEPI à Secretaria de assistência social em março de 2007, com o objetivo de coordenarem as ações nesta área à população indígena,

final do exercício de 2010 essa situação não foi revertida, o que, certamente causou desmobilização da experiência que já se encontrava fragilizada. Essa situação de descontinuidade não é peculiar às ações à população indígena, ela é recorrente à política de assistência social em geral.

Percebe-se com isso, que a gestão estadual, no caso aqui analisado sobre a realidade da assistência social à população indígena no Estado do Acre, encontra mais dificuldades que a gestão federal para cumprir suas competências. Não foi efetivado ainda qualquer cofinanciamento das ações, ocorrendo um descumprimento total do mínimo previsto no Pacto de Aprimoramento de Gestão, e realizado suporte técnico de forma sistemática aos municípios.

Diante disso, é de se esperar o alargamento desses limites no âmbito da gestão municipal. Situação esta que se constata na realidade de Mâncio Lima, um município de pequeno porte I, que se encontra, de acordo com o SUAS, em nível da gestão básica,

Nível em que o município assume a gestão da proteção social básica na Assistência Social, devendo o gestor, ao assumir a responsabilidade de organizar a proteção básica em seu município, prevenir a situação de risco por meio do desenvolvimento de potencialidades e aquisições. Por isso, deve responsabilizar-se pela oferta de programas, projetos e serviços socioassistenciais que fortaleçam vínculos familiares e comunitários que promovam os beneficiários do Benefício de Prestação Continuada (BPC) e transferência de renda e que vigiem direitos violados no território. (BRASIL, 2005)

Fazer efetivar essas responsabilidades sem o devido apoio das outras instâncias de gestão é uma tarefa difícil, especialmente para municípios economicamente limitados e de considerável isolamento geográfico a exemplo de muitos da Região Norte. Se no atendimento ao público em geral já encontram dificuldades, estas, sem dúvidas, se ampliam quando se trata de um público específico, cujo atendimento exige ações mais complexidade do ponto de vista da constituição e capacitação da equipe profissional, da concepção da estrutura física dos serviços, do conhecimento dos aspectos étnico-culturais.

É à luz desse entendimento que se analisa, de forma sintética, os documentos produzidos pelo município de Mâncio Lima, no que diz respeito aos aspectos que se referem ao atendimento à população indígena. Esta análise contemplou o Plano Plurianual de Assistência Social 2006-2009⁵⁴, relatórios de atividades e o Plano de Ação para 2010 do

⁵⁴ O Plano Plurianual de Assistência Social é um importante instrumento de gestão previsto na NOB SUAS norteador da execução da Política de Assistência Social, que contempla as prioridades de ações, serviços, programas, projetos e benefícios a serem desenvolvidos no município.

PETI. Em geral, tais documentos não apresentam nenhum conteúdo específico que retrate um diagnóstico sobre a realidade de sua população indígena. O Plano Plurianual apenas contempla o atendimento a esse público no PETI, sob as bases do co-financiamento federal, não apontando nenhuma ação do PAIF às famílias indígenas usuárias do programa. Os relatórios de atividades apresentam dados numéricos por programas e serviços sobre o atendimento e as atividades realizadas, onde neles a população indígena é citada, porém sem ser apresentado qualquer elemento que a diferencia do público em geral, ou que revele as especificidades desse atendimento.

No tocante ao plano de ação do PETI, por se tratar do programa objeto do presente estudo, tentou-se pormenorizar um pouco mais essa análise. Nos seus objetivos o plano reproduz os previstos nas normas do programa. Quanto às metas, prevê:

- Atender 471, crianças e adolescentes, distribuídos em 34 turmas, 04 matutinas e 28 vespertinas, de segunda à sexta-feira, com atividades de reforço escolar, cultura, esporte, lazer e convivência familiar e comunitária.
- Acompanhar às 277 famílias das referidas crianças através de visitas domiciliares e reuniões/palestras.⁵⁵

Esse público não é especificado quanto à origem (urbana e rural) e nem a etnia. Essa especificação se encontra na metodologia sem que sejam nela apresentadas as especificidades cabíveis a cada um desses públicos:

O Programa de Erradicação do Trabalho Infantil- PETI, do Município de Mâncio Lima, para o ano de 2010, contará inicialmente com 34 turmas somando um total de 471 crianças sendo atendidas 06 turmas funcionarão na zona urbana terrestre na sede do Município, 01 turma na sede indígena Puyanawá, 01 turma no São Salvador, 01 no Nukini. Essas turmas serão distribuídas nos horários matutino das 8:00 às 11:00 e vespertino das 2:00 às 5:00 zona urbana, e na zona rural (intermediário) das 10:00 às 2:00. Diariamente será oferecida um tipo de alimentação, que poderá ser refeição ou merenda, conforme a programação do dia. Atividades de reforço escolar, esportivas, culturais, artísticas e de lazer, serão proporcionadas de acordo com o planejamento semanal, contudo, sendo de especial atenção as datas comemorativas do calendário nacional, estadual e municipal, bem como, dias especiais de passeio e de lazer. Na programação semanal também foi reservado tempo para visitas domiciliares e escolares proporcionando assim um melhor acompanhamento da criança e adolescente. Mensalmente será reservada uma manhã/tarde para atividades com a família (palestras, reunião, DVD, etc.).

⁵⁵ Prefeitura de Mâncio Lima. **Plano de Ação do PETI para 2010**. Secretaria Municipal de Assistência Social, Mâncio Lima, 2010.

Trimestralmente será reservado um dia para apresentação e exposição dos trabalhos desenvolvidos nos Centros Sócio Educativos.⁵⁶

Vê-se que a metodologia se limita a um conjunto de atividades que também não ressalta as diferenças de acordo com os aspectos étnicos. Dar a entender que tais atividades são pertinentes a todos os grupos usuários do programa. Óbvio que, em linhas gerais, não há o que fugir daquilo que prevê as normas do programa, entretanto, no nosso entendimento, a necessidade da elaboração de um plano local é exatamente para que este contemple de forma evidente as especificidades daquela realidade. Observou-se, no contato com a experiência do programa junto ao povo Puyanawa que essas atividades na prática não se efetivam da forma prevista, o que se atribui exatamente pela sua não adequação àquela realidade. Por outro lado, as ações desenvolvidas na prática, mesmo com os limites observados, não estão detalhadas no referido plano, elas fazem parte apenas do planejamento do profissional responsável pela execução delas, o qual não tem um registro sistemático.

Outra questão observada nos documentos aqui tratados, a qual torna explícitos os limites vivenciados pelo município nessa experiência do PETI, é a total ausência de diagnóstico sobre a realidade do trabalho infantil que demandou o programa. Não há qualquer dado sobre a situação no público geral e muito menos sobre a população indígena, deixando a entender que, embora a assistência social trabalhe com essa realidade, parece desconhecê-la. E, se a desconhece, como saber se as ações desenvolvidas podem alcançar algum resultado positivo? Embora tenha se percebido um esforço local em superar esses limites, ressalta-se que eles têm causas para além das possibilidades da gestão municipal, que se agrupam às fragilidades gerais da política de assistência social enfrentadas pelas demais instâncias de gestão.

3.3.2. O que foi observado

O primeiro contato desta pesquisadora com o povo Puyanawa aconteceu em fevereiro de 2010, ocasião em que foram apresentados os objetivos da pesquisa a suas principais lideranças: ex-cacique Mário- um dos poucos falantes da língua puyanawa; cacique e vereador Joel Lima; e o jovem cacique José Luiz, e delas solicitado consentimento para a realização do estudo naquela TI. A princípio, percebeu-se certa desconfiança, pois, segundo essas lideranças, era comum a freqüente presença de pesquisadores ali que realizavam

⁵⁶ *Ibidem.*

seus estudos e depois não davam qualquer retorno para aquela comunidade. Contudo, aos poucos a confiança foi sendo estabelecida⁵⁷ e consolidadas as condições essenciais para a relação entre pesquisador e pesquisados.

A primeira visita realizada à Secretaria Municipal de Assistência Social do município de Mâncio Lima, com os mesmos objetivos, aconteceu no mês de abril, os quais foram apresentados à gestora Sra. Ângela Maria. Neste órgão, também se teve uma boa recepção e grande expectativa para com o objeto pesquisado, haja vista que, apesar das ações já desenvolvidas junto à população indígena daquele município, não há qualquer estudo sobre o assunto, tão pouco a equipe de profissionais daquele órgão recebeu capacitação para tal. Era intenção inicial de esse estudo realizar a observação no atendimento do CRAS às famílias indígenas, todavia, no contato com a gestora municipal e a equipe daquele serviço fomos informados que a procura dessas famílias pelas ações do CRAS dava-se de forma muito esporádica, o que acontecia apenas quando havia algum problema com o recebimento do benefício do Bolsa Família. Assim como também o CRAS não desenvolvia nenhum trabalho sistemático na TI. Diante disso, e do tempo disponível para a pesquisa, ficou inviável a aplicação do instrumento da observação nessa situação específica.

Conviver com o povo Puyanawa foi uma experiência extremamente rica que possibilitou conhecer um pouco sobre o modo de vida daquele povo e, com isso, identificar os limites e possibilidades da inserção da política de assistência social naquela realidade. Observou-se que, apesar do avançado grau de integração com a sociedade envolvente, em muitos aspectos os Puyanawa afirmam sua identidade étnica.

A princípio, previu-se realizar a observação sistemática, estruturada. Contudo, no transcurso do contato com essa realidade, e, considerando que este instrumento exigia mais tempo do que se dispunha para esta pesquisa, optou-se por uma observação informal, cujas informações subsidiariam a análise dos outros instrumentos. Dois elementos observados naquela comunidade são considerados de grande relevância para o presente estudo: a sua organização social e política, principalmente o papel das lideranças, e a questão do “tempo puyanawa”. Sobre as ações desenvolvidas diretamente na TI, diga-se as ações do PETI, objeto deste estudo, realizou-se apenas uma participação nas atividades socioeducativas do programa, durante um turno, do horário de 14 às 17h, com o objetivo de se observar a

⁵⁷ Essa confiança foi facilitada pela mediação do Professor de educação indígena da Universidade Federal do Acre, Manoel Estébio, figura respeitada pelos Puyanawa e demais povos indígenas do Acre, pelo seu reconhecido trabalho de educação indígena neste Estado ao longo de dez anos. Destaco também como figura importante nesse primeiro contato a Dona Bim (Glória), uma não-índia, casada com um Puyanawa, que recentemente saiu da aldeia e veio morar na sede de Mâncio Lima, mas mantém os costumes daquela etnia. Dona Bim tem a maioria de seus filhos ainda residindo na TI, e, inclusive, fui hóspede de sua filha Arlete durante todo o tempo da pesquisa de campo.

dinâmica e conteúdo dessas atividades e sua relação com os aspectos étnico-culturais do grupo.

As lideranças desempenham um papel central nos processos decisórios daquela comunidade. Qualquer trabalho que se quer desenvolver ali precisa ser apresentado e discutido junto às suas principais lideranças, que, normalmente, conduzem o processo de mobilização dos demais membros da comunidade. Se esta etapa não for cumprida devidamente, dificilmente poderá se efetivar as demais. Foi recorrente na realização das entrevistas junto às famílias a pergunta por parte da pessoa entrevistada: “a senhora já falou com o Joel?”- o cacique e principal liderança. Portanto, esse procedimento é uma questão de respeito à organização política e social daquele povo, sem o qual pode tornar-se inviável a realização de qualquer trabalho. Tal comportamento não é peculiar dos Puyanawa, ele faz parte do modo de vida de, praticamente, todas as etnias indígenas.

A organização do tempo desse povo foi um aspecto que muito nos chamou atenção. O agendamento de qualquer atividade não pode ter como referência as horas contadas no relógio, e sim, o tempo antes ou depois de uma atividade de rotina do seu cotidiano. Por exemplo, uma entrevista era agendada antes/depois da ida ao igarapé, antes/depois do futebol, antes/depois do culto religioso, antes/depois da pesca, antes/depois do roçado, antes/depois do trabalho no açude, antes/depois da farinhada, antes/depois do futebol, etc. E, dificilmente tais atividades têm um tempo exato de duração, elas são, geralmente, organizadas a partir de outras atividades também ou da mudança natural do tempo: o almoço, o jantar, o amanhecer, o entardecer, o anoitecer. Diante disto o relógio ficou sendo um objeto totalmente dispensável para esta pesquisadora, que aos poucos foi se adaptando ao “tempo puyanawa”.

Ainda sobre a questão do tempo, observou-se outro dado interessante. No Estado do Acre vigorou no período de 1913 a 2008 um fusorário que posicionava este Estado duas horas a menos que o horário oficial de Brasília/DF, e, no horário de verão três horas. Contudo, sob o pretexto de integrar o Acre ao desenvolvimento do restante do país, foi apresentado um projeto de lei pelo Senador Tião Viana (hoje é o governador do Acre), e aprovado em junho de 2008 pelo governo Lula⁵⁸, definindo um novo horário para o Acre, com apenas uma hora a menos do horário de Brasília. Sobre este ato não houve qualquer consulta à população. A partir de então, a vida nos núcleos urbanos do Estado passou a ser regida por esse novo fusorário. Para as chamadas populações tradicionais tal horário só faz

⁵⁸ Em 31.10.2010 foi realizado um referendo no Estado para a população decidir sobre a permanência do novo horário ou retorno do horário antigo. A segunda proposta (o horário de Deus) saiu vitoriosa e agora aguarda a aprovação do Congresso Nacional.

algum sentido na relação com a cidade, do contrário, nada mudou na rotina destas. Isto ficou patente no convívio com os Puyanawa. Quando se faz necessário se referirem às horas do relógio, eles têm como referência o horário antigo, que o denominaram de “horário de Deus” ou “horário da natureza”. Quanto ao novo horário o denominaram de “horário do Tião”, em referência ao senador responsável pelo projeto que resultou nessa mudança. Se as horas do “horário de Deus” raramente são levadas a termo no cotidiano de suas atividades, o “horário do Tião” é totalmente ignorado.

As atividades do PETI são desenvolvidas em um espaço físico na TI, localizado na aldeia Barão, denominado “núcleo Ādêbayky”, termo que significa na língua puyanawa “criança feliz, alegre”. No início de sua implantação o responsável pelas atividades era um monitor não-indígena, porém, há cinco anos, por reivindicação das lideranças, essa função passou a ser exercida por uma professora daquela etnia. O espaço é uma edificação em madeira, dispendo de duas salas, uma cozinha, um refeitório, despensa e banheiros, apresentando condições razoáveis de conservação. Lá também funciona uma creche que atende 41(quarenta e uma) criança na idade de 1 a 3 anos. As vinte e sete crianças/adolescentes do PETI são divididas em duas turmas, conforme a idade. As crianças entre 7 e 13 anos compõem uma turma de 20 participantes, e os adolescentes de 14 e 15 anos uma turma de apenas sete participantes. A primeira turma funciona no turno da tarde, das 14 às 17 horas, nos dias de segunda, quarta, e sexta-feira; e a segunda no turno da manhã nos dias de terça e quinta-feira das 8 às 11 horas.

Essas atividades, pelo que se pode observar e, segundo informações da monitora, são, em grande parte do tempo, de reforço escolar. Inclusive, durante nossa presença estava acontecendo atividade de língua portuguesa e da língua puyanawa (leitura, separação de sílabas, ditado). Antes do início dessa atividade houve uma apresentação de cântico e dança típicos, o que, segundo a monitora, faz parte da rotina do trabalho. Esporadicamente, algumas atividades extras são realizadas, como atividades de lazer e esporte, oficinas temáticas, passeios fora da TI, etc., não havendo para isso um planejamento sistemático. A organização da sala onde ocorrem as atividades em nada difere de uma sala de aula comum.

O que foi possível perceber é que as atividades do programa são consideradas uma extensão da escola, uma vez que o reforço escolar é a principal atividade e colabora com a melhoria do desempenho escolar das crianças participantes. Quanto às especificidades que caracterizam ser uma atividade adequada àquela realidade, o diferencial parece se resumir a inclusão do vocabulário puyanawa nas “aulas” de reforço e a prática dos cânticos e danças típicas. Fora isso não se observou nenhuma ação mais significativa. Essas ações

são de iniciativa da monitora, pois conforme declarou, ela não conta com apoio técnico do órgão gestor municipal. Como prevê as orientações do programa, tais atividades “devem ser pautadas em experiências lúdicas, culturais e esportivas como formas de expressão, interação, aprendizagem, sociabilidade e proteção social”⁵⁹, contudo, nas condições em que se pode observar seu desenvolvimento na TI puyanawa, ainda há uma grande distância entre essas orientações e o que se efetiva de fato na prática.

3.3.3. O diálogo com os(as) gestores(as) e trabalhadores(as) da assistência social

As entrevistas foram realizadas com três grupos, a saber: gestores(as) e trabalhadores(as) da área; as famílias indígenas puyanawa usuárias do programa PETI; e as lideranças puyanawa. A modalidade escolhida desse instrumento foi entrevista semi-estruturada, onde foram abordadas algumas questões centrais, organizadas conforme o papel do(a) entrevistado(a): o atendimento específico à população indígena e como as demandas se apresentaram à assistência social; a compreensão sobre trabalho infantil e o PETI, e as situações identificadas na TI Puyanawa; a percepção da relação entre trabalho e a assistência social; as dificuldades da assistência social para o atendimento específico à população indígena; a participação e grau de satisfação da população indígena como usuária; contribuição da assistência social no fortalecimento étnico-cultural do povo Puyanawa.

Participaram desse primeiro grupo: a ex-secretária municipal de assistência social-responsável pela implantação do PETI na TI; a atual secretária; uma técnica da gestão estadual responsável pela questão indígena; a coordenadora do CRAS; a assistente social vinculada ao CRAS; a coordenadora municipal do PETI; e a socioeducadora do PETI na TI. Descreve-se no quadro abaixo a situação de cada participante na relação com a gestão municipal:

⁵⁹ Informações disponíveis em < www.mds.gov.br>, acesso em 21 de dez/ 2010.

Quadro 04 - Perfil do grupo de gestoras e trabalhadores (as) entrevistados(as)

Nº	Cargo/Função	Formação	Tempo no cargo/Função	Vínculo de trabalho
01	Ex- Secretária SMAS	Nível superior completo- Letras Vernáculo (esp. em psicopedagogia)	De 2001 a 2008	Cargo de confiança
02	Secretária SMAS	Nível superior- Letras Vernáculo	Desde 2009	Cargo de confiança
03	Coordenadora CRAS	Nível incompleto- concluindo Economia	Desde 2010	Quadro efetivo
04	Assistente Social CRAS	Nível superior completo- Serviço Social	Desde 2009	Quadro efetivo
05	Coordenadora PETI	Nível incompleto- concluindo Pedagogia	Desde 2009	Quadro efetivo
06	Socioeducadora PETI	Nível médio	Desde 2005	Quadro efetivo
07	Técnica Estadual ⁶⁰	Nível superior completo- Sociologia	De 2007 a 2010	Prestação de Serv.

O grupo tem ocupação recente no cargo/função exercido na assistência social municipal e, a maioria de seus membros integra o quadro efetivo da instituição, fato que pode ser favorável à consolidação da política.

As respostas sobre cada questão foram agrupadas, ressaltando-se apenas àquelas que destoaram consideravelmente da opinião do grupo. Todavia, no caso da ex-gestora da assistência social, pelo fato do PETI nos Puyanawa ter sido implantado em sua gestão, optou-se por explorar dados históricos, para que se possa melhor contextualizar a inclusão da população indígena nesse programa.

A ex-gestora esteve à frente da SMAS do município de Mâncio Lima no período de 2001 a 2008. Segundo ela, o PETI foi a primeira ação local da assistência social junto à população indígena. Sua implantação não foi uma iniciativa espontânea da Prefeitura e sim um cumprimento de um termo de conduta assinado com a DRT/AC que, entre 2000 e 2001 realizou pesquisa sobre o trabalho infantil naquele município e identificou a presença de crianças e adolescentes nas atividades da produção de farinha, principal atividade econômica local. Na ocasião, a SMAS não contava com nenhum profissional de nível superior a não ser a gestora, com formação na área de Letras. A equipe se resumia a um técnico administrativo. Em 2002 foi contratado pessoal de apoio em regime provisório e disponibilizado para o PETI três professoras com formação em pedagogia cedidas pela

⁶⁰ Esta técnica é da etnia Puyanawa e, antes do trabalho na assistência social, integrava a equipe da Assessoria Indígena do Governo do Acre.

Secretaria de Estado de Educação. Em 2003 foi realizado o primeiro concurso no município para a área de assistência social, porém provisório, no ano seguinte, por ocasião da implantação do CRAS, houve nova seleção para a formação do quadro efetivo.

Para a implantação do PETI na TI Puyanawa, declarou a ex-gestora que foi estabelecido um diálogo com sua principal liderança da época, cacique Mário, que mobilizou a comunidade para a apresentação do programa e seleção dos possíveis beneficiários. A escolha do socioeducador para a execução das atividades foi realizada por aquela comunidade. A princípio este não era indígena, mas logo foi substituído por um profissional daquela etnia. Foi também ressaltado pela gestora que todo esse processo deu-se sem a realização de nenhum momento de capacitação da equipe envolvida, primeiro pela própria dificuldade em formar essa equipe, e segundo, porque o município não recebeu qualquer apoio da gestão estadual. Por parte da gestão federal, fora o co-financiamento do programa não havia qualquer orientação quanto ao atendimento aos indígenas. Assim, sem equipe técnica qualificada para o programa e sem o devido apoio das outras instâncias, o município enfrentou sozinho esse novo desafio da política de assistência social.

Na questão sobre as especificidades do atendimento à população indígena, os entrevistados ligados aos CRAS afirmaram que não há atendimento diferenciado entre essa população e o público geral, contudo reconhecem ter necessidade de se garantir que essa diferença ocorra, muito embora, não sabendo definir como. Já os profissionais do PETI e a gestora, afirmaram que o atendimento no programa já se dá de forma diferenciada, o que, segundo eles, é garantido com a instalação de um núcleo na própria comunidade indígena, e pelo fato da ação socioeducativa ser desenvolvida por um profissional da própria TI, o qual trabalha os aspectos culturais. Houve uma pergunta específica à gestora sobre o tipo de demanda da população indígena apresentado à SMAS, se havia diferença entre estas e as do público em geral. A resposta foi de que não havia qualquer diferença, atribuindo isso ao grau de integração que as etnias existentes do município se encontravam, especialmente os Puyanawa, ressaltando o nível de organização desse povo.

Na situação do CRAS, pelo que declararam os profissionais, percebe-se que a especificidade do atendimento é reconhecida como necessária, porém, não efetivada, o que se pode atribuir às condições limitadas em que funciona este serviço, como estrutura e capacitação da equipe. Por outro lado, no caso do PETI, o fato de o programa funcionar na TI parece assegurar aos entrevistados que isso por si só garante o atendimento diferenciado. Outro elemento percebido é que essas duas ações parecem distanciar-se uma da outra, quanto ao atendimento em questão, parecem ser atividades isoladas, não integrantes do mesmo sistema, com papéis complementares.

Como o programa estudado tem por objetivo central erradicar o trabalho infantil, despertou-nos interesse em saber qual a concepção de trabalho infantil que têm os entrevistados e a compreensão das situações de trabalho infantil vivenciado pelos Puyanawa. Essas perguntas foram dirigidas à coordenadora do PETI, a socioeducadora da TI, aos pais/mães e lideranças. As respostas dos dois últimos serão analisadas no item a seguir. A coordenadora do programa considera ser cultural a questão do trabalho infantil entre o povo indígena, “pois as crianças são inseridas na comunidade indígena em atividades desde cedo para a sobrevivência deles, como na agricultura, na pesca, na caça, na extração de produtos como açaí, patoá. E por ser cultural é bem complexo para se trabalhar”. Quanto à socieducadora, considera que “trabalho infantil é uma coisa que acontece mais com as crianças da cidade, muito pobres que vivem em favelas”, e que o PETI se destina a “crianças carentes” e neste caso, “na TI tem muitas crianças que são carentes e precisam do programa”. Por esta fala percebe-se que o programa não é compreendido na sua concepção, assim como a categoria trabalho infantil. Mesmo expresso de forma diferente, nos dois casos parece que o entendimento é que o trabalho infantil é algo externo à realidade do grupo indígena pesquisado.

A relação trabalho e assistência social no contexto do atendimento à população indígena foi uma questão pertinente a todos os entrevistados deste grupo, exceto à ex-gestora. O objetivo dessa questão é tão somente se perceber que lugar ocupa a categoria trabalho na política de assistência social quando seu público usuário trata-se de um segmento que, historicamente, é associado ao não-trabalho. E, contraditoriamente, esse público é inserido em um programa que se diz de enfrentamento ao trabalho infantil. Vejamos as respostas obtidas:

“A assistência social sem trabalho não anda! Há um esforço de inserir os beneficiários dos programas em cursos profissionalizantes, mas é difícil eles saírem dos programas, pois não são empregos certos. E há aqueles que negam a renda e não tem como provar. Quanto aos indígenas não há dificuldades nisso, pois a comunidade é a maioria trabalhadora rural. Ainda não fizemos nada específico nessa área para eles.” (gestora)

“Os indígenas culturalmente trabalham com artesanato. A assistência social poderia expandir suas ações de acordo com essa realidade e transformar essa fonte de renda.” (assistente social)

“Hoje a SMAS não dá o peixe pronto, mas, ensina a pescá-lo. Para a população indígena é a mesma coisa. As atividades são igualitárias, genéricas”. (coord. PETI).

“Penso que ambos estão interligados, uma vez que se falta o trabalho desencadeia com o desemprego surgem várias questões sociais que dependem da assistência social. O trabalho traz dignidade às pessoas que são autônomas donas de suas vidas e não dependem diretamente da intervenção do Estado através de programas sociais e ou as cestas básicas da vida. No caso dos povos indígenas, o trabalho está mais voltado para o

suprimento das necessidades básicas e cotidianas. No entanto essa realidade vem sofrendo mudanças ao longo dos anos nas comunidades indígenas, com a entrada de novos valores que até então não fazia parte do universo indígena. A começar com a chegada do dinheiro nas terras indígenas, criou-se uma nova rotina e novas relações internas. A entrada do capitalismo nas aldeias ocasionou significativas alterações no modo de vida e nas relações sociais, econômicas e políticas. Reportando-me somente ao trabalho, esse vem sendo um dos principais responsáveis por essas mudanças, pois com a conquista da demarcação das terras seguido de direitos básicos como a saúde, educação, seguido atualmente de gestão territorial e ambiental, produção sustentável, surgiram varias e novas lideranças nas aldeias, o professor, o agente de saúde, o agente agroflorestal que possuem os seus salários e isso traz como resultado novos valores que antes era adquirido de outra forma, tradicionalmente conforme a realidade e a cultura de cada povo”. (técnica estadual)

É possível perceber nessas declarações, tal como se analisou a categoria trabalho no capítulo II deste estudo, que a assistência social só parece alcançar sua dignidade se tiver o trabalho como principal propósito, pois sem ele, essa política é uma ação ignóbil que gera uma relação de dependência com seus usuários. No tocante à população indígena, a maioria das entrevistadas não identifica a necessidade de uma intervenção específica na questão do trabalho, apenas ajustes relativos aos tipos de atividades já desenvolvidos por esse segmento. Atribui-se esse entendimento à visão que predomina sobre as etnias que sobrevivem naquele município, especialmente sobre o povo Puyanawa, a quem consideram encontrar-se em um estágio de integração, cujo modo de vida pouco se diferencia da população não-indígena. Merece destaque aqui a resposta da técnica da gestão estadual, uma vez que se estendeu mais à análise da realidade indígena. Percebe-se que a entrevista considera que outras formas de trabalho geradas pela relação da população indígena com o Estado (agente de saúde, professores, agentes agroflorestais, etc.) têm alterado os valores e o modo de vida dessa população. Embora não esteja explícito nesta análise se tais alterações são positivas ou negativas, é possível perceber que elas são permeadas de contradições, pois se revela aí que o acesso aos direitos básicos, aos moldes da cidadania formal, gera novas necessidades a essa população destoantes do seu modo de vida.

As dificuldades enfrentadas pela política de assistência social junto à população indígena também foi uma questão restrita a esse grupo. As respostas ressaltam dois elementos básicos em que se constituem essas dificuldades: a capacitação da equipe para lidar com a questão indígena e a estrutura disponível:

“Construí um planejamento específico à população indígena por nunca ter trabalhado (a SMAS) com esse segmento e nunca ter recebido qualquer capacitação dos Governos Federal e estadual”. (ex-gestora)
“Não há dificuldades, eles são bem participativos”. (gestora)

“A assistência social tem dificuldade de se articular com essa população”.
(coord. CRAS)

“Recursos materiais: carro, computador, armários, etc. Ir até a comunidade indígena é difícil pela falta de transporte”. (assistente social)

“Há um bom relacionamento com a população indígena, talvez a dificuldade maior do trabalho seja em esclarece o que é o PETI para essa população”.
(coord.PETI)

“A estrutura não é suficiente, não há equipamentos e não havia energia aqui há duas semanas”. (socioeducadora PETI)

“Primeiramente interesse da própria instituição, seguido de recursos financeiros específicos para ações continuadas, seguido da ausência de profissionais com formação específica para atuar junto aos povos indígenas. Essa falta de profissionais apresenta-se como um percalço na secretaria estadual de assistência, mas principalmente, nos municípios onde os indígenas são vistos e tratados como de outra dimensão, ou seja, não conheço, não quero conhecer, índio é coisa de FUNAI e FUNASA”. (técnica estadual)

Sobre a participação dos indígenas nas instâncias de controle da assistência social, pelas informações obtidas, ainda não é uma questão discutida no âmbito da gestão. Está sendo iniciada uma experiência com o Conselho Municipal dos Direitos da Mulher, recém implantado no município, que tem na sua composição duas mulheres indígenas da etnia Nukini. No caso específico do PETI na TI Puyanawa, declarou a socioeducadora que a participação se dá apenas por parte das mães das crianças nas reuniões do programa, mas que esses encontros não acontecem sistematicamente. Pelo recente funcionamento, não é possível ainda se avaliar essa experiência. Por outro lado, não há pressão por parte desse segmento em participar de tais espaços, talvez por desconhecerem a própria política de assistência social.

A última questão abordada foi sobre a assistência social e o respeito aos elementos étnico-culturais da população indígena. O objetivo consiste em saber se a assistência social contribui com o fortalecimento desses elementos. As respostas expressam opiniões díspares, permeadas por dúvidas, otimismo e pessimismo:

“Houve um esforço para contribuir, mas havia muita angústia por ser um trabalho novo e não se ter certeza que se estava fazendo a coisa certa, precisava ouvi-los mais”. (ex- gestora)

“Precisa melhorar! Não houve até o momento capacitação dos profissionais para um atendimento específico. A comunidade indígena aqui já é bem organizada, não vimos a presença de índios nas ruas perambulando!”.
(gestora)

“A assistência social pode contribuir se incentivar e apoiar nesse processo da cultura deles. A prefeitura aqui parece que tem apoiado”. (assistente social)

“Tem contribuído sim, principalmente na experiência do PETI”. (coord. PETI)

“No Acre não, ao contrário, os programas estão causando sérios problemas aos povos indígenas, os programas sociais estão chegando de qualquer jeito às comunidades, e as comunidades estão acessando porque não é dada nenhuma orientação as mesmas a respeito do Programa/ação,

conforme a convenção 169. Esses Programas em muitas comunidades estão se tornando a base de sustentabilidade da família e agora para tirar sem ter outra proposta de alternativa, vai gerar um problema sério dentro das comunidades, e se as lideranças quiserem tirar vai gerar uma divisão interna forte". (técnica estadual)

Na sua maioria o grupo foi otimista, mesmo na dúvida se a política está no rumo certo. Todavia, ao confrontar essa questão com as dificuldades enfrentadas, sendo unânime a falta de capacitação da equipe para lidar com a população indígena, percebe-se que esse otimismo não tem bases fundamentadas no conhecimento dessa realidade. Parece que o simples fato de existir uma ação junto a essa população significa que a política está contribuindo com seu fortalecimento. Por outro lado, o pessimismo expresso na opinião da técnica estadual, apesar de levantar aspectos importantes, como a forma arbitrária em que os programas sociais chegam às comunidades indígenas, parece atribuir a estes a responsabilidade maior pela alteração do modo de vida dessas comunidades, considerando quase irreversível a situação. Pelo que se viu no capítulo I deste trabalho, essa mudança dos aspectos étnico-culturais nos diversos povos indígenas no Brasil, na perspectiva de sua integração ao modo de vida ocidental, acontece desde a chegada do colonizador. Assim, talvez o sentido desse debate não se resuma a saída ou não dos programas sociais, ou mesmo da política de assistência social, junto à população indígena, haja vista que lá já estão postos, sendo muitas vezes reivindicados por ela mesma. O problema consiste em saber como devem ser adequados àquela realidade, sem que continuem a reproduzir os paradigmas assimilacionista e integracionista que historicamente permearam as ações do Estado brasileiro.

3.3.4. O que pensam os Puyanawa: entre a aceitação das famílias usuárias e as críticas das lideranças

Foram entrevistadas sete famílias, correspondendo a uma amostragem de 30% (trinta por cento) das famílias usuárias do PETI na TI Puyanawa, tendo sido a escolha destas realizada de forma aleatória. Esse público foi, em sua totalidade, composto por mulheres, haja vista que as visitas foram realizadas nos turnos manhã e tarde, período em que os homens se encontravam no roçado ou em outras atividades laborais. De acordo com as informações coletadas, traçou-se um perfil mínimo dessas famílias, o que se apresenta no quadro abaixo:

Tabela 05 - Perfil das famílias Puyanawa inseridas no PETI (entrevistadas)

N°	Escolaridade	Renda	N° de pessoas na casa	N° de filhos	
				No PETI	Total
01	Ens. Fund. incompleto	Aprox. R\$ 300,00	07	02	05
02	Ens. Fund. completo	Aprox. R\$ 500,00	06	01	04
03	Ens. Fund. incompleto	Aprox. 1 SM	06	02	04
04	Ens. Fund. incompleto	Aprox. 1 SM	06	02	06
05	Ens. Fund. incompleto	R\$ 112,00	04	01	03
06	Ensino médio	Aprox. 1 SM	07	01	05
07	Ensino médio	Aprox. 600,00	04	02	02

As informações sobre a escolaridade referem-se apenas a da pessoa entrevistada, ou seja, das mães das crianças. Percebe-se que a maioria não concluiu o ensino fundamental, aliás, o grupo não foi além da 5ª. série. As duas que concluíram o ensino médio o fizeram na escola da própria TI. Quanto à renda, ressalta-se que é relativa somente aos valores monetários oriundos da venda de produtos da agricultura, de salário (apenas no caso da família 7), e da transferência de renda do PBF-PETI. Como vimos, a principal atividade econômica dos Puyanawa é a agricultura- a produção da farinha de mandioca. Porém, essa atividade não é perene, com isso, a renda das famílias é instável, com considerável baixa no período da entressafra. Assim, o benefício percebido com os programas de transferência de renda torna-se a renda mais certa com que essas famílias contam, apesar dos valores irrisórios. Mas, a vida na TI não é de todo movida a valores monetários, há outras atividades que colaboram para a garantia da sobrevivência do povo Puyanawa, como o peixe adquirido na pesca dos igarapés, rios e açudes, as frutas cultivadas nos quintais, os produtos da agricultura para o consumo da família, os pequenos animais criados em torno das casas, os animais silvestres adquiridos na caça, os produtos extraídos da floresta (açai, buriti, castanha, patoá). Há situações em que a vida da família encontra maiores dificuldades, como é o caso da família 5, que se trata de um grupo monoparental chefiado pela mulher. Neste caso, não há a atividade da agricultura, e assim, não há a venda de produtos, com isso a renda monetária da família se restringe ao programa de transferência de renda.

Sobre a composição dessas famílias verifica-se uma média de 5,7 membros, com a presença das figuras do pai e da mãe na maioria delas (com exceção apenas da família 5). Quanto ao número de filhos há uma média aproximada de quatro filhos por família, sendo eles em grande parte menores de 18 anos. A presença de filhos igual ou maior de 18 anos ocorre apenas em três famílias (n°3- 18 anos; n° 5- 19 anos e n° 6- 18 anos), o que revela tratar-se de grupos familiares jovens.

As informações obtidas sobre o processo de inserção das crianças no PETI, demonstraram que não há compreensão por parte das famílias sobre o sentido do

programa. Foi unanimidade a declaração de que foram convidadas a entrarem no programa para receber o benefício e os filhos participarem de atividades de reforço escolar. Os que participam do programa desde sua implantação na TI, afirmaram que participaram de reunião na escola, onde a gestora municipal de então explicou o programa e, com sua equipe, realizou o cadastro das famílias. Os de ingresso mais recente declararam que receberam a visita da socieducadora em suas casas perguntando e não queriam colocar as crianças nas aulas de reforço escolar. Nos dois casos há dificuldades de entender o programa, como revelam as declarações abaixo em resposta à pergunta “o que você sabe sobre o PETI?”:

“Não tenho informação não senhora. Só sei que meus fazem reforço escolar”. (família 1)

“É um programa de reforço escolar. Aí pra baixo ele tira os meninos da rua”. (família 2)

“É um programa das crianças carentes, dos que são mais pobres”. (família 4)

“É de atividades e reforço escolar”. (família 5)

“O reforço escolar é que é a atividade mais forte. Foi a monitora quem explicou”. (família 6)

“O PETI é para pegar aquelas crianças que não sabem ler, ou que estão trabalhando. É uma forma de aprender mais, de desenvolver mais. A monitora mesmo explicou isso”. (família 7)

Apenas uma família disse não saber nada sobre o programa. A associação do programa ao trabalho infantil ocorre em uma única declaração. Ele é entendido como uma ação complementar à escola, uma vez que sua principal atividade é de reforço escolar. Predomina no grupo uma idéia vaga do que seja trabalho infantil:

“Os órgãos não querem que as crianças trabalhem, só estudem” (família 2).

“Trabalhar em farinha, ir pro roçado. O Conselho Tutelar fala que não pode não” (família 3).

“Não é pra deixar de ir pra escola, mas os filhos maiores põem ajudar no roçado, na farinha” (família 4).

“É aquela criança que perde a aula para ir para a casa de farinha, pescar, até brincar, que não tá nem aí para a escola” (família 7).

Todas as entrevistadas afirmaram que os filhos nunca participaram ou participam de alguma atividade que se caracterize como trabalho infantil, ou seja, dessas atividades citadas por elas (farinhada, caça, pesca). Contudo, admitem que as crianças maiores ajudam nessas atividades, considerando tal ajuda essencial para sua própria aprendizagem

e para o sustento da família, e que isso ocorre sem nenhum prejuízo para a escola da criança. Afirmaram que essa é uma realidade das famílias da TI como um todo.

Sobre a participação das famílias nas atividades do programa, apenas uma entre as sete entrevistadas afirmou nunca ter participado de nada, alegando não ter sido convidada. As demais afirmaram que participam das reuniões realizadas com os(as) pais/mães, mas que esses encontros não aconteciam com frequência, e sim raramente. Contudo, isso em nada parece abalar o grau de satisfação que essas famílias têm para com o programa, o que se percebe na manifestação destas à pergunta “você está satisfeita com as atividades desenvolvidas pelo programa?”:

- “Estou. Tem ajudado muito os meninos na escola”. (família 1)
- “Estou satisfeita. Eles gostam muito de ir pra lá, tem comida diferente na merenda”. (família 2)
- “Estou. O reforço escolar ajuda meus filhos nos trabalhos da escola”. (família 3)
- “Estou muito. As vezes os meninos acham muito puxado, porque chegam 11h da escola e depois tem que ir pro PETI, mas é muito bom”. (família 4)
- “Estou, pois o dinheiro que eu recebo é único sustento da minha família, esmo sendo pouco”. (família 5)
- ““Ajuda muito os meninos na escola”. (família 6)
- “Eu estou. Por que minhas meninas se desenvolvem cada vez mais, aprendem a ler melhor”. (família 7)

Como se vê, toda a satisfação com o programa se concentra na sua contribuição ao desempenho escolar dos filhos, o que reforça a constatação de que ele se resume a uma ação extensiva à escola. Apenas uma entrevistada citou a merenda como um elemento positivo que motiva a participação das crianças no programa. Fora o reforço escolar, a maioria das entrevistadas não soube falar sobre as outras atividades. Essas respostas praticamente se repetiram quando se perguntou se as entrevistadas consideravam se o programa contribuía para fortalecer a cultura daquela comunidade. Em geral, atribuíram à atividade de reforço escolar como a atividade responsável por isso.

Esse contato com as famílias foi fundamental para se perceber o quanto há distorções entre a concepção formal do programa e sua operacionalização na TI. Ouvindo essas famílias, parece que o programa não tem qualquer relação com o trabalho infantil, aliás, este é um problema que sequer é identificado como pertinente àquela comunidade, apesar da implantação do PETI ter sido motivada pelas denúncias da DRT. Por outro lado, se caracteriza como a ação mais significativa da assistência social naquela TI, e com um elevado grau de satisfação entre seus usuários.

Previa-se realizar a entrevista com as lideranças individualmente, tal como se procedeu nos outros dois grupos. Porém, elas propuseram que fosse realizada em conjunto, argumentando que esse era o procedimento que sempre adotavam nas discussões dos problemas da comunidade. Obviamente que a sugestão foi respeitada e prontamente acatada. Foram reunidas só as lideranças tradicionais, a saber: o ex-cacique Mário, o cacique Joel Lima, o jovem cacique José Luís. Foi um encontro de uma riqueza ímpar para a pesquisa, talvez seu momento mais profundo.

A diretora da escola, cuja liderança é resultado da importância do cargo que exerce e de seu engajamento na organização da comunidade, foi entrevistada individualmente. As respostas e análise delas serão apresentadas a seguir, em separado das demais lideranças. Além da função de diretora, que exerce há oito anos, essa liderança é também membro da AAPBI e tesoureira da igreja católica. Desde a implantação do PETI, tem estabelecido forte parceria com o programa, sobre a qual relata:

A escola sempre trabalhou em parceria com o programa desde sua implantação. A monitora participa do planejamento da escola e até assiste aula para ver quais as maiores dificuldades dos alunos. Eu faço uma relação dos nomes dos alunos que estão com maiores dificuldades. Eu vejo o PETI como uma necessidade para a escola. (Diretora)

A vinculação do PETI à atividade escolar vem desde sua implantação. Apesar da importância dessa parceria, ela coloca o programa como uma extensão da escola. Como se percebe, ele é considerado imprescindível para a superação da defasagem de aprendizagem não resolvida pela escola. Pelo que se observou, esse vínculo entre o PETI e escola é mais consolidado do que com a própria assistência social, haja vista que a socieducadora não participa dos planejamentos ou outros encontros promovidos pela SMAS. O fato da entrevistada não fazer qualquer associação do programa ao trabalho infantil, se justifica nas declarações abaixo, onde considera que esse é um problema já superado naquela comunidade:

O trabalho infantil é aquela criança que os pais exploram no trabalho. Isso não acontece mais aqui. É aquele pai que tira o filho da escola para fazer qualquer atividade (na, roça, na farinhada, etc.). O filho tem que ajudar o pai dependendo da idade e desde que não prejudique o aluno na escola. Aqui no nosso caso é diferente, os pais não tiram mais. A escola tem um calendário baseado nas atividades agrícolas da comunidade. Um menino de 15, 16, 17 anos de idade já pode ajudar os pais nessas atividades, isso eu não acho exploração. (diretora)

Para a entrevistada o que caracteriza uma situação de trabalho infantil é o fato de essa atividade resultar no abandono da escola. A ajuda das crianças no trabalho realizado pelos pais é aceita dependendo da idade. Percebe-se aí a dimensão cultural nesse entendimento, não tão intensa quanto nas declarações das lideranças tradicionais, como veremos a seguir. Ao reconhecer que não existe mais essa situação na comunidade, é compreensível o entendimento de que o PETI seja apenas uma ação complementar à escola. Talvez pelos efeitos positivos que essa parceria traz à escola, a diretora é uma entusiasta do programa, considerando-o adequado à realidade local, e, diante da pergunta sobre que mudanças necessitariam fazer, ela foi conclusiva: “eu não mudaria nada, continuaria no que está, só melhorando porque há sempre o que melhorar”.

As lideranças também exercem vários papéis na comunidade. O Sr. Mário é um dos falantes mais antigos da língua puyanawa, liderou a luta pela demarcação da TI, é pai do cacique Joel, e exerce atualmente a função de administrador da Casa de Apoio ao Índio, localizada na sede de Mâncio Lima. O cacique Joel, além de suas atribuições pertinentes ao papel de cacique, é presidente da associação local, a AAPBI, vereador do município de Mâncio Lima eleito pelo PC do B, cumprindo já seu quarto mandato no parlamento mirim. Atualmente Joel é o principal líder do movimento de avivamento e fortalecimento dos aspectos étnico-culturais de sua etnia. José Luis é iniciante de cacique, professor na escola da comunidade, vice-presidente da AAPBI, é um dos principais sujeitos desse movimento que hoje Joel lidera, inclusive, foi seu protagonista. Qualquer que seja o trabalho que se pretenda realizar junto aos Puyanawa, deve-se necessariamente levar em consideração essas lideranças e seus papéis na comunidade.

Dada a dinâmica da entrevista, as questões não foram organizadas como nos grupos anteriores. O encontro mais se assemelhou a uma conversa informal. Diferente do grupo das famílias, cujas respostas eram quase monossilábicas, as lideranças fazem uso farto da oralidade. Tentou-se, assim, organizar as falas a partir de três pontos básicos: o significado do PETI na TI (nos aspectos econômicos e culturais); o que é trabalho infantil na realidade puyanawa; como adequar o PETI à cultura puyanawa. Em relação ao primeiro ponto, o cacique Joel iniciou com uma resposta bem otimista:

O programa tem ajudado bastante na economia da aldeia, que é baseada na agricultura. O PETI comprometeu mais a criança na escola, ajudando a melhorar a ler e escrever. Tem incentivado bastante a cultura. O PETI contribui na renda da família, por pouco que seja, e melhorado os alunos no estudo. Ninguém aqui deixou de produzir porque recebe essa bolsa. Todos que trabalhavam continuam com seu trabalho. A professora do PETI tem estimulado a aprendizagem da cultura. É um trabalho que se faz na escola e fora dela. Cabe às famílias estarem realmente acordadas para o

programa. Cabe as famílias estaremos acordadas para o programa e nós sentimos privilégio de estar participando dele. Quando a secretaria de assistência social do município veio apresentar o programa ela falou tudo isso, fiquei um pé lá e outro cá, meio resistente. Mas, havia a necessidade e estudamos a situação, somos uma aldeia bem próxima da cidade. De certa forma uma aldeia muito distante da cidade não tem como ter um programa desses porque as famílias se precipitam em ir para a cidade receber aquele pouco dinheirinho e lá ficam não tem como retornar, por causa das despesas e não tem como retornar para sua aldeia. Aqui não, as famílias vão e voltam rápido, até porque têm consciência que tem a responsabilidade da casa, da lavoura, da família, onde sobrevivem. A secretária perguntou se eu era contra ou a favor do programa, perguntei qual era o benefício que ele trazia para a comunidade, ela disse que era um programa para ajudar na renda das famílias e estimular o avanço do conhecimento das crianças. Achei importante e pensei logo, quando ela falou em estimular o conhecimento, no estímulo do lado cultural, é tanto que as crianças do PETI aqui já fizeram várias apresentações culturais fora da aldeia. (cacique Joel)

Com vimos nas entrevistas com as famílias, a declaração acima ratifica que o valor recebido do PBF/PETI tem um impacto na renda da família e, conseqüentemente, na economia da TI. Quanto à implantação do programa na TI, o cacique reconheceu que houve um primeiro contato com a liderança local, realizado pela gestora municipal, explicando o programa. Todavia, parece que o entendimento que este teve se assemelha ao pelas famílias: reforço escolar e renda.

Diante da não citação da questão do trabalho infantil na fala do cacique, esta pesquisadora resgatou a conjuntura em que o município foi obrigado a implantar o programa em decorrência das denúncias da DRT/ AC sobre a presença de trabalho infantil na TI. A partir de então, passou-se para o segundo ponto, solicitando que manifestassem suas opiniões sobre este fato e sobre a concepção de trabalho infantil:

Hoje existe uma mudança muito forte com relação a isso. Há uma muita diferença do passado. Antigamente a gente ensinava os filhos não era só na escola, mas ensinava a trabalhar também, não era um trabalho para prejudicar, para judiar, mas para ensinar como se faz as coisas. Isso era bom pra gente porque os filhos cresciam naquele regulamento de ver o pai trabalhar e o filho dava apenas uma contribuição no trabalho. Foi mudando tudo! **Hoje não se pode mais colocar um menino para trabalhar em nada porque uma lei que impede.** A criança num pode passar o dia todo estudando, sem poder fazer outra atividade. Em casa nós pais temos que ensinar coisas que não dê problema pra ela. Fico até sem saber responder direito e fico sem jeito, pois se vê o menino numa casa de farinha lavando uma macaxeira não pode mais, o menino ir pro roçado não pode mais, fica difícil. Pude criar meus filhos Joel sabe disso, ensinando a trabalhar, ensinado as coisas que eu sabia fazer, e, graças a Deus hoje são todos homens casados, cada um deles tem sua profissão e trabalham mesmo para manter suas famílias (Sr. Mário)

A exploração do trabalho infantil é detectada no Brasil. Na aldeia, quando o pessoal do Ministério do Trabalho esteve aqui, que abordou, fez alguma notificação de algumas pessoas, eles erraram porque não procuraram as lideranças, ou conversar com pai ou responsável sobre o que é que significa o menino está penerando massa? Ele é um trabalhador seu? Isso faz parte da história e do ritual de vocês? Da tradição? Eles não perguntaram nada! Cadê o respeito com a aldeia, a comunidade, a liderança? As leis tem que ser aplicadas de um para todos. Mas, o índio tem a legislação própria, exige que a pesquisadora, o juiz, o promotor, quem quer que seja, faça a interrogação do que significa o A ou o B dentro de um trabalho. **A pessoa que veio (da DRT) foi uma pessoa muito arrogante, prepotente que chegou e olhou a aldeia como se fosse uma favela.** Nós como pais temos o dever de ensinar o que aprendemos para os nossos filhos. É na escola, é na casa, é no trabalho, é a nossa vida, nossa aldeia, nosso costume, nossa tradição. **Se tem que implantar o PETI aqui na aldeia, tudo bem, mas qual é a opinião do cacique? desde que seja para contribuir com a nossa cultura.** Como eu aprendi minha vida? Quando eu fui a primeira vez no roçado era na enxada, na mão, plantei errado eu e meu irmão e meu pai ensinou a gente ali como plantava, fazendo na prática. Como nós aprendemos a mariscar, a pescar? Foi com meu avô, indo lá na camboa, pegando a tarrafa e o avô ensinando. Isso capacita, desde que o pai ensine esse caminho ao filho. O pai é o instrumento principal para instruir o filho, para repassar os ensinamentos. Tem que colocar o filho na prática, não é explorar, é ensinar. Quando me casei se não tivesse meu pai não tivesse me ensinado a pescar, plantar? Então, vejo o PETI que vem dar um suporte, mas um suporte que tem que respeitar o regulamento da aldeia, da tradição, da cultura e da família, para que os filhos cresçam e aprendam. Nem todo mundo vai aprender a ler, a estudar para sair pra fora da aldeia. Temos que viver na aldeia, e se sair todo mundo? Acaba, e nós não podemos acabar. O programa tem que trazer esse fortalecimento. Tem que ter essa consciência no pessoal lá de cima. E se eu fosse uma liderança que quisesse radicalizar e acabar com o PETI? Todo mundo ia ficar com raiva de mim (Cacique Joel)

Uma das grandes preocupações das nossas lideranças é fazer com que as crianças, os jovens possam nascer e crescer dentro daquilo que é sua identidade, e fazer os alunos se desenvolverem para serem as futuras lideranças do nosso povo. Por que nós nascemos, crescemos, envelhecemos e depois tomamos um destino, e eles é que serão as futuras lideranças. A escola é muito importante para ensinar isso. Hoje a gente ver que **a nossa escola dentro desse programa**, tive conversando com a Lurdes, a professora do PETI porque os programas trazem benefícios, mas, como o seu Mário falou, trazem muitas coisas que é do desconhecimento nosso. Não estamos adaptados a essas regras e a tudo isso que vem acontecendo. **E os planejamentos são feitos todos no município, será que estão sendo feitos de acordo com nossa realidade?** Será que chega nas lideranças e pergunta o que nos temos que trabalhar, o que é que pode melhorar muito mais? Hoje tem uma tarefa muito forte para os alunos, eles estudam de manhã, chegam e vão estudar à tarde no programa, lendo, escrevendo, praticando alguma coisa da cultura. Precisamos fazer uma observação, ver se está sendo certa essa história. Daqui há quinze, vinte anos, esse aluno já vai estar com os neurônios carregados. **Se ele vai todo dia, de manhã para a escola e de tarde pegar um reforço, aí já não vai dar para ir para um roçado...** um menino grande com quinze anos que já pode pegar um peixe, fazer uma farinhada, **não vai porque tem que ir pro PETI, e se não for corta a bolsa do salário.** O próprio filho do seu Mário disse pra mim que não ia colocar os filhos do PETI, mesmo precisando do dinheiro, porque precisa deles para tanger um boi, ajudar ele, e não for os filhos tem que pagar uma diária de vinte, trinta reais. Não compensa pagar uma pessoa um serviço que pode ser ensinado ao filho. E assim, são outras

famílias que decidiram isso também aqui na comunidade. É um programa que está ajudando na renda da comunidade, mas tem esse outro lado também. Já tá um bom tempo aqui e precisa mesmo que a gente faça uma avaliação dele. que tiver de melhorar, a gente tem que tentar melhorar. Pelo que eu entendi, o PETI é para aquelas comunidades de favela, que vivem em carência, que o governo tem que está ali investindo porque não tem outra saída. Eu acho que nós aqui somos muito ricos sobre essa parte, não somos uma comunidade carente, aqui nós temos uma riqueza muito grande, nossos filhos não vivem na marginalidade, nós temos o cuidado de não chegar, e a gente espera que nunca possam chegar. **Por isso que nós estamos preocupados com esse bichão que vem aí de lá pra cá com a bocona toda aberta cheia de leis! Vieram uns cara aí e viram uns meninos secando uma farinha e meteram a multa! Que bicho é esse que está acontecendo?**(grifo nosso) (José Luiz)

Quando se associa o PETI ao trabalho infantil, percebe-se que a avaliação do programa passa de uma visão otimista para uma visão mais crítica. Passa-se a reconhecer que o programa, no desenho que se encontra, apresenta riscos para a cultura, costumes e tradição daquele povo. Enquanto é percebido apenas como um reforço à escola, julga-se como uma boa atividade para o desenvolvimento das crianças. Porém, ao se darem conta de que o tempo que as crianças são ocupadas em sala de aula tem o propósito de afastá-las das possíveis atividades consideradas como trabalho infantil, começam a expressar as críticas e aprofundar o debate sobre sua inadequabilidade àquela realidade.

Essas críticas se fundamentam na concepção de trabalho infantil, que, inevitavelmente, é sustentada sob bases fortemente culturais. O sentido do trabalho na infância, segundo as declarações das lideranças Puyanawa, distancia-se totalmente do caráter atribuído-lhe pela legislação. Enquanto para essa população indígena ele é intrínseco ao processo de aprendizagem e desenvolvimento das crianças, para a lei ele obsta essa aprendizagem e desenvolvimento. Como vimos nas três falas, para esse povo a aprendizagem só se efetiva na prática, fazendo e seguindo os exemplos dos mais velhos. A participação das crianças e adolescentes nas atividades inerentes à sobrevivência da comunidade puyanawa, garante a própria continuidade do seu modo de vida. Sem respeitar esse modo de vida, a lei é considerada por eles arbitrária e invasiva, como expressa a queixa do Sr. Mário e a comparação feita por José Luís a um “bicho que vem de lá pra cá, de boca aberta cheia de lei”.

À medida que as falas foram se estendendo foi se anunciando um grande impasse quanto à perspectiva do PETI para aquela comunidade. Não se concebe a sua extinção dado a importância que já representa para a renda das famílias, contudo, adequá-lo àquela realidade implica em confrontar-se com a concepção do programa. Esse desafio foi lançado às lideranças na última questão abordada, quando lhes foi perguntado que mudanças fariam no PETI para que se adequasse à realidade puyanawa:

A mudança que nós ia fazer é de elaborar uma proposta de acordo com o que a gente já vinha fazendo, pelo conhecimento que a gente tem, pela educação que a gente vinha tendo do passado. **Fazer tipo um documento, com o regulamento da comunidade, que é um regulamento cultural, mostrando que a nossa maneira de fazer o trabalho é esse, nossa cultura é essa, nossa forma de criar os nossos filhos é assim.** Respeitando as normas que vem lá de fora sim, mas dizendo que o nosso trabalho é esse. Nós somos uma comunidade indígena e entendemos que temos esse direito, mas os caras lá de cima tem que saber respeitar a gente. Infelizmente muitos ainda não tem esse conhecimento de ter o respeito. Primeiro porque, quando eles criam a lei, é para todos. Como a comunidade indígena é diferenciada, então tem que ter um jeito de encaixar seu regulamento cultural na lei. Eu até agora não tinha entendido bem o PETI, veio uma pessoa aqui e conversou com o Joel. Só agora com a senhora explicando é que eu tô entendendo bem. Antes eu não vi ninguém vir aqui falar de que maneira esse programa pode funcionar, fazer uma avaliação, pelo menos devia ser feita pelo menos uma vez por ano. Mesmo com toda regra que tem, nós estamos respeitando. Eu tenho certeza de que a Lurdes (socioeducadora) na luta dela, tem feito um trabalho bom, que não é 100%, mas, tenho certeza que é uns 90% que ela tem batalhado para fazer . E tá lutando. E, nesse trabalho, na hora que for preciso, nós estamos juntos pra dá o apoio pra ela. O PETI é uma pequena ajuda, é, mas ajuda muito as pessoas. O que nós queremos é que isso dê continuidade, mesmo com os altos e baixos. (grifo nosso) (Sr. Mário)

O ideal é fazer a inclusão diferenciada no PETI. Por que, fazendo essa inclusão vai levar tudo isso pra dentro da legislação, não vai confundir nada, e nós vamos sair dessa situação, porque esse não é o preço do nosso aluno, setenta ou cem reais, parece que estamos sendo pago para tirar nossos filhos da tradição para ir para a escola. Colocar nosso aluno no PETI deve ser uma forma de incentivo para complementar o saber, e a cultura da tradição. Será que um aluno oito horas em sala de aula vai resolver isso? É preciso ter a prática, aprender praticando. Tenho consciência que o conhecimento da tradição, dos costumes só é possível se tiver a prática. Se só estudar não vai revitalizar nossa cultura, vai ficar tudo só na cabeça. **Nós queremos integrar um conhecimento que nós repasse de pai pra filho, de filho pra pai, porque só assim nós vamos permanecer na história do costume, da tradição.** Não queremos colocar nossos filhos nessa prática para explorar, mas para aprender e repassar o conhecimento pra frente, nós fica e eles continuam. **Como é que coloca o planejamento do PETI dentro da nossa cultura, é só a professora fazer o plano de aula, apresentar ao município e dizer que na aldeia funciona assim tanto dias na escola e tantos dias para a pesca, para a planta- a macaxeira...** o que é que significa esse menino está lá, para aprender os costumes e a tradição do pai pra quando se casar saber sobreviver. Porque nem todos vão ter capacidade de ser um professor, ser enfermeiro, ser um médico, ser uma autoridade, nem todos. E cadê o costume, como é que vai sobreviver? Então, o momento de pensar é agora, pois cabe ao professor a capacidade de elaborar o plano de aula e apresentar. O aluno vai prestar uma atividade que vai ser bom para o desenvolvimento dele. Eu vejo o PETI por esses dois lados. Só falta um pouquinho para ajustar, se souber elaborar o plano de aula nada afeta. (grifo nosso)(Cacique Joel)

É isso mesmo o que o seu Mário falou e o Joel também, eles já disseram tudo. É essa a nossa realidade, estudar nossa história. Fazer como dizia o seu Luizinho, um grande homem indígena que tínhamos aqui, nós tem que ser nós mesmos, nós temos de gostar de nós mesmos, da nossa história,

da nossa cultura, preparar nossos alunos para sobreviver dentro de uma comunidade de uma maneira saudável (José Luiz)

Como se vê, a proposta de resolver o impasse da adequação do PETI parece bem simples: definir suas ações considerando os costumes e cultura daquela comunidade, como afirma o Sr, Mário, “seguir o regulamento da nossa cultura”. Mas, o que significa efetivamente seguir esse regulamento cultural? Pelo o que é exposto nas falas acima, significa o programa assumir uma leitura diferenciada para essa comunidade (ou para as comunidades tradicionais em geral) da concepção de trabalho infantil, onde passe a considerar a participação das crianças nas práticas de trabalho da família como uma experiência necessária ao seu desenvolvimento e manutenção da cultura. Parece uma solução aparentemente simples, contudo, ela se confronta diretamente com a legislação sobre o assunto, e com os próprios objetivos do programa.

Todos os argumentos apresentados pelas lideranças são indubitavelmente legítimos do ponto de vista do seu modo de vida, tradição e cultura. Todavia, considerando a arbitrariedade com que são elaboradas as legislações e as políticas sociais, em uma avaliação ainda embrionária dessa experiência do PETI para a etnia Puyanawa, a adequação sugerida por essas lideranças parece inconciliável com o desenho atual do programa. Respeitando-se essa cultura, como reivindicam suas lideranças, essa forma de aprendizagem na prática como elas explicitaram, não deveria se enquadrar como trabalho infantil. Contudo, se assim for feito, não faz sentido algum aquela comunidade ser contemplada com um Programa de Erradicação do Trabalho Infantil.

Porém, trata-se aqui de uma realidade já posta e em curso. É fato a existência do PETI na comunidade Puyanawa há mais de uma década. A permanência como está, significa que a assistência social não está respeitando os aspectos étnico-culturais daquele povo. Por sua vez, a mudança, nos moldes da proposta das lideranças, pode significar a própria retirada do programa daquela comunidade, e esta alternativa não é, em hipótese nenhuma, aceita por esses líderes e nem tão pouco pelas famílias usuárias. Acredita-se que, com o aprofundamento desse debate, essa polarização de alternativas possa dar lugar a uma solução que as concilie.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“É só quando está concluída a sua investigação (e é sempre relevante lembrar que, no domínio científico, toda conclusão é sempre provisória, sujeita a comprovação, retificação, abandono, etc.) que o pesquisador apresenta, positivamente, os resultados a que chegou” (José Paulo Netto).

Considero o processo de conclusão de um trabalho científico sua parte mais difícil. Isto porque a primeira idéia que nos vem à cabeça é a de que temos necessariamente que confirmar as hipóteses previstas e apresentar um resultado que se configure em algo novo no campo do conhecimento estudado e, de preferência, prevaleça durante muito tempo, e ainda, na conjuntura do produtivismo acadêmico, que seja muito citado. Neste sentido, nos causa certo alívio o alerta de José Paulo Netto no epígrafe acima sobre o caráter provisório de uma conclusão, haja vista sua exposição a outros pensamentos que podem confirmá-la e/ou superá-la, ou mesmo, abandoná-la. Essa constatação constitui-se na lógica dialética do conhecimento da realidade.

Dito isto, nos apegamos como ponto de partida dessas considerações finais (e provisórias), ao objetivo e às hipóteses que ensejaram a presente pesquisa. A finalidade de estudar o assunto aqui em questão era: “verificar se a política de assistência social prestada à população indígena respeita e fortalece a diversidade étnica e cultural dessa população.”⁶¹ Em contato com essa realidade por ocasião de nossa experiência profissional na gestão estadual da política de assistência social, tínhamos como hipóteses: “a) política de assistência social à população indígena não reúne instrumentos orientadores para o desenvolvimento de ações que contribuam para o respeito à diversidade étnica e cultural dessa população; b) as categorias vulnerabilidade/risco social e trabalho empregadas na política de assistência social distanciam-se da realidade das populações indígenas; e por fim c) que as ações dessa política junto ao povo Puyanawa estão contribuindo para o abandono de práticas culturais tradicionais ainda vivenciadas por essa etnia, bem como para o enfraquecimento de suas tentativas de revitalizar as práticas sucumbidas ao longo dos anos de contato com os costumes ocidentais.”⁶²

Diante das aproximações sucessivas do objeto estudado, percebemos logo em princípio que tais hipóteses como apresentadas, especialmente as duas primeiras, trazem em si, um certo reducionismo do problema. Damos-nos conta que aí a assistência social

⁶¹ Objetivo geral do projeto de pesquisa desta dissertação dia 18.05.2010.

⁶² Hipóteses do supracitado projeto.

aparece de forma isolada do contexto histórico-estrutural das políticas sociais, deixando lacunas que podem gerar um entendimento de que, o fato de essa política ter instrumentos orientadores e adequação de algumas de suas categorias à realidade indígena, garante que esteja assegurando o respeito à diversidade étnica e cultural dessa população. Não se trata de refutá-las, mas apenas ressaltar os seus limites, os quais não foram percebidos quando da concepção do projeto, porém, foram se tornando paulatinamente visíveis no transcurso da pesquisa bibliográfica, documental e de campo.

A perspectiva histórica das políticas indigenistas no Brasil, assim como a análise das categorias assistência social, vulnerabilidade/risco social e trabalho, abordadas no primeiro e segundo capítulos desta dissertação, respectivamente, acreditamos que, em muito, contribuíram para a superação dos limites das proposições hipotéticas a que citamos acima.

No primeiro caso, constatamos que as políticas voltadas para esse segmento, desde a invasão do colonizador a tempo recente, com ou sem o protagonismo do Estado, com violência explícita ou velada, ocorreram sempre com base na interpretação de uma superioridade ocidental sob o modo de vida dos povos indígenas que aqui habitavam, como fundamento para justificar a dominação e expropriação das terras e riquezas naturais pertencentes originalmente a esses povos. O chamado projeto civilizatório tinha na sua essência a sanha expropriadora do capitalismo nas suas diversas fases. É sob a égide desse sistema que encontramos a lógica das diversas formas e conteúdo das políticas, laicas ou não, historicamente direcionadas à população indígena.

O Estado, frente a essa realidade, foi na maior parte da história, o algoz, quer seja por omissão ou ação, que resultou na dizimação de muitos grupos indígenas, e em um processo de dilapidação da cultura, costumes e modo de vida dos que sobreviveram. Parece uma avaliação catastrófica, mas os dados que foram apresentados no capítulo I deste trabalho, não nos permite fazer outra conclusão que não seja essa.

Logo nos primeiros contatos dos colonizadores com os habitantes originários do “novo mundo” surgiram duas premissas dos primeiros sobre os segundos, que se consolidaram mais tarde como verdades do ponto de vista do colonizador. A primeira delas foi que, as centenas de grupos de indivíduos com costumes, culturas e modo de vida diferentes que aqui se encontravam eram um só grupo a que denominaram da categoria homogênea de “índio”. A outra foi a negação da condição de humanidade do “índio homogêneo”.

Quanto a essa condição de não humano, a Igreja era a grande responsável de restituir-lhes a alma, convertê-los em “filhos de Deus”, *status* exclusivo dos “civilizados”. Cumprida essa missão, o lugar na civilidade designado aos índios era de inferioridade. Uma

vez reconhecidos humanos, o eram em condição inferior aos não-índios. Assim, ser índio, para o projeto civilizatório, e mais tarde para o projeto do Estado Nacional, deveria ser uma condição transitória para o estágio de “civilizado”.

Porque é importante ressaltarmos esses elementos nessa fase conclusiva do trabalho? É para chamar a atenção de que essas determinações de transitoriedade e homogeneidade, que permearam as diversas concepções das políticas indigenistas ao longo da nossa história e fundamentaram seu princípio integracionista, ainda persistem, embora de forma implícita, em muitas políticas direcionadas à população indígena. A visão do “índio” como uma categoria homogênea, assim como a perspectiva de sua integração à sociedade envolvente aparece ainda com frequência nas ações, programas e projetos genericamente destinados a esse público. Veremos adiante que o PETI, objeto do presente estudo, considerado um importante programa da política de assistência social, nos aspectos em que foi analisado na sua experiência junto ao povo indígena Puyanawa apresenta resquícios do princípio integracionista.

Não se pode deixar de ratificar aqui também as variadas formas de resistência que os povos indígenas protagonizaram na luta contra a opressão e exploração lhes perpetradas, desde as primeiras invertidas dos colonizadores. Porém, como vimos, o reconhecer-se enquanto sujeitos coletivos, capazes de decidirem sobre o rumo dos seus destinos, deu-se a partir da década de 1970, com o surgimento do chamado movimento indígena e indigenista, alcançando grande expressão na década de 1980 com a inserção na agenda do movimento constituinte, resultando em grandes conquistas na Constituição de 1988, inclusive a superação da tutela do Estado instituída pelo Estatuto do Índio em 1973, do princípio integracionista (pelo menos, do ponto de vista legal). A força da organização indígena foi decisiva nesse momento para as conquistas constitucionais, e as subseqüentes para a definição das legislações complementares nas diversas políticas públicas. Um campo de grande tensão nesse processo foi (e ainda o é) a luta pela regularização das terras indígenas, a qual significa confrontação direta com o grande capital latifundiário agroexportador.

Mesmo com os limites desse movimento, haja vista que consideramos ter sido, em grande proporção, incorporado à agenda pós-moderna, perdendo qualquer dimensão de classe, é imprescindível seu reconhecimento enquanto força política desse segmento. Políticas como a saúde e a educação já acumulam larga experiência da participação indígena em suas várias instâncias de planejamento, gestão e avaliação.

Como já foi expresso neste trabalho, a política de assistência social tem inserção muito recente nessa realidade, fato que dificulta a realização de uma avaliação mais ampla e consistente, haja vista que as experiências com o público indígena ainda ocorrem de forma isolada e dispersa entre poucos municípios brasileiros. Ademais, não há ainda regulamentações específicas no trato à população indígena, que sirvam de parâmetros para tal avaliação. Frente a isso, nos apegamos às orientações genéricas da PNAS e do SUAS, assim como aquelas pertinentes ao PETI. E, de grande valia para nossas conclusões foram as entrevistas dos sujeitos (gestores, trabalhadores, pais e lideranças) envolvidos com o programa.

Retomando então o objetivo do trabalho, apresentando-o agora em forma de pergunta: a assistência social prestada à população indígena está contribuindo para o fortalecimento da diversidade étnica e cultural dessa população? Genericamente podemos responder que, quer seja do ponto de vista de suas regulamentações, quer seja de suas experiências práticas, embora ainda incipientes, em alguns aspectos dessa política identificamos um esforço de respeito às diversidades étnicas desse grupo populacional, a exemplo do caso aqui estudado no que se refere ao uso da língua autóctone nas atividades desenvolvidas. Contudo, ao analisarmos algumas categorias que fundamentam essas ações, como a categoria trabalho, consideramos que há uma predominância de uma concepção integracionista, haja vista que o trabalho é compreendido sob o ponto de vista da produção de excedente, o que destoia do modo de vida indígena. Poderíamos considerar também positivo o simples fato da política de assistência social passar a atender as demandas apresentadas por esse segmento. Porém, sabendo-se que esse atendimento vem ocorrendo sem a devida preparação, capacitação, estrutura dos entes responsáveis pela sua efetivação, no caso os municípios, sendo fácil concluirmos que ele se efetiva de forma precarizada, e assim, vem desrespeitando o direito dessa população a um atendimento de qualidade.

Quanto à experiência estudada, o PETI na TI Puyanawa no município de Mâncio Lima, no Estado do Acre, foi possível constatar alguns elementos que nos levam a concluir que a política de assistência social tem uma contribuição pouco significativa para o fortalecimento dos aspectos étnico-culturais daquele povo, por um lado, e, por outro, contraditoriamente obsta tais aspectos. A primeira constatação se refere ao esforço da profissional responsável pelo desenvolvimento das atividades de convivência do programa em garantir no plano de suas ações, atividades de avivamento da cultura puyanawa, como danças, rituais e o uso da língua. Muito embora tais atividades em pouco se diferencie das realizadas pela escola. Com relação à segunda constatação, consideramos que a própria

lógica do programa, o enfrentamento ao trabalho infantil, confronta-se com a realidade daquele povo. O programa, respaldado na legislação, considera trabalho infantil o que para aquela comunidade é o processo natural de aprendizagem de suas crianças: aprender fazendo e pelo exemplo. O fato de afastar as crianças dessas atividades tradicionalmente ali praticadas, substituindo-as por outras atividades que ocorrem em um espaço físico equivalente a uma sala de aula é, sem dúvidas, retirar essas crianças da convivência de seus pais que lhes oportunizam a aprendizagem no cotidiano da vida familiar para uma situação estranha àquela realidade. Neste caso o programa se aproxima do princípio integracionista.

Dito isto, pode parecer para alguns que estamos na defesa da aceitação e/ou tolerância das situações de trabalho infantil nas comunidades indígenas. Contudo, a grande questão aqui posta é o que é trabalho infantil para as populações indígenas? Há a existência deste fenômeno tal como definem suas classificações genéricas entre os povos indígenas? O que concluímos, por ocasião da pesquisa aqui apresentada, é que, naquela realidade do povo Puyanawa, com o cuidado de não generalizá-la a todos os povos indígenas no Brasil, não constatamos a exposição de crianças a qualquer situação laboral penosa, degradante ou perigosa. Ir ao igarapé pescar é, ao mesmo tempo, diversão, aprendizagem e contribuição na sobrevivência da família, assim como as demais atividades. Desta forma, é bastante significativo e pertinente o questionamento das lideranças: “será que estamos recebendo uma bolsa para afastar nossas crianças da nossa cultura, nossa história, nosso modo de vida?”, concluindo o Cacique Joel: “este não é o preço de nossas crianças, nossa cultura não está à venda”.

A princípio a situação parece de fácil resolução: ou se retira o programa daquela comunidade ou o adequa às suas especificidades culturais. Contudo, concluímos que as duas alternativas são bastante complexas. A primeira pode gerar um imenso conflito político entre as famílias beneficiárias do programa e as lideranças, sem contar que os valores monetários recebidos na transferência de renda têm uma contribuição na renda familiar, e, em alguns casos é a única fonte de renda contínua. No segundo caso, a adequação, segundo defendem as lideranças, seria a inclusão no plano de ação do programa, das atividades cotidianas das crianças desenvolvidas na economia familiar, como a pesca, o roçado, a farinhada, etc. Ora, este seria um confronto direto com a lógica do PETI, como já ressaltamos.

Esse impasse em si, nos demonstra que a política de assistência social, neste caso do povo Puyanawa, enfrenta duas dificuldades: uma, de realizar um diagnóstico capaz de identificar a real demanda da população indígena; o outro, de adequar suas ações,

programas e projetos às especificidades desse segmento. O enfrentamento dessas dificuldades encontra outros limites como estrutura, pessoal qualificado, etc. Em uma análise mais ampla, podemos constatar que este é um cenário de precariedade recorrente na política de assistência social, apesar dos reconhecidos avanços.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Haroldo. **Cidadania e hegemonia no mundo moderno**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2008.

ACANDA, Jorge Luis. **Sociedade civil e hegemonia**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2006

ACRE. **Povos indígenas no Acre**. Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour, Governo do Estado do Acre, Rio Branco, 2010.

ALVES, Giovanni. **A morfologia do trabalho no capitalismo global: notas sobre a função simbólica da barbárie social**. Núcleo de Estudos e Pesquisas em Políticas Sociais-NEPPOS, ano 2, V. 2, Universidade de Brasília, 2008.

AQUINO, Terry Vale de. **Índios Kaxinawa: de seringueiros “caboclo” a “peão acreano”**. Rio Branco: ENGRAPAL, 1982.

_____. **A imemorialidade da área e a situação atual do povo Poianaua**. Rio Branco-AC: s.ed., 1985-1 nov. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/puyanawa>>. Acesso em: 11 de jan. 2011

ARREGUI, Carola C. e WANDERLEY, M.B. **A vulnerabilidade é atributo da pobreza?**. Serviço Social & Sociedade, n. 97, São Paulo, Cortez, jan/mar/2010

AYRES, José Ricardo de C.M. **Sobre o risco: para compreender a epidemiologia**. São Paulo, Editora Hucitec, 1997.

BARBALET, J. M. **A cidadania**. Lisboa: Estampa, 1989.

BEHRING, Elaine Rossetti e BOSCHETTI, Ivanete. **Política Social: Fundamentos e História**. Cortez, 5ª Ed., 2008.

_____. **Trabalho e seguridade social: o neoconservadorismo nas políticas sociais**. In BEHRING, Elaine, e ALMEIDA, M. H. T (orgs.). **Trabalho e seguridade social: percursos e dilemas**. São Paulo: Cortez, Rio de Janeiro: FSS/ UERJ, 2008

BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil**. São Paulo, Edições Loyola, 1983.

BOSCHETTI, Ivanete. **Assistência social no Brasil: um direito entre originalidade e conservadorismo**, 2 ed., Brasília:UNB,2003.

_____. **Dimensões, categorias e indicadores para análise e avaliação de políticas sociais**. Texto didático preparado para a disciplina Análise de Políticas Sociais. Programa de Pós-graduação em Política Social. SER-UnB, 2006.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. **LOAS anotada: Lei Orgânica de Assistência social**. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 6 ed. Brasília, 2010.

_____. **Norma Operacional Básica do SUAS/2005**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2005.

_____. **Orientação para a elaboração de projetos para construção de CRAS- “Casa das Famílias” para populações indígenas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2005. Disponível em < www.mds.gov.br > acesso em: 20 de jun. 2009.

_____. **Política Nacional de Assistência Social**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2004.

_____. **Povos indígenas: um registro das ações de desenvolvimento social**. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Brasília, 2008.

CALEFFI, Paula. **“O que é ser índio hoje?” A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI**. Diálogos Latinoamericanos, nº 007, Universidade de Aarhus, 2003.

CARVALHO, João Braulino de. **Poianauas**. In Boletim do Museu Nacional. Vol VII, Nº 3, Rio de Janeiro, 1931.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário**. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1998.

CASTRO, Viveiros de. **Antropologia renovada**. Disponível em < <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/12/antropologia-renovada/> > acesso em: 25 de jan. 2011.

COUTO, Berenice R. et al (orgs.). **O Sistema Único de Assistência Social no Brasil: uma realidade em movimento**. São Paulo, Cortez, 2010.

CERQUEIRA FILHO, G. **A questão social no Brasil: crítica do discurso político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. 5 ed., [S.I]: Francisco Alves, 1990.

COHN, Clarice. **Culturas em transformação: os índios e a civilização**. São Paulo em Perspectiva, 2001.

_____. **A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin**. In SILVA, Aracy Lopes; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera L.S. (Orgs.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo, Global, 2002.

COSTA SOBRINHO, Pedro Vicente. **Capital e trabalho na Amazônia Ocidental: contribuição à história social e das lutas sindicais no Acre**. São Paulo: Cortez, 1992.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE. **Índios do Acre: história e organização**. 2ª. Ed. Rio Branco/AC, 2002.

CUNHA, Manoel Estébio C. da. **O Acre e a educação escolar indígena, intercultural, diferenciada e bilíngüe**. 2009. 162 p. Dissertação (Mestrado em Letras, Linguagem e Identidade)- Universidade Federal do Acre. Rio Branco- AC, 2009.

_____. **Os percalços dos indígenas do Acre com a invasão de seus territórios.** In: anais do II Congresso Nacional de Análise do Discurso, Uberlândia, 2008.

_____. **Educação escolar indígena: avanços e perspectiva futuras.** In Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour, Governo do Estado do Acre, Rio Branco, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro. **A antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** 2ª. Ed., São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

_____. **Política indigenista no século XIX.** In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

DALMOLIN, Gilberto Francisco. **O papel da escola entre os povos indígenas: de instrumento de exclusão a recurso de emancipação sociocultural.** Rio Branco, EDUFAC, 2004.

FARAGE, Nádia. **As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio branco e a colonização.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

FERREIRA, Marcos Artemio Fischborn. **Trabalho infantil e produção acadêmica nos anos 90: tópicos para reflexão.** Estud. psicol. (Natal), Natal, v. 6, n. 2, 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2001000200009&lng=pt&nrm=iso>. acesso em: 09 fev. 2011. doi: 10.1590/S1413-294X2001000200009.

GONDIM, Sérgio Augusto de Albuquerque. **Poyanawa: sabedoria e resistência.** In: **Povos do Acre – História Indígena da Amazônia Ocidental.** Ed. Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (FEM). Rio Branco, Acre, 2002.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil.** Petrópolis, Vozes, 1988.

IAMAMOTTO, Maria Villela. **A questão social no capitalismo.** In: Temporalis 3. Ano II. Rio de Janeiro: ABEPSS, Janeiro a junho de 2001.

_____. **O novo ecletismo na política social brasileira: entre o risco social e a luta por direitos.** Anais XII ENPESS, 1ª. d., Rio de Janeiro, ABEPSS, 2010. CD-ROM.

IANNI, Octávio. **Construção de categorias.** Transcrição de aula dada no Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC/SP, 1986.

IGESIAS, Marcelo Piedrafita e MANÁ KAXINAWÁ, Joaquim. **Huni Kui Kaxinawá.** In **Povos indígenas no Acre.** Governo do Estado do Acre, Rio Branco/ AC, FEM, 2010.

_____. **Assuntos Indígenas.** Consultoria contratada pelo Instituto do Meio Ambiente do Acre, da Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente. Rio de Janeiro/Rio Branco, abril-maio 2001. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/puyanawa>>. Acesso em: 10 de jan. 2011.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade: o mito da tutela indígena.** São Paulo, Baraúna, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Nossos contemporâneos indígenas**. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. e 2º. Graus**, Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

LESSA, Sérgio. **Serviço social e trabalho: porque o serviço social não é trabalho**. Maceió/ AL, EDUFAL, 2007.

LEVINHO, José Carlos. **Relatório de reestudo das Áreas Indígenas Poyanawa, Nukini, Jaminawa e Campinas**. s.l.: Minter-FUNAI, 1984. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/puyanawa>>. Acesso em: 10 de jan. 2011.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **O governo dos índios sob a gestão do SPI**. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, FAPESP, 2002.

LUCIANO- BANIWA, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

MARSHAL, T.H. **Cidadania, classe social e status**, Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MEIRELLES Jr., José Carlos dos Reis. **Os índios isolados no Acre**. In **Povos indígenas no Acre**. Governo do Estado do Acre Rio Branco/ AC, FEM, 2010.

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MOTA, Ana Elizabete (org.). **O mito da assistência social: ensaios sobre Estado, política e sociedade**. 4ª. ed., São Paulo, Cortez, 2010.

MYNAYO, Maria Cecília de Souza. et. al. (orgs.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 23ª. ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

NETTO. José Paulo. **Introdução ao Método de Marx**. Serviço Social: Direitos e Competências Profissionais. Curso de Especialização- capacitação à distância, CFESS, UNB/ CEAD, Brasília, 2009.

OLIVEIRA, Francisco de. **Vulnerabilidade social e carência de direitos**. In: Cadernos ABONG, série especial, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos A. R. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **A sociologia do Brasil indígena**. São Paulo, editora da USP, 1972.

_____. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo, Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. 4ª. ed., Campinas/ SP, Editora da Unicamp, 1996.

PAULA, Aldir Santos de. **Poyanáwa, a língua dos índios da aldeia Barão: aspectos fonológicos e morfológicos**. Recife, UFPE, 1992. Dissertação de mestrado. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/puyanawa>>. Acesso em: 10 de jan. 2011.

PEREIRA, Potyara A. P. **A assistência social na perspectiva dos direitos: crítica aos padrões dominantes de proteção aos pobres no Brasil**. Brasília, Thesaurus, 1996.

_____. **Necessidades humanas: subsídios à crítica dos mínimos sociais**. 2ª. ed., São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Políticas sociais: focalização x universalização**. In Politizando: boletim do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Política Social- NEPPoS/ CEAM/NB, Ano 1, 1ª. Ed., Abril/ 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, FAPESP, 2002.

RAMOS, Alcida Rita. **Os direitos do índio no Brasil na encruzilhada da cidadania**. Série antropológica, disponível em <<http://vsites.unb.br/ics/dan/serie116empdf.pdf>> acesso em: 05 de agos. 2009.

_____. **Projetos indigenistas no Brasil independente**. Série antropológica, disponível em <<http://vsites.unb.br/ics/dan/serie267empdf.pdf>> acesso em: 27 de agos. 2010.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1999.

SANTOS, Maria Evanízia de. **Sabedoria e Perseverança**. In **Povos indígenas no Acre**. Governo do Estado do Acre Rio Branco/ AC, FEM, 2010.

SANTOS, Silvana Mara de Moraes. **Direitos, desigualdade e diversidade**. . In BOSCHETTI et al. (org.) **Política Social no Capitalismo: Tendências Contemporâneas**. São Paulo, Ed. Cortez, 2008.

TEIXEIRA, Rafael V. **Uma crítica da concepção de política social do Banco Mundial na cena contemporânea**. Serviço Social & Sociedade, n. 104, São Paulo, Cortez, out/dez/2010.

WOOD, Ellen. **Democracia contra Capitalismo**. São Paulo, Ed. Boitempo, 2006.