

VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações



Organizadores

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



VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Ministério do Meio Ambiente
Izabella Teixeira

**Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos
Recursos Naturais Renováveis**
Curt Trennepohl

Diretoria de Planejamento, Administração e Logística
Edmundo Soares do Nascimento Filho

Centro Nacional de Informação Ambiental
Jorditânea Souto



VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Organizadores

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

Brasília, 2012

EDIÇÃO

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

Produção Editorial

Centro Nacional de Informação Ambiental – Cnia

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

CEP 70818-900, Brasília, DF - Brasil

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

Fax: (61) 3307-1987

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

e-mail: editora@ibama.gov.br

Equipe Técnica

Capa e diagramação

Paulo Luna

Normalização bibliográfica

Helionídia C. Oliveira

Revisão

Maria José Teixeira

Enrique Calaf

Vitória Adail Brito

Catálogo na Fonte

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

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

560 p. : il, color. ; 21 cm

ISBN 978-85-7300-362-8

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

CDU(2.ed.)502.175(047)



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

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Agradecemos

*À Jorditânea Souto,
ao Paulo Luna e à equipe
do setor de editoração do Ibama,
ao Programa de Pós-Graduação em
Estudos Comparados sobre as Américas
do CEPPAC/UnB
e à Maria José Gontijo
do Instituto Internacional de
Educação do Brasil.*

Sumário

Apresentação 11

Introdução 13

Primeira variação: identidade, movimento e territorialização

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

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

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

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

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

Segunda variação: desenvolvimento e meio ambiente

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

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

Quarta variação: etnicidade, midiaticização e outras metamorfoses

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

Quinta variação: perspectivas extracontinentais

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

Apresentação

Está completando 15 anos que o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri) surgiu, em 1997, a partir de uma conversa entre Maxim Repetto que, à época, estava cursando o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, e Stephen G. Baines, professor do Departamento de Antropologia, que vem coordenando o Grupo desde o início. Nos anos anteriores, organizamos alguns seminários sobre temas relacionados à etnologia indígena com enfoque em relações interétnicas, e com a criação do Geri, sistematizamos reuniões informais em que alunos da pós-graduação e da graduação em Antropologia, professores, indigenistas e outros podiam apresentar suas pesquisas relacionadas a temas de relações interétnicas, no sentido amplo. As reuniões do Geri, que vêm acontecendo de três em três semanas, nas tardes de sextas-feiras, tornaram-se um espaço para discutir pesquisas em andamento, teses de doutorado e dissertações de mestrado e de graduação em fase de elaboração final ou já defendidas, além de trabalhos de indigenistas interessados em compartilhá-los num ambiente acadêmico com a presença de alguns dos alunos mais dedicados do Departamento de Antropologia. As reuniões do Geri representam um espaço para discussões livres de professores e alunos, muitos dos quais trabalham em etnologia indígena, mas não exclusivamente, abrangendo outras pesquisas que lidam com relações interétnicas.

Com a saída de Maxim Repetto para realizar sua pesquisa de campo sobre organizações indígenas e educação superior indígena em Roraima e, posteriormente, para assumir o cargo de professor concursado do Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena na Universidade Federal de Roraima, outros alunos e ex-alunos do Departamento de Antropologia da UnB (DAN) assumiram voluntariamente a organização das reuniões do Geri. Foi criada uma home page no site da UnB com a colaboração de Maxim Repetto e, posteriormente, de Cristhian Teófilo da Silva, então aluno de doutorado do Departamento de Antropologia, depois professor concursado do Ceppac/UnB. Em 2006, o Geri passou a constar como evento de extensão da UnB, atraindo mais alunos e pessoas interessadas.

A partir de 2009, o Geri foi ampliado incluindo o Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre América Latina e Caribe (Ceppac), da UnB, tendo os professores Stephen G. Baines e Cristhian Teófilo da Silva como coordenadores pelo DAN e pelo Ceppac, respectivamente.

Ao completar 10 anos, o Geri e os seus atuais colaboradores Cristhian Teófilo da Silva e Rodrigo Paranhos sugeriram a publicação de um livro que reunisse alguns dos trabalhos apresentados. A resposta nos surpreendeu e muitas pessoas expressaram seu interesse em publicar artigos baseados nas suas apresentações.

A partir de intenso diálogo com os autores, que perdurou 3 anos, os quatro organizadores deste livro prepararam o material que o compõe. Em seguida, ao iniciarem os contatos com possíveis editoras que pudessem editá-lo, foram surpreendidos com a manifestação de interesse de quatro delas. Após quase um ano de negociação com várias editoras interessadas na publicação, o livro foi encaminhado às Edições Ibama, que realizou os serviços de editoração e disponibilizou o livro gratuitamente em seu catálogo virtual. Já a impressão desse livro foi viabilizada graças ao apoio financeiro de coeditores, Instituto Internacional de Educação do Brasil, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do CEPPAC da Universidade de Brasília, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas e Departamento de Antropologia.

O conjunto de trabalhos disponibilizados neste livro reforça a seriedade de experiências nascidas na informalidade ou no compromisso com um tema. Dividida em cinco partes, a obra contempla com excelência temas e recortes ainda pouco explorados, abrindo espaço para novas discussões e reflexões no campo das relações interétnicas. Com este livro, convidamos os leitores a navegarem por essas páginas em uma singular experimentação de alteridade por meio das relações interétnicas.

Introdução

O Grupo de Estudos em Relações Interétnicas consolidou um espaço reflexivo para temas relacionados à interação interétnica e seus desdobramentos em meio urbano ou nas novas fronteiras da antropologia. Apesar de a Revista de Estudos em Relações Interétnicas (Interethnic@) ser um espaço de publicação onde muitos autores vêm apresentando suas pesquisas, havia a necessidade de experimentar outros formatos que pudessem dar maior visibilidade aos trabalhos desse grupo. Este livro traz, assim, um conjunto de trabalhos, muitos ainda inéditos, realizados pelo Geri em seus 10 anos de existência.

O universo abordado pelo Geri está marcado pela diversidade teórica, metodológica e pelos campos investigados, bem como, pela autonomia e independência que seus participantes imprimem em seus estudos. Partindo do respeito a essa diversidade e alteridade, este livro busca atender esse universo de olhares em cinco partes. Na primeira, **Identidade, movimento e territorialização**, a busca de reconhecimento étnico e de direitos a um território imprescindível a sua sobrevivência física e cultural parece mobilizar os grupos em confrontos que, apesar da concretude alcançada por alguns atores em oposição, demonstram ser uma revisão da história de dominação recente por meio do resgate de sua etnicidade imemorial. Dessa forma, em **Contatos interétnicos em regiões de fronteiras: a visão dos Ticuna e dos Galibi do Oiapoque**, Cláudia López Garcés busca um diálogo com os Ticuna na tríplice fronteira entre o Brasil, Peru e Colômbia, e com os Galibi em outra singular fronteira entre o Brasil e a Guiana. Em outro extremo amazônico, no texto **Memória, identidade e território dos Arara: uma análise a partir do contexto de identificação da Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá/AC, Brasil**, Cláudia de Souza Correia resgata a luta dos Arara por seu reconhecimento étnico, retratando episódios marcados pela subjugação, dominação e resistência. Em **Os Laklãõ na região do Alto Vale do Itajaí, Estado de Santa Catarina, Brasil**, Alexandre Machado Namem recupera perspectivas nativas do grupo, em que a intimidade do pesquisador transcende as limitações da ciência para revelar com precisão as regras sociais que as permeiam. Em **Wyty-Catê: cultura e política de um movimento pantimbira**, Jaime Garcia Siqueira mostra a perspectiva do movimento indígena na atualidade, anunciando os contornos criados pelo grupo para garantir seus direitos. Por fim, essa parte do livro assume o extremo da alteridade, quando,

em **Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história: 20 anos de luta indígena no Rio Negro**, Gersem José Santos Luciano expõe, em sua autobiografia, uma história oculta daqueles índios que, fora de sua aldeia, adentram o mundo dos brancos e alcançam reconhecimento equivalente.

Na segunda parte, **Desenvolvimento e meio ambiente**, os estudos de cultura e natureza assumem relevância sob o singular olhar de cada um de seus autores. Em **A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e politização do bom selvagem**, Thiago Ávila (*in memoriam*) resgata com propriedade a influência da naturalização do índio no Brasil e seus desdobramentos. Se Ávila demonstra o processo histórico que instituiu esse vínculo, em **Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste Amazônico**, Luis Cayón resgata essa associação sob a perspectiva indígena que, se por um lado, para alguns é uma falácia, por outro seria uma perspectiva própria do grupo, como o autor demonstra. Nos três últimos textos, **Ecoturismo e conservação no litoral norte da Bahia: um olhar sobre a interação entre cientistas conservacionistas e comunidade costeira**, de David Ivan Rezende Fleischer; **Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional**, de Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen G. Baines, e **São Thomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico**, de David Ivan Fleischer e Rodrigo Paranhos Faleiro, a influência do ecoturismo sobre grupos étnicos e tradicionais é discutida. Dessa forma, o ecoturismo parece reconfigurar contextos sociais, que pareciam fadados a desaparecer sob megaprojetos turísticos, em desenhos social e ambientalmente mais sustentáveis. Em outro extremo, o ecoturismo assume feições amenas para projetos que atropelam os interesses de grupos étnicos e tradicionais residentes em áreas com vocação turística. Essa ambiguidade epistemológica discutida nos primeiros trabalhos e, concretamente, exposta nos três subsequentes, é desnudada por Maxim Repetto em **Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento**, quando ele discute a intervenção de políticas de outras agendas em terras indígenas.

A terceira parte, **Conflitos, direitos e Estado**, embora pareça retomar a perspectiva da primeira parte, emancipa-se ao expor um recorte analítico do ponto de vista do Estado e sua relação com os grupos indígenas. Em **Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito**,

Rodrigo Paranhos Faleiro discute a constituição histórica do desconhecimento da etnicidade e sua inversão estratégica para garantir a permanência de grupos em seus territórios tradicionais, em especial sob os interesses concorrentes de dois órgãos públicos ainda em disciplinarização de seus campos de atuação. Trama similar é apresentada por Luís Guilherme Resende de Assis, em **Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno**, quando o autor retrata a luta dos indígenas pelo reconhecimento dos seus direitos sob um território repleto de polissemias étnicas, regionais, nacionais e internacionais. A territorialização indígena estatal contemporânea é discutida por Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves, em **A identificação de terras indígenas como objeto de investigação antropológica**, onde o rito processual que visa garantir aos indígenas seus territórios por direito é desnudado. Nessa perspectiva, o Estado, em tese, deve zelar pelos direitos indígenas e, com isso, sustentar a participação indígena em processos de licenciamento, tema abordado por Cláudia Tereza Signori Franco em **Projeto de mineração São Francisco X Terra Indígena Sararé/MT: o caso da (des) governança sobre os recursos naturais**.

A quarta parte, **Etnicidade, mediação e outras metamorfoses**, reúne estudos que abordam uma das fronteiras investigativas da Antropologia contemporânea – a estética. Para tanto, os autores buscam problematizar seus objetos em recortes ricos e apropriados. Em **Por uma Antropologia visual das relações interétnicas: impressões sobre a exclusão social e a inclusão da arte indígena em Vancouver, Canadá**, Cristhian Teófilo da Silva transita nas ruas de Vancouver em um diálogo interétnico urbano construído pelas mãos dos artistas de rua que, notadamente, são ou têm relações identitárias com grupos étnicos. Essa reflexão da estética como objeto de discussão da sociedade alcança contornos instigantes nos estudos de Katianna de Sousa Almeida, em **Além da técnica: o simbólico nas artes indígenas; Metamorfoses Sanumá e a subjetivação dos objetos**, de Sílvia Guimarães; **Um estudo das transformações musicais e festas entre os Kalunga de Teresina de Goiás, Brasil**, de Thaís Teixeira de Siqueira; **Comentários a Yanomamo Series**, de Maria Inês Smiljanic; **Los petroglifos de América del Sur**, de Santiago Plata Rodríguez, que discute as respectivas linguagens das artes, da música, do vídeo e da cultura material. Embora por si só apresentem seu ineditismo metodológico, discursivo e epistemológico, estabelecendo diálogos ricos, ainda que distintos, em cada um desses recortes são celebradas abordagens vanguardistas para a reflexão desses objetos.

Por fim, na quinta parte, **Perspectivas extracontinentais**, o Geri demonstra seu diálogo com estudos no Oriente Médio e na África. Para tanto, em

Identidades sociais no Líbano: sectarismo, etnicidade e outras variáveis, Leonardo Schiocchet discute o Líbano em sua perspectiva étnica e religiosa e, insere uma reflexão bastante atual e pouco analisada por antropólogos brasileiros. Perspectiva similar é desenvolvida por Josué Tomasini Castro, que, em diálogo com os estudos de religião e de África, apresenta seu texto **De anedotas antropológicas a perspectivas do contato em África: reflexões Herero**, onde as reflexões sobre a experiência antropológica é retomada. Com esse conjunto de estudos estimulamos um diálogo oportuno com os trabalhos desenvolvidos pelo Grupo de Estudos em Relações Interétnicas da Universidade de Brasília e convidamos a todos a participar de nossas discussões.



PRIMEIRA VARIAÇÃO

identidade,
movimento e
territorialização



Capítulo 1

Contatos interétnicos em regiões de fronteiras: a visão dos Ticuna e dos Galibi do Oiapoque

Claudia López Garcés

Introdução

Este artigo faz uma análise comparada das interpretações indígenas sobre os processos de contato interétnico em regiões de fronteiras políticas. As áreas etnográficas onde se efetuou a pesquisa correspondem a dois extremos da fronteira norte da chamada Amazônia Legal brasileira: (1) a região do Alto Rio Amazonas/Solimões, fronteira Brasil, Colômbia e Peru, área onde vivem os Ticuna há pelo menos dois mil anos; (2) a região do Baixo Rio Oiapoque, na fronteira Brasil/Guiana Francesa, onde vivem Galibi Kali'na, de língua karib, também conhecidos como Galibi do Oiapoque, que ali chegaram em 1950, procedentes da fronteira Guiana Francesa/Suriname.

Para a análise tomam-se como referência as narrativas orais desses povos, que refletem as suas interpretações da diversidade étnica e dos processos de contato interétnico em diferentes situações históricas: o encontro colonial, os processos de formação dos Estados nacionais e os processos sociais contemporâneos. Como estratégia metodológica de comparação utiliza-se o contraste de contextos, lógica baseada na exaltação das características únicas de cada caso para ressaltar a visibilidade de um fenômeno ou estrutura por contraste com outro (SKOCPOL; SOMERS, 1980, apud LITTLE et al., 1993, p. 7-8).

As interpretações Ticuna foram priorizadas devido ao fato de ter sido realizado com esse grupo um trabalho de campo mais extenso e aprofundado do que com os Galibi do Oiapoque. Não obstante, o exercício de comparar as visões indígenas sobre o contato interétnico em regiões de fronteiras políticas pode contribuir para a análise e a compreensão de como os processos de colonização europeia e de formação de estados nacionais diferenciados têm incidido no estilo de vida desses povos.

O Alto Solimões e o Baixo Oiapoque: contexto sócio-histórico

Os processos históricos de configuração de fronteiras políticas nos cenários sociais do Alto Amazonas/Solimões e do Baixo Oiapoque datam do século XVI e derivam dos conflitos hispano-lusitanos no primeiro cenário e do conflito franco-lusitano pela posse do Cabo Norte (atual estado do Amapá) no segundo. Com as guerras pela independência na América Hispânica e com o processo de transição do império português à República do Brasil, no século XIX, teve início a construção dos Estados nacionais, evento histórico que marca o começo da definição das atuais fronteiras políticas entre os diferentes países aqui referidos (LÓPEZ GARCÉS, 2006).

Os povos indígenas que habitavam os territórios que hoje correspondem às atuais regiões de fronteiras políticas sofreram durante três séculos as consequências dos processos de colonização europeia, sendo dizimados pelas epidemias e pela violência física e cultural exercidas pelos regimes coloniais, reagindo de diversas maneiras a essas situações. Os documentos históricos se referem aos movimentos de resistência indígena na fronteira do Alto Amazonas/Solimões (FRITZ, 1988), às alianças com outras etnias e, também, com agentes coloniais na fronteira das Guianas (DREYFUS, 1993) e, sobretudo, aos deslocamentos de populações até territórios onde os regimes coloniais e, posteriormente, nacionais mostravam-se mais favoráveis (HURAULT, 1973). Os povos indígenas da Amazônia que sobreviveram à violência de tais processos e que conseguiram manter-se em seus territórios ancestrais, como é o caso dos ticunas, e aqueles que tiveram que se deslocar à procura de refúgio em lugares de fronteiras foram incorporados, na qualidade de minorias étnicas, pelas diferentes sociedades nacionais que começavam a se gestar em inícios do século XIX, sendo objeto de processos forçados de nacionalização impulsionados pelos diferentes Estados nacionais, ao mesmo tempo em que foram utilizados pelos governos nacionais para garantir a soberania nas fronteiras (LÓPEZ GARCÉS, 2000).

Hoje, os povos indígenas que habitam territórios divididos por fronteiras políticas entre países, como os Ticuna e os Galibi do Oiapoque, assumem também as diferentes identidades nacionais dos países aos quais se adscvem, de tal maneira que existem diferenças de identidades intraétnicas baseadas nas diversas nacionalidades, que se autorreconhecem como indígenas brasileiros, colombianos e peruanos, no caso dos Ticuna (LÓPEZ GARCÉS, 2002), enquanto os Galibi do Oiapoque, fração dos Galibi Kali'na da fronteira

entre a Guiana Francesa e o Suriname, que migrou ao Oiapoque nos anos de 1950 do século XX, e que assumiu a nacionalidade brasileira uma vez instalada nesse lado da fronteira.

Devido à peculiaridade de constituir regiões de fronteiras internacionais, esses espaços são cenários de complexas dinâmicas socioculturais das quais participam diversos atores sociais pertencentes a grupos étnicos, culturas e nacionalidades diferentes. As duas regiões de fronteiras caracterizam-se por possuir complexos urbanos transfronteiriços: as cidades de Letícia (Colômbia) e Tabatinga (Brasil), divididas pelo limite internacional (terrestre) entre os dois países, e as pequenas cidades de Saint Georges e Oiapoque, separadas pelo Rio Oiapoque como limite internacional entre a Guiana Francesa e o Brasil.

Se, no primeiro caso, as relações entre os três Estados nacionais que ali convergem se dão em condições de certa semelhança socioeconômica pelo fato de que Brasil, Colômbia e Peru são países em desenvolvimento, no segundo caso destaca a situação colonial da Guiana com respeito à França, marcando a fronteira entre um país desenvolvido e outro em desenvolvimento, o que torna particularmente complexas as relações étnico-nacionais nesse contexto de dependência política e econômica da metrópole europeia, sendo o único caso de colonialismo externo ainda existente na América do Sul.

No transcurso do século XX, essas duas regiões de fronteiras foram afetadas pelas economias extrativistas que provocaram novas dinâmicas sociais, tais como a afluência de população migrante do interior do Brasil e dos outros países fronteiriços para aproveitar os períodos de bonança econômica. A região do Alto Amazonas/Solimões foi cenário de processos de exploração da borracha, fenômeno que deu via livre à implantação do violento “regime de barracão” (OLIVEIRA FILHO, 1988) que afetou a população ticuna. Na região de Oiapoque, nos anos de 1940 do século XX, iniciam os processos de mineração de ouro com participação de brasileiros e guianenses, alcançando altos índices de atividade econômica, na década de 1980, com o redescobrimto de ouro nas minas de Oiapoque, fato que motivou a chegada de garimpeiros dos estados do Maranhão, do Ceará, da Bahia e do Pará, os quais entraram nas terras indígenas para efetuar labores de garimpo, penetrando também na Guiana Francesa (RICARDO, 1983, p. 148). A extração de ouro continua motivando grandes fluxos migratórios de brasileiros à Guiana Francesa, a maior parte em condições de clandestinidade, a fim de trabalhar nos garimpos localizados em proximidades das terras indígenas.

As regiões do Alto Solimões e do Baixo Rio Oiapoque constituem os pontos extremos da faixa de fronteiras do Brasil com o Peru, Colômbia, Venezuela,

Guiana, Suriname e Guiana Francesa, área de atuação do projeto Calha Norte que foi implementado pelo Conselho de Segurança Nacional do Brasil, em 1985, com o objetivo de incrementar a presença militar brasileira para “proteger” o País dos possíveis conflitos fronteiriços. O fato de que o projeto Calha Norte proibiu a demarcação de áreas indígenas em uma faixa aproximada de 150 km ao interior dos limites internacionais do Brasil coloca em condições de extrema vulnerabilidade a situação dos povos indígenas que vivem nessas regiões, contribuindo para a diminuição da já frágil autonomia desses povos.

No que se refere aos processos sociais contemporâneos, cabe mencionar que a fronteira do Alto Amazonas/Solimões está sendo impactada pela implementação de políticas militares que recebem ajuda financeira dos Estados Unidos e de alguns países europeus para exercer controle sobre o tráfico de drogas e a atuação de grupos guerrilheiros e paramilitares que protagonizam o conflito armado naquele país, acarretando graves consequências socioambientais para as populações amazônicas. Por sua vez, a região do Oiapoque vive situações de tensão pelas notícias sobre o movimento independentista liderado por alguns setores de população “crioula” (população mestiça afrodescendente) da Guiana Francesa. Apesar de tais processos parecerem repercutir mais no interior dos respectivos Estados nacionais, afetam, contudo, as populações localizadas nas regiões de fronteiras, especialmente do lado brasileiro, devido ao temor da expansão dos conflitos externos para o interior do território nacional, fazendo com que essas regiões sejam prioritárias com referência ao controle militar (LÓPEZ GARCÉS, 2006).

Narrativas identitárias: a autodefinição e a definição dos outros

A alteridade constitui fator primordial nos processos de formação de identidades. Nos diversos grupos humanos, as definições dos diferentes outros estruturam-se com base no contraste com a percepção e a definição que se tem de si mesmo, geralmente, expressa em narrativas de caráter mítico e por meio de termos específicos existentes na língua nativa.

Entre os ticunas, o povo magüta, que na sua língua significa “gente pintada de negro”, a autodefinição como grupo está associada às atividades de Yóí e Ipi, os gêmeos míticos que deram origem a esse povo. A seguinte narrativa foi coletada na aldeia Porto Cordeirinho (Brasil), por um ticuna de origem peruana que se trasladou para o Brasil.

Ipi vivía con su cuñada [mujer de Yoí]... Abí que la mujer quedó preñada... Cuando llegó [Yoí] y encontró a su mujer preñada del hermano. Abí dizque Yoí siente rabia del hermano. Y en el tiempo cuando ha nacido el hijo del Ipi, era tiempo de huito (jenipapo).

– *Ipi, ya nació tu hijo, ¡vaya a buscar huito para que pintes a tu hijo!*

Ipi se fue al monte a buscar el huito.

– *¡Ahora tú tienes que raspar el huito!*

No sé cuanto huito que Ipi ha raspado, y dele y dele...

– *¿Hermano, hasta donde tengo que raspar?*

– *Más por allá... más por allá.*

Hasta que Ipi comenzó a rayar sus manos, sus brazos... ¡No quedó nada, se rayó el también! Él se fue con todo el huito.

Entonces abí que Yoí ha llamado a su mujer.

– *Oye, venga a pintar a tu hijo, venga a pintarlo con tu marido. ¡Aquí está tu marido en el huito!*

Ella ha pintado a su hijo, lo ha pintado con la carne de Ipi.

– *Ahora tú tienes que juntar bien el afrecho de tu marido y tú tienes que botarlo por la quebrada, por Eware.*

Ella juntó bien la carne de Ipi y la botó en Eware. Abí que se corrió hasta el río-mar [Amazonas]. Esa carne del Ipi se convirtió en pescado. El Ipi que chocó su nariz encima de oro. Por eso es que ahora hay pescadito que tiene su nariz brillante.

Abí dizque Yoí comenzó a pescar. Primero quiso probar con [carnada de] acero, pero todavía estaban mañosos. No pescó nada. Después quiso probar con guaruma. Nada. Ahora vamos a probar con yuca [mandioca]. Abí ya jaló bastante pescado. Que salían ya con su machete, su hacha, ya trabajando, rozando. ¡Eran hombres! El [Yoí] anzueliaba, anzueliaba...

– *Gente, sepan como cortar, como rozar...*

Todos se han transformado en gente ya. Eran ticunas.

Yoí dele a anzueliar, dale, dale. Ya salía la gente rozando, tumbando...

Entre os ticunas, as narrativas míticas constituem elementos cognoscitivos que explicam os fenômenos naturais e sociais. O mito explica a origem do povo Ticuna, dos brancos ou koris, entre os quais fazem distinções baseadas em rasgos fenotípicos (cor da pele), procedência regional e nacional. As versões coletadas na Colômbia confirmam que os “racionalmente” ou “civilizados”, isto

é, a população branca, mestiça e afrodescendente, claramente diferenciadas da população ticuna, surgem dos restos de Ngutapa, o pai dos gêmeos:

...porque se mira que la gente que estamos todos desde antiguamente... se formó gente racional de tripa que comió tigre de cazador [Ngutapa] y se aumentó porque el loro le rompió la tripa y ahí ya caía gente racional, hablando castellano, así como ahora están hablando. Entonces el hijo del cazador [Ipi] dice:

– quien será que está hablando allá, que está hablando en castellano, que nosotros no entendemos nada. ¡Vamos allí a mirar!

Cuando que el loro estaba allí y gritaba, que dizque estaban trabajando la chacra.

– ¡Vamos allí a mirar!

Se fueron a mirar y claro, ahí dizque estaba huequiada su tripa de que le comió tigre, que estaba ahí guardada. Dizque se caían pedazos y se presentaba gente racional. Caía un pedacito y se presentaba ya el costeño y más otra cosa. Y por último ya el negro, porque dizque es guardado en humo. Ahora dicen que es el costeño ya.

(Nubia Barrios. Zaragoza – Colômbia, abril de 1998).

Ngutapa, el padre de Yoí e Ipi, fue devorado por un tigre. Los dos hermanos fueron en su búsqueda para vengarse de él. Comienzan a buscar a su padre entre los tigres que encontraban, les abrían la boca para ver si entre sus dientes se encontraba restos de la carne de su padre. Hasta que vieron que venía un tigre barrigón y se le acercaron para preguntarle dónde estaba su padre. El tigre dijo que él no se lo había comido, pero los dos hermanos lo obligaron a abrir la boca y encontraron entre sus dientes restos de la piel y del cabello de su padre. Yoí e Ipi mataron al tigre, le abrieron el estómago y de sus entrañas sacaron los restos de su padre. Los echaron en un, se los llevaron a su casa y los colocaron en la cumbreira. Yoí advirtió a Ipi que no debía destapar el hasta cuando él le ordenara. Pero Ipi, siempre contradiciendo a su hermano, no resistió la tentación y un día destapó el con los restos de su padre. De allí surgieron los distintos pueblos del planeta. Del corazón de Ngutapa surgieron los japoneses, “por eso ellos son muy inteligentes”. De cada pedazo del cuerpo de Ngutapa salieron diferentes grupos humanos. Los Ticuna surgieron de la piel de Ngutapa: “es por esto que nosotros no tenemos mucho entendimiento, porque la piel está más lejos del corazón”. “Y todo por culpa de ese pendejo de Ipi”, afirma Sergio (risas). (Notas de campo. Aldeia Nazareth, Colômbia, 10 de julho de 1998).

As narrativas míticas Ticuna proporcionam a base cognoscitiva de entendimento e a compreensão do mundo. Essas narrativas apresentam uma estrutura de significados que define e explica, dentro das suas próprias categorias cognoscitivas, a diversidade sociocultural e os processos de contato interétnico dentro de uma ordem social estruturada segundo seus próprios critérios.

Uma lógica diferente opera nas narrativas do contato interétnico dos Galibi Kali'na, entre as quais o conhecimento de si mesmos e dos outros está mediado pela memória do contato com os europeus. Entre os Galibi do Oiapoque, a autodefinição como grupo se constrói com base nos termos da sua língua do tronco Karib, em oposição aos termos utilizados pelos “desconhecidos”, os europeus que os contataram:

– Na nossa língua tem muitos nomes que não é galibi. Os desconhecidos que primeiro chegaram, por exemplo, os espanhóis que primeiro chegaram, que trouxeram as coisas que a gente não conhecia, deu um nome que era desconhecido e ali ficou com ele.

– Gente mesmo nossa, em nossa língua se diz kari'na, que quer dizer “gente”. Tem muito índio que não sabe que significa esse kari'na, pensa que é nosso índio. Não, quer dizer “gente”. Nossa origem é Terewuyo, o nome da tribo mesmo é Terewuyo. Galibi é derivado do francês mesmo. (Entrevista com Geraldo Lod, 24 de junho de 2001).

Os Galibi do Oiapoque afirmam que o termo galibi não é seu verdadeiro nome como grupo étnico. Na sua própria língua o termo que os identifica como grupo, isto é, seu etnônimo, é Terewuyo. O apelativo galibi é contextualizado na memória da situação de contato colonial, na qual está associado com os caraíbas, habitantes das Antilhas, na Martinica, e na República Dominicana.

Na Guiana Francesa, o termo kali'na também é utilizado para se referir a todos os povos ameríndios: “para nós, os Kali'na são todos os ameríndios os arawaks, os palikurs, os itotos, são também Kali'na. Nós somos os Tilewuyus do Maroni” (COLLOMB, 2000, p. 151, tradução minha do francês). Kali'na Tilewuyu é o termo com que se autorreconhecem hoje os Kali'na da Guiana Francesa e da ribeira do Suriname, que é usado em oposição ao termo mulato, aplicado aos Kali'na miscigenados com os negros marrons estabelecidos nas regiões do centro e do leste do Suriname (COLLOMB; TIOUKA, 2000, p. 46).

A visão indígena do contato colonial

Os contatos interétnicos dos Galibi Kali'na com os espanhóis, portugueses, holandeses, ingleses e franceses, e dos Ticuna com os espanhóis e portugueses, começaram a ser vivenciados pelos primeiros em inícios do século XVI e pelos segundos no final do mesmo século. Mas há grande diferença na maneira como esses acontecimentos são interpretados pelos dois povos indígenas. Nas narrativas ticunas, coletadas até o momento, não há referências

que contextualizem esses eventos históricos dentro de uma estrutura cognitiva que proporcione um conjunto de significados para o grupo. Já entre os Galibi do Oiapoque, as narrativas sobre os primeiros contatos com os europeus são recorrentes na sua memória.

Na aldeia São José dos Galibi, especificamente entre os pioneiros migrantes, existe uma marcada predisposição para narrar histórias sobre os contatos interétnicos e as percepções sobre o outro. A narrativa mais recorrente tem a ver com sua percepção sobre os *blancs* (portugueses, franceses e holandeses) que chegaram pela primeira vez na terra dos Galibi:

Foi uma vez que os homens da aldeia saíram para caçar e só ficaram as mulheres e as crianças. Elas viram os blancs que chegaram do oceano. Quando os homens voltaram a mulherada falou que tinham visto o “bicho do oceano” que na nossa língua se diz paranakërë. Desde então esse é o nome que damos aos blancs. (Julien Lod, aldeia São José dos Galibi, 20 de junho de 2001).

Porque eu conheço uma história que contavam lá, quando chegou o primeiro branco. Os primeiros portugueses que chegaram encontraram só mulher e crianças, os homens estavam caçando. A mulherada viu eles descer do barco, aí o navio ficou lá fora. Desceram tudo homem coberto com sapato, roupas, chapéu. Depois, quando os homens chegaram da caçada, a mulherada contou. De onde é que eles vêm? De lá, do oceano. São /paranakërë/, espírito do oceano. (Geraldo Lod, São José dos Galibi, 24 de junho de 2001).

Na versão da narrativa apresentada por Collomb e Tiouka (2000, p. 31-32), utiliza-se o termo Palanakili para se referir ao mesmo conceito que, segundo os autores, quer dizer espíritos do mar. Essas narrativas expressam a percepção do povo kali'na sobre os brancos, especificamente os franceses, com os quais têm tido maior contato durante sua história de relações interétnicas no contexto colonial que, cabe ressaltar, ainda persiste devido à Guiana ser um Departamento Ultramarino da França.

Na aldeia São José dos Galibi, também foi narrada outra história que fala da sua percepção sobre a população de origem africana:

Quando chegaram os negros na Guiana, os índios pensavam que eles estavam pintados. Então um grupo de índios que estava na praia pegou um negro e começaram a esfregar a pele dele com areia para ver se assim saía a pintura. O negro gritava e gritava da dor! Ali chegou um branco e diz para eles que o negro era assim mesmo que não ia sair o sujo da pele. (Julien Lod, aldeia São José dos Galibi, Brasil, 21 de junho de 2001).

Essa narrativa se insere no contexto das relações coloniais na Guiana Francesa e na sua complexa dinâmica de relações interétnicas em âmbito mediado pela hegemonia dos europeus e a construção de uma ordem política e social hierarquizada que propiciou alto nível de competitividade entre a população ameríndia e as populações de origem africana.

Mas também os outros podem constituir grupos indígenas que, dentro dos imaginários Galibi ocupam posição “distanciada” com respeito a seus próprios referenciais socioculturais. Assim, a conhecida lenda das Amazonas faz parte da tradição oral desse grupo, que, segundo o narrador, foi contada pelos seus avôs quando moravam na Guiana Francesa:

Os homens de uma aldeia saíam para caçar e só ficavam as mulheres e as crianças. Elas ficavam esperando seus maridos voltar da caçaria, faziam caxiri para esperar eles. Mas os homens quando voltavam não traziam nada para as mulheres comer. Sempre era assim. Os homens comiam tudo no mato e não traziam nada. As mulheres ficaram bravas e uma vez, quando os homens voltaram, elas deram bastante caxiri para eles, até ficarem bêbados. As mulheres já tinham feito uma canoa grande, embarcaram todas as mulheres com as crianças na canoa e foram para o Rio Amazonas. Depois elas entraram no mato e ali vivem sozinhas sem marido.

(Julien Lod, aldeia São José dos Galibi (Brasil), 21 de junho de 2001).

O panorama das relações interétnicas com outros grupos indígenas com que os antepassados dos Galibi do Oiapoque têm tido contato, assim como sua memória da subjugação ao regime colonial europeu, hoje é expressa por meio de narrativas como a seguinte:

(...) Encontrei um [indígena] do Jari. O Jari é muito antigo, que são eles que acabaram com nossa raça. Era muito bravo aquela raça /caxiana/, /alawataiana/, /levaguiana/ que é chamado. Que o índio é assim, quando anoitece vira peixe: vai dormir na água. Tem um que quando anoitece vira papagaio: vai dormir na árvore. Tem um que vira macaco, aquele guaribo grande: vai dormir como guaribo. Tem um chamado de /camboiana/; /vereana/ vira morcego: vai dormir pendurado como morcego. Quando os franceses chegaram aqui no Oiapoque já tinha índio /Caxuxiana/, o índio vira onça. São tribos diferentes mais acabou, acabou. Por exemplo, esse guaiana, depois uma parte veio para o Brasil em Roraima. Tem taulipam, tem macuxi. Eram muito bravo, muito bravo, virava pássaro para matar os outros. Então acaba [com os índios] o português. Tem a última raça mais brava do alto Maroni, até a fronteira entre a Guiana Francesa e o Suriname. Um rapaz tem que uma vez uma missão francesa levou ele à procura dessa tribo. É gente muito grande chamada de /aiaricure/. Aiaricure

era mais bravo que tinha, última raça. A França não conseguiu dominar eles. Depois se renderam para o governo do Suriname, e acabou, não tem mais.

O rapaz estava contando que aí encontraram outro índio no mato que estava andando por aí. Cuidado, ele estava andando e já estava jogando feitiço em cima dele. Ele [o rapaz] tinha uma espingarda e atirou nele. Cadê ele? Caiu atrás do pau. Cadê ele? Tá só o lugar! O pé dele era um pé muito grande. Embora, embora, embora, rapidinho vamos voltar! Parece que vamos ser matados!

Porque aqueles de lá de Roraima, antigamente todo mundo que vivia aqui na Guiana Francesa, na Guiana Inglesa, se comunicavam com eles, andando em Roraima e andando em caminho do mato. Meu avô contava que um irmão dele tinha ido lá. Trabalhavam artesanato lá, trabalhavam bem mesmo. (Entrevista com Geraldo Lod, 24 de junho de 2001).

Essas narrativas sobre as relações interétnicas, que proponho denominar narrativas do estranhamento, deixam entrever a percepção indígena sobre os diferentes outros com que tem tido e atualmente mantém contato. Elas são muito recorrentes na memória dos Galibi do Oiapoque. Isso poderia estar associado com o grau de contato interétnico que parece ter sido mais intenso entre as etnias da região do Caribe. Pelo fato de se localizarem no litoral e ter um estilo de vida em que a navegação tanto fluvial como marítima, e o comércio são desses grupos. É possível que essas etnias da região do Caribe tenham tido maiores possibilidades de contatos interétnicos do que outros grupos localizados no interior da floresta amazônica. Um argumento a favor dessa hipótese provém das pesquisas linguísticas. Sobre a família Karib, Urban (1998, p. 94) ressalta a grande quantidade de empréstimos linguísticos desses grupos, fato que segundo o autor pode estar associado ao grau de contato relacionado com o comércio e a troca da população Karib, que desempenhou grande papel mediador.

Interpretações sobre as fronteiras e as identidades nacionais

No complexo mundo das narrativas míticas ticunas, a semantização do território se expressa por meio da nomeação de lugares hoje localizados nos diferentes contextos políticos nacionais, alguns dos quais estão associados às atividades de Yoí e Ipi, os gêmeos que deram origem ao povo ticuna. Essas narrativas têm se transformado e incorporado novos elementos significativos relacionados com os diferentes contextos nacionais, fato que ratifica como os eventos históricos de formação de fronteiras e construção dos Estados nacionais têm sido incorporados e resignificados no imaginário ticuna.

*Yoí dele a anzueliar, dele, dele. Ya salía la gente rozando, tumbando...
 Entonces dizque preguntaba:*

– *¿Dónde está mi hermano?*

– *Él ahora está en las bocas del [río] Içá (Putumayo).*

– *Bueno.*

Porque diz que se anzueliaba de aquí, en Tabatinga mismo [la frontera actual]. Por eso es que esta tierra es mitad de peruanos, mitad de brasileños y mitad de colombianos. Porque aquí mismo nos *anzueliaron [pescaron] en ese tiempo.*

Entonces que Yoí le preguntó al pescado:

¿Dónde está mi hermano?

– *Ya va a venir, abisito viene.*

Hasta que va llegando y su nariz era brillante. Entonces le agarró, tchaa...

– *¡Mai mamaíta!*

Entonces dice que le dio para que anzueliara....

*[Ipi] Anzueliaba, anzueliaba. Abí ya son peruanos. Puro peruano, puro peruano.
 ¡Tanto, tanto! ¡Hasta que terminaron!*

– *¿Cómo va a ser este mundo? [Preguntó Yoí]*

– *¡Mai mamaíta! Yo encontré acero, aquí dentro del agua encontré acero. ¡Eso va a ser para mí! [Responde Ipi] Yo voy a quedar por abajo, yo voy a quedar con esta mina. Él piensa que va a quedar con su mina de puro acero, de puro oro.*

Entonces como ellos son poderosos, que han transformado el mundo, entonces Ipi quedó en el Perú y Yoí en Brasil.

– *¿Y los colombianos? [Pregunta mía]*

Abí sí yo no sé, porque como dice mi abuela, la mamá de mi papá me contó, eso era antes, colombianos no hay. Porque dicen que aquí en Leticia, apenas unos cuantitos colombianos llegaron. Pero son como medio en duda. Por eso dicen que cuando llegaron colombianos, que hablaban así que dónde has nacido. Entonces en ese tiempo estaban en Perú y en Brasil. Ellos, los colombianos, dizque hablaban así como gente mala, vamos a matar, vamos a comer... así hablaban los colombianos. Entonces dizque al poco tiempo ya han empezado buena vida, vamos a vivir, vamos a trabajar, no los vamos a comer, vamos a vivir bien. Así hablaba el colombiano. Entonces

abí, hasta hoy día. Así he sabido tiempos que mi abuelo me contó. Entonces así al poco tiempo, dizque vino la guerra de Leticia, cuando que esto ya lo quitaron [al Perú]. (Leonardo Huahuari Del Águila. Aldeia Porto Cordeirinho - Brasil, março de 1999).

Essas narrativas constituem referências cognitivas por meio das quais os Ticuna se relacionam com o mundo atribuindo-lhe significados. De toda sua riqueza simbólica, interessa destacar a concepção que eles têm do território e como se posicionam diante do momento histórico de formação de fronteiras e consolidação dos Estados nacionais.

Os diferentes lugares aos que se refere à narrativa, tais como Eware, a embocadura do Rio Içá/Putumayo, o Rio Loretuyaco e o Rio Amazonas/Solimões, constituem marcos significativos que delimitam o território ticuna no contexto mítico, geográfico e social. Estes se localizam em ampla extensão territorial que vai além da atual região fronteira, entre o Rio Loretuyaco (atual divisa entre Peru e Colômbia) e as bocas do Rio Içá (Brasil), extensão que, em boa medida, corresponde ao território que hoje ocupam nos três países. Dessa maneira, tanto nas representações míticas como nas práticas sociais, expressa e legitima a ideia de unidade territorial. Eware é o lugar mais significativo para os ticunas, pois ali Yoí pescou seu povo, designou-lhes clãs e partilhou ensinamentos básicos para a vida cotidiana tais como o trabalho e a festa de moça nova. Para o povo ticuna, Eware está localizado em território brasileiro, sobre a margem esquerda do Alto Solimões. É preciso destacar que as narrativas também fazem referência a um lugar localizado no Peru, o qual está associado a Ipi.

Segundo a narrativa anterior, depois da criação dos ticunas, os gêmeos Yoí e Ipi pensam na repartição do território entre os dois. É quando Ipi expressa seu desejo de ficar com os territórios localizados a este de Eware, por ter encontrado muita riqueza (ouro) nesse lugar e que conheceu quando ainda era um peixe do nariz dourado que nadou águas abaixo pelo Rio Solimões, até as bocas do Rio Içá. Mas graças aos poderes de Yoí, sobrevém a inversão do mundo e com ele a inversão da ordem territorial: Yoí se apropria do território ao este de Eware, rio abaixo, no Brasil, e a seu irmão Ipi corresponde o território ao leste, rio acima, no Peru. Nas narrativas Ticuna se reflete uma ordem associada à dualidade dos gêmeos. Essa dualidade está associada a uma divisão estabelecida para proporcionar ordem ao território, dada em termos das posições este/leste; abaixo/acima; Brasil/Peru.

O pensamento mítico ticuna, sem dúvida, tem se modificado de acordo com os processos históricos vivenciados pelo grupo, de tal modo que chega

a incorporar novos elementos significativos para dar explicação a novos fenômenos histórico-culturais. Nesse sentido, os processos de formação de fronteiras, assim como as diferentes identidades nacionais que se consolidam a partir do estabelecimento dos Estados nacionais, são fenômenos para os quais existem explicações expressadas em readaptações das narrativas à nova situação histórica.

A narrativa analisada mostra claramente como Brasil e Peru têm sido incorporados como referentes geográficos para explicar a concepção de território. Os dois países estão associados aos gêmeos Yoí e Ipi, respectivamente. Essa associação encontra-se também em outras versões recentes recopiladas na Colômbia (CAMACHO, 1995, p. 240; PINILLA et al., 1997, p. 8). A versão mais antiga é a que apresenta Nimuendajú (1952, p. 134), recopilada no Brasil em 1929. Nela não se fala dos dois países, mas sim de “Leste e Oeste”, o lugar “onde nasce o Sol” e “onde se põe”, termos com os quais se cataloga os lugares onde se dirigem Yoí e Ipi, respectivamente, após o primeiro, fazendo uso de seus poderes, conseguir inverter o mundo. Outras versões recopiladas no Brasil por Oliveira Filho (1988, p. 103-104), no igarapé São Jerônimo, e Gruber (1997, p. 18) utilizam também os topônimos empregados por Nimuendajú. Igualmente faz Goulard (1998, p. 59) na versão, resumida e readaptada, das narrativas recopiladas na região interfluvial de Loretuyaco (Colômbia).

É possível que nas versões mais antigas e naquelas recopiladas em lugares mais distantes da atual região de fronteiras se utilizem os topônimos Leste/Oeste. Não obstante, é significativa a utilização da relação Brasil/Peru nas narrativas recopiladas por outros autores e nas versões obtidas durante a pesquisa de campo nas aldeias Ticuna da Colômbia e do Brasil. Isso leva a pensar como os Ticuna – pelo menos os que habitam nas proximidades da atual região de fronteiras – têm incorporado toponímicos relacionados com os Estados nacionais que primeiro sentaram presença efetiva na região. A Colômbia só consolida sua presença a partir de 1930, o que incide no fato de que ainda não apareça como objeto de incorporação na memória coletiva dos ticunas.

Uma explicação para esse fato se encontra também na narrativa objeto de análise, quando o narrador especifica que só se fala de Brasil e Peru porque no tempo de sua avó – com quem aprendeu esses saberes – “colombianos não têm”. A explicação desse fato se baseia na história oral configurada mais recentemente, a partir de 1930, quando os colombianos empreendem a colonização de Letícia e do Trapézio Amazônico.

A incorporação do conceito de fronteiras políticas no pensamento ticuna se faz evidente quando o narrador refere-se ao fato de que Yoí pescou os Ticuna em Tabatinga: “*por eso es que esta tierra es mitad de peruanos, mitad de brasileiros y mitad de colombianos*”. É significativa a transposição do lugar de origem dos ticunas, que a maior parte das versões afirma ser Eware, à região fronteira de Tabatinga. Não obstante, em outra passagem, o narrador refere que foi em Eware onde Yoí pescou seu povo.

Os Ticuna que habitam a região fronteira não só têm internalizado a ideia de fronteira em termos das divisões territoriais, mas também em termos do reconhecimento e diferenciação das identidades nacionais associadas aos respectivos Estados nacionais. Na narrativa se faz referência ao fato de que Ipi pescou os peruanos. Em outra versão da mesma passagem mítica, narrada por um ticuna de origem brasileira que hoje vive na Colômbia, se expressa o seguinte:

Yoí fue a buscar una vara, puso su anzuelo y fue a buscar su carnada. Probó primero con pepa de coco dulce... tac, tac... no quiere pegar.

– *Vamos a probar con caímo!*

Nada, no quiere pegar. De ahí con limón y nada.

– *¿Qué será que quiere? ¡Ahora voy a probar con yuca y tac!... Primero la mujer de él. ¡Zac!.. para la playa. Era gente. Allá [en el agua] era pescado y acá [en la tierra] era gente.*

Toda está completa ya [la gente pescada por Yoí] Quedó solamente un pescadito allí, gamitana o sábalo [ese era Ipi y Yoí lo pescó por último].

– *Usted tiene que pescar primero peruanos y los otros son brasileiros. Usted va a pescar para arriba, para acá es el Perú. ¿Con qué tú vas a pescar? [Le dice Yoí a su hermano]*

– *Yo voy a pescar con plátano.*

Peruanos, pues. Los peruanos comen plátano. Ipi pescó con plátano ahí. Primerito probó y salió guangana, no había gente sino guangana. A la otra un cochino. Sacó los animales también.

Entonces Yoí dijo:

– *¡Vamos a probar con yuca, pues!*

El [Yoí] se fue para el otro lado [río abajo]. Ahí ya jaló. Esa era gente ya. Jaló brasileiro, jaló brasileiro, jaló brasileiro.

Yoí dice [a su hermano] - Haber, prueba tú.

Abí si probó del lado de arriba. Jaló peruano, jaló peruano... Ipi con plátano ha pescado. El peruano es jalado con plátano. En Brasil ha jalado con yuca, es decir con fariña. Los colombianos no estaban allí solamente dos no más.

– *Esos peruanos y brasileiros que pescaban eras Ticunas? [pregunta mía]*

– *Ticuna mismo. Eso es ley de Ticunas!*

(Nestor Andrés, aldeia Arara – Colômbia, maio de 1998).

As versões dessa mesma passagem do mito recopiladas no Brasil por Oliveira Filho (1988, p. 103) e Gruber (1997, p.18) assinalam também que foi Ipi quem pescou os peruanos. A versão apresentada por João Pacheco de Oliveira especifica que Ipi pescou os peruanos (população nacional não ticuna, “civilizados”), à vez que Yoí pescou os próprios ticunas, povo magüta, e também os “negros”, que foram pescados com os restos do jenipapo. Na versão apresentada por Goulard (1998, p. 59), é Ipi quem pesca os negros, os quais falam a língua dos brancos.

As diferentes nacionalidades, como identidades surgidas à raiz dos processos de consolidação dos Estados nacionais, constituem fatores culturais sobre os quais os Galibi têm uma percepção particular que obviamente está permeada pelos processos históricos e culturais vivenciados por esse povo. Assim, a colonização por parte de diferentes povos europeus (franceses, holandeses, portugueses) que os povos indígenas da região das Guianas enfrentaram é um fato histórico que permanece na memória e se atualiza na contemporaneidade das narrativas, as quais também surgem em relação às diferentes nacionalidades com as que, nesse caso, os Galibi têm contato.

Da sua visão sobre o processo de colonização da região das Guianas pelos diferentes povos europeus, Julien Lod afirma que “foram os portugueses que mataram mais índios do que os franceses”, frase que deixa entrever que, na memória dos Galibi, está presente a história colonial da disputa tricenária entre franceses e portugueses pela posse do território contestado ou Cabo Norte, processo que terminaria na formação da atual fronteira política entre o Brasil e a Guiana Francesa.

A percepção sobre as nacionalidades francesa e brasileira, nas quais os Galibi estão inseridos pela sua história de migração e pelo fato de estar morando na região de fronteiras políticas entre os dois países, está determinada pelos processos socioculturais vividos pelo grupo. Existe uma posição de distanciamento que, em alguns casos, pode chegar a ser de rejeição à nacionalidade e cultura francesas, especificamente entre os pioneiros, a qual se exprime nas suas constantes manifestações de que “o governo francês não

cuida dos povos indígenas” e que, pelo contrário, “o governo francês pretendia acabar com eles”; assim como também na sua negativa de retornar à Guiana Francesa para se integrar novamente a seu povo, incluso, na atualidade, quando as condições socioeconômicas dos povos indígenas da Guiana Francesa melhoraram a partir das políticas de *francisation*, fato que motivou o retorno à Guiana Francesa de outros membros da família migrante.

Os pioneiros que ficaram na aldeia São José dos Galibi reconhecem sua nacionalidade francesa, mas declaram sua preferência pelo Brasil como país que optaram para morar. Já na segunda geração, entre os filhos dos pioneiros, há maior predisposição para aceitar tanto a cultura francesa como a brasileira, culturas nacionais com as quais se sentem ligados pelo fato de provir da Guiana Francesa e de estar morando em território brasileiro. Na terceira geração, os netos dos pioneiros, a compenetração com a cultura e a nacionalidade brasileira é muito maior do que com a francesa, devido terem nascido no Brasil e ter sido socializados e educados de acordo com os parâmetros da cultura brasileira. Desse modo, a relação dos Galibi do Oiapoque com as nacionalidades brasileira e francesa não é uniforme entre todos os membros do grupo, pois depende de diferentes fatores socioculturais, principalmente os que têm a ver com o grau de permanência e socialização dos indivíduos dentro das culturas nacionais, fator que está diretamente relacionado com as gerações de indivíduos dentro do grupo. Mas de outro lado, é evidente que a adscrição e assunção de uma nacionalidade específica depende tanto de critérios situacionistas, quer dizer, ter acesso a melhores condições de vida, como de fatores emocionais relacionados com as histórias de vida, as posições ideológicas e os valores de cada um dos indivíduos com respeito às diferentes nacionalidades com as quais estão em contato nessa região de fronteiras.

Interpretações indígenas da ordem socioeconômica mundial e dos processos sociais contemporâneos

Agora vamos nos ocupar de analisar a visão que os Ticuna e os Galibi do Oiapoque têm dos outros não indígenas, quer dizer, sobre a população pertencente aos diferentes países fronteiriços e sobre outras nações distantes, no sentido geográfico e cultural, tais como os “gringos” (população norte-americana e europeia) e os japoneses, populações com as quais se relacionam no plano cognitivo da ordem socioeconômica mundial.

As narrativas do estranhamento não somente são expressas em forma de narrações que já fazem parte da tradição oral do grupo, mas também incluem

atitudes comportamentais, atos políticos, posições ideológicas e valorativas com respeito a outros grupos humanos e nacionalidades, incluindo aquelas que ficam mais distantes em termos de contato pessoal, mas que são próximas se considerarmos a influência indireta que exercem sobre o grupo. É o caso da percepção que os pioneiros da aldeia São José dos Galibi têm sobre a população dos Estados Unidos e a nacionalidade americana.

Assim, o cacique da aldeia expressa radical rejeição à cultura norte-americana quando se fala que “americano não entra na aldeia. Aqui podem entrar todas as outras nações do mundo, mas gringo não entra aqui”. Segundo a percepção dos pioneiros Galibi, os Estados Unidos como nação “é um povo que destrói, é egoísta e violento, faz a guerra às outras nações do mundo”. Por isso, as autoridades da aldeia dizem não permitir o ingresso de americanos na sua terra, como um ato de autonomia política perante um povo que considera “rejeitável”, segundo seus próprios valores e posições ideológicas. Nesse caso, a narrativa da cultura norte-americana se traduz em uma posição política de distanciamento diante do que se considera estranho, destrutivo, alheio a seus próprios valores.

Eles também manifestam não gostar dos norte-americanos, pois “eles são inimigos das nações do sul”, e também porque eles têm “costumes selvagens e canibais”, características que, segundo os Galibi do Oiapoque, estende-se aos brancos em geral, pois “os brancos matam gente para fazer conserva”, “já se têm encontrado dedos de gente em conservas”. O outro, o estrangeiro, aquele que é diferente do Eu, é um alvo privilegiado para as narrativas do estranhamento como formas de reconhecimento fundamentadas em posições de negação e rejeição.

Os Ticuna expressam em seu pensamento mítico suas concepções sobre a origem dos povos, nações e raças diferentes, quer dizer, da “gente racional”, os “civilizados”, os koris. Algumas versões do mito recopiladas no Brasil assinalam que os “civilizados” foram pescados por Ipi. Outras narrativas recopiladas na Colômbia afirmam que os “racionais” surgiram dos restos de Ngutapa, o pai dos gêmeos míticos, que foi devorado por uma onça. Estas últimas circunscrevem a origem dos não ticuna em outro contexto significativo, com o qual se estabelece uma distinção no plano semântico entre os ticunas, pescados por Yoí e Ipi em Eware, e os “racionais”, “civilizados” ou koris, que surgem das diferentes partes do corpo de Ngutapa.

A maneira como os Ticuna representam as nações diferentes também se expressa em outras narrativas que oferecem explicações sobre as diversas

características dessas nações, especificamente no que diz respeito à distribuição da riqueza em nível mundial. Um jovem ticuna da aldeia de Porto Cordeirinho (Brasil) narrou o seguinte:

Primeiro chamaram as pessoas, de fila, porque são muitas pessoas, tem várias tribos, né? países. Aí o Yoí preparou uma bolinha, muitas bolinhas. Tem feito de ouro, tem feito de barro, tem feito de argila, tem feito de muitos tipos. Aí os colombianos, peruanos, americanos, ticuna, índio... muitos países olhando assim as bolinhas. Aí o Yoí diz assim:

- Agora eu vou distribuir. Essa pedra é para vocês.

Aí ele pegou uma feita de barro. Para ele não presta. Esse barro é feito de barro. É feio. Aí Yoí deu para ticuna e ticuna não quer. Deu para peruano e peruano também não quer; colombiano não quer; índio não quer; outro não quer. Aí chegou o americano e pegou. Virou ouro!

Depois desse aí pegou outro mais bonito, de ouro. Aí o irmão dele, ou seja, o Ipi já entregou outra pedra. Agora esse aqui é feito de ouro, é bonito.

- Agora quem quer esse daqui? Quem vai chegar primeiro aqui vai pegar!

Aí o primeiro que chegou lá foi o ticuna. Quando ele pegou o ouro, virou barro!

Aí agora outra pedra, pegou outra pedra feita de argila. Argila é misturado. Entregou ao ticuna e não quer. Entregou para o americano e não quer. Entregou para índio, índio também não quer. Peruano, outros países, muitos países, fala todos os países. Por que esse aqui é o início do mundo. Aí chegou um colombiano. Colombiano quer. Quando ele pegou, virou cimento, metade cimento e metade espelho. Por isso é que os colombianos têm casas bonitas, de alvenaria com espelhos.

Aí [o Yoí] distribuiu até terminar esse todo. Aí explicou depois de terminar tudo:

- O americano vai ser mais rico.

E o Irã pegou aquele que não presta mesmo, não presta! É uma bolinha feita de lixo. Não presta, né? Quem que vai pegar no lixo? Aí ninguém quer e o Irã pegou aquele lixo e virou ouro também, ouro mais potente.

Aí depois que ele terminou todas as bolinhas, explicou tudo, porque essas bolinhas nenhuma vai sobrar, porque todo mundo vai ganhar essa pedra. Aí terminou explicando:

- O mais rico vai ser o Irã, depois do Irã o americano. Depois do americano, o Brasil, outros países, muitos países, muitos países até chegar nos ticunas:

- Vocês vão ser pobres.

Porque o povo de Yoí não ganhou nenhuma melhor. De Yoí todo é índio, é ticuna, outro tipo, quase tudo é índio. Mas do Ipi tudo é civilizado... Mas sempre ele não perde. O Ipi ficou sempre com ouro. Por isso é que o peruano, muitos peruanos têm dentes de ouro. Por isso, porque o Ipi ficou sempre para o lado do Peru. (Jaisinés Sebastião Thomé, aldeia Porto Cordeirinho, agosto de 1998).

Essa narrativa constitui uma interpretação ticuna da distribuição da riqueza no mundo. Parece ser uma expressão recente, pois ainda não foi publicada. Não obstante, constitui uma manifestação de como hoje as novas gerações concebem os outros e a si mesmos no contexto do panorama mundial e dos processos socioeconômicos contemporâneos. Isso significa que o pensamento ticuna vai se transformando ao ritmo dos processos históricos e incorporando novos elementos significativos para explicar sua posição no cenário mundial.

Cabe destacar que essa versão sobre a distribuição da riqueza foi narrada por um jovem de 19 anos, estudante do colégio indígena de Filadélfia, Brasil, o que explica por que incorpora nomes de países distantes como o Irã e ressalta o poder econômico dos norte-americanos, informação a que se tem acesso através dos livros e dos meios de comunicação de massa, especialmente da televisão, com a qual as novas gerações estão muito familiarizadas.

Contudo, mesmo que se adicionem novos conteúdos e informações, a estrutura da narrativa incorpora elementos simbólicos como a inversão de situações, uma das características do pensamento ticuna. Assim, por exemplo, no mito de origem, afirma-se que Ipi queria ir ao Brasil ou até o Leste, porque nessa direção tinha encontrado ouro, mas seu irmão Yoí “le dió la vuelta al mundo” e Ipi, finalmente, vai na direção contrária, isto é, ao Oeste, até o Peru. Uma situação similar acontece quando a bolinha de barro que pegaram os norte-americanos se converte em ouro, assim como a de “lixo” que tomaram os iranianos se converte em “ouro mais potente”, daí a explicação dos motivos de essas nações serem as que possuem maior riqueza econômica. Já a bolinha de ouro que os Ticuna ganharam se converte em barro, razão pela qual eles são pobres.

Além das diferenças em termos da distribuição da riqueza entre distintas nações do mundo, esta narrativa expressa também concepções sobre os colombianos e peruanos como nacionalidades próximas. Dos primeiros se diz que eles elegeram a “bolinha de argila” que se transformou numa mescla de cimento e espelhos, fato que explica por que os colombianos têm “casas bonitas” construídas com esses materiais. A narrativa também explica a associação de Ipi

com os “civilizados” e os peruanos, e o fato de que Ipi fosse fixado no ouro se relaciona com o costume dos peruanos de usar dentes de ouro.

Nesse rico e complexo mundo da “cultura do contato” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1992) em que os diferentes atores classificam os outros segundo seus próprios parâmetros socioculturais, destacam as concepções que os Ticuna têm dos gringos (norte-americanos e europeus), representados como cortadores de cabeças ou cortacabeças. Para os ticunas, a chegada dos cortacabeças marcou uma etapa na história contemporânea dessa região fronteiriça. Os cortacabeças chegaram depois do auge do narcotráfico, na década de 1990, marcando o início de uma época de terror entre os povos indígenas dessa região, depois que se viram expostos com maior intensidade à violência gerada por esse fenômeno. Segundo diversos depoimentos recolhidos nas aldeias Arara e Zaragoza, na Colômbia, os “*cortacabeças son gringos que vienen a cortar cabezas para sacarles el cerebro y hacer funcionar los aviones y los robots*”. A ideia que se tem dos robôs é “*gente que no se va a morir cuando haya otra guerra mundial*”. Outro depoimento coletado no Brasil assinala que “*en ese tiempo aparecían muchos cadáveres sin cabeza. Eran los americanos que venían a buscar cabezas para venderlas*”.

A ideia dos cortacabeças como gringos que caçam cabeças de índios para fazer funcionar os aviões e robôs, assemelha-se à concepção que existe entre alguns grupos indígenas de língua Pano do Rio Ucayali (Peru) sobre os *pishtacos*, também identificados como gringos que, neste caso, matam indígenas para tira-lhes a gordura, com que fazem funcionar os aviões (FRANK, 1994).

Essas representações que os grupos indígenas têm sobre os gringos como os outros distantes, quer dizer, sobre as sociedades do chamado Primeiro Mundo, tecnologicamente mais desenvolvidas, estão associadas a imagens nas quais se superdimensiona o potencial do outro para a agressão e a violência. Isso explica também a concepção ticuna de que os gringos, assim como os índios (grupos nômades do Javari), dos quais também se distanciam, são antropófagos:

Porque indio, propio indio, come gente, que mata gente. Ese es diferente de Ticuna ya. Por eso los americanos, alemanes... ahí están, lo que es Japón, matan gente, venden su cabeza. Los americanos comen gente, ellos comen gente hasta aborita. Aquí yo estaba mirando, comen gente los americanos. Alemanes comen gente. Por eso no son gente, animal es, demonio es. “Gente blanco propio come gente, come ticuna, peruano, brasilero.”

(Nestor Andrés, Arara - Colômbia).

As concepções Ticuna sobre índios e gringos não se diferenciam daquelas que tiveram os europeus quando invadiram a América, considerando os povos indígenas como seres “selvagens” e “antropófagos”, cuja condição

humana foi colocada em dúvida. A grande diferença se enraíza nas relações de poder que se estabeleceram entre esses povos em contato, pois enquanto para os europeus essas representações sobre os povos americanos converteram-se em justificativas ideológicas que contribuíram para legitimar suas violentas ações “civilizatórias” sobre os índios, as representações que hoje têm os Ticuna e outros povos indígenas amazônicos, como os Galibi sobre os “gringos”, parecem inspiradas justamente nessas cenas de terror vivenciadas por esses povos, sob as práticas de dominação de povos não indígenas, que contribuíram para gerar distanciamentos por meio do medo (LÓPEZ GARCÉS, 2000).

Sob esse ponto de vista, a concepção sobre os gringos como demônios que cortam cabeças e “comem gente” é uma manifestação valorativa de povos indígenas que durante muitos anos viveram sob condições de subordinação e sujeição por parte dos “brancos”. Essas representações expressam o terror e também a rebeldia perante o outro na medida que os degradam simbolicamente ao negar-lhes a condição humana e considerá-los como “animais” e “demônios”, o que infere o caráter de seres “anormais” e “inferiores” ao gênero humano. Para Souza Martins (1997, p. 12), seria essa uma expressão das tantas “disputas” que caracterizam a fronteira como espaço de alteridade onde o outro se faz visível.

As narrativas indígenas do contato constituem um rico campo de significados por meio do qual esses povos expressam suas representações sobre os outros próximos e distantes, e também de como se autopercebem no contexto social fronteiriço e na ordem mundial. Em outras palavras, as narrativas sobre o contato oferecem explicações sobre os processos sociais contemporâneos, demonstrando sua vigência e capacidade de transformação ao proporcionar explicações e significados de acordo com seus próprios parâmetros culturais, que, sem dúvida, também têm se transformado ao ritmo dos processos socioculturais do mundo contemporâneo.

Considerações finais

O exercício de comparar narrativas cosmo-históricas sobre o contato interétnico de dois povos indígenas, cujos territórios localizam-se em dois pontos extremos da Amazônia e os quais têm vivenciado histórias de contato diferenciadas, é uma ferramenta metodológica que ajuda a compreender as especificidades cognitivas de como esses povos apreendem e interpretam os contatos interétnicos em diversas situações históricas. Essa ferramenta permite ao mesmo tempo compreender como as especificidades sócio-históricas de contato interétnico têm influenciado na maneira de como os povos indígenas se situam no mundo e interpretam sua própria história.

O fato de que entre os Galibi o processo de contato com os diversos povos europeus (espanhóis, portugueses, franceses, holandeses e ingleses) deuse desde finais do século XVI, foi, ao que parece, um fator histórico que incidiu na maneira de se autodefinirem e de interpretarem suas relações com os diferentes outros. Isso pode ser verificado nas narrativas que relatam, de maneira específica e clara, a situação histórica do contato colonial como contexto significativo na formação de uma memória, também provê de elementos cognitivos relevantes os mapas mentais de conhecimento e interpretação. Nelas, a referência aos “desconhecidos”, quer dizer, aos colonizadores europeus, é de uma figura retórica recorrente como referencial de alteridade na sua autodefinição e na interpretação dos processos de contato com as populações afrodescendentes e com outras etnias indígenas da Amazônia Norte.

Uma abordagem cognitiva diferente é possível de ser observada nas interpretações Ticuna sobre o contato interétnico, quae estão permeadas por figuras retóricas de caráter mítico que explicam a origem de diversos fenômenos naturais e histórico-culturais por meio de processos nos quais a intervenção dos poderes sobrenaturais dos heróis culturais Yoi e Ipi é recorrente. Nesse sentido, nas diferentes retóricas Galibi nas quais se explicita a memória do contato, nas narrativas Ticuna sobre o contato interétnico, os eventos sócio-históricos são interpretados e reelaborados com base nas estruturas cognitivas que lhes são características. Pode-se relacionar essa particularidade ao fato de que os ticunas, no transcurso dos processos de contato, quase sempre mostraram tendência ao isolamento como estratégia de defesa diante da violência gerada pelo contato. Essa atitude que vem sendo denominada exo-invisibilização (LÓPEZ GARCÉS, 2000), isto é, capacidade de se fazer invisível aos outros, principalmente aos agentes colonizadores, tratando de se manterem isolados e evitando se envolverem nas suas dinâmicas socioculturais, ao mesmo tempo em que procuram se reafirmar nas próprias, pode ter contribuído à consolidação e reprodução dessas especificidades cognitivas do pensamento ticuna.

O aprendizado desse exercício comparativo é a compreensão de que se as especificidades cognitivas dos povos indígenas geram interpretações diversificadas dos eventos históricos, também a diversidade dos eventos históricos contribui para modificar ditas especificidades cognitivas.

Referências

CAMACHO, H. A. (Comp.). **Mágotà, la gente pescada por Yoí**. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1995.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Etnicidad y estructura social**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Colección Miguel Othón Mendizábal: Ediciones de la Casa Chata, 1992

COLLOMB, G.; TIOUKA, F. **Na'na Kali'na. Une historie des Kali'na en Guyane. Petit-Bourg**, Guadeloupe: Ibis Rouge Editions, 2000.

DREYFUS, S. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. da (Org.). **Amazônia, etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; Fapesp, 1993.

FRANK, E. Uni. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (Ed.). **Guía etnográfica de la alta Amazonía**. Quito: Flacso-Ifea, v. 2, 1994.

FRITZ, S. Apuntes acerca de la línea de demarcación entre las conquistas de España y Portugal en el río Marañón. In: MARONI, P. **Noticias auténticas del famoso río Marañón**. Iquitos: IIAP-CET, 1988. p. 332-335.

GOULARD, J-P. Los ticuna. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (Ed.). **Guía etnográfica de la alta Amazonía**. Quito: Flacso-Ecuador-Ifea, 1994. p. 309-344.

GOULARD, J-P. **Les genres du corps: conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie**. 1988. Paris, Tese (Doutorado em Antropologia e Etnologia) - École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.

GRELAND, P.; HURAUULT, J. M. **Indiens de Guyane: Wayana et Wayapi de la forêt**. Belgique: Orstom, Secretariat d'Etat a L'outre Mer, 1998.

GRUBER, J. (Org.). **O livro das árvores**. Benjamim Constant (Brasil): Organização geral dos professores ticuna bilíngües, 1997.

HURAUULT, J-M. **Français et indiens en Guyane 1604-1972: série 7** dirigida por Robert Jaulin. Les presses de l'imprimerie Bussière, Saint Amand. 1972. (Coleção Bibliothèque 1018).

MARTINS, J. de S. **Fronteira. A degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

LITTLE, P. E. et al. **El método comparativo: debates recientes** - una bibliografía. 1993. Tese (Doutorado) - Flacso-UnB. Estudios Comparativos sobre América Latina y Caribe. Brasília, 1993.

LÓPEZ GARCÉS, C. L. **Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del Alto Amazonas/Solimões**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e o Caribe - CEPPAC, Universidade de Brasília, 2000. Mimeo.

LÓPEZ GARCÉS, C. L. Los ticuna frente a los procesos de nacionalización en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 38, p. 77-104, 2002.

LÓPEZ GARCÉS, C. L. Amazonia, pueblos indígenas y fronteras políticas. In: BERNAL, H.; ONAINDIA, M.; IBABE, A.; BERMEJO, R. (Coord.). **Biodiversidad sostenible**. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2006.

NIMUENDAJÚ, K. **The tukuna**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1952.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **O nosso governo**. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

PANILLA, Nelson et al. **Historias Tikunas de las selvas del Amacayacu. Plantas, seres y saberes**; Santafé de Bogotá: Organización Yuluk-Airu. 1997

RENAULT-LESCURE, O. As palavras e as coisas do contato. Os neologismos Kali'na (Guiana Francesa). In: RAMOS, A.; ALBERT, B. (Org.). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 85-112.

RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil**. 3 Amapá/Norte do Pará. São Paulo: Centro de Ecumênico de Documentação e Informação, 1983.

URBAN, G. História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. C. da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1998. p. 87-102.

Capítulo 2

Memória, identidade e território dos Arara: uma análise a partir do contexto de identificação da Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá/AC, Brasil

Cloude de Souza Correia

Introdução

Os Arara (Shawãdawa) constituem uma sociedade indígena da família linguística Pano, cujos falantes podem ser encontrados no Peru, na Bolívia e no Brasil. Nesse último país as sociedades indígenas Pano estão situadas no sul e no oeste do estado do Acre, estendendo-se para leste até a parte ocidental de Rondônia e em direção ao norte embrenhando o estado do Amazonas entre os rios Juruá e Javari (RODRIGUES, 1994). Quanto aos Arara, residem atualmente na Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá, situada no município de Porto Valter/AC. Os cursos fluviais definidores dos limites dessa terra são o “riozinho” Cruzeiro do Vale, afluente da margem direita do Alto Juruá, o Igarapé Nilo, afluente do Cruzeiro do Vale, e o Igarapé Grande, formador do Rio Valparaíso. Os limites homologados, em 2006, dessa terra indígena são de 87.571 ha, ocupados por uma população aproximada de 319 indivíduos (CORREIA, 2005).

Sendo a história da ocupação espacial dos Arara no Alto Juruá marcada por diversos conflitos interétnicos e intertribais, pretendo abordar o vínculo entre a identidade e o território Arara, mostrando como a memória oral do grupo e a escrita por terceiros sobre eles possuem intersecções que evidenciam a unidade sociocultural dos Arara e sua ocupação espacial. Dessa forma, será evidenciada a importância da memória oral e da escrita na construção da identidade e do território indígena.

Para o proposto, utilizarei informações bibliográficas e documentais, além de dados produzidos em entrevistas com o grupo, quando fui designado pela Fundação Nacional do Índio (Funai) para identificar e delimitar a Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá, durante um período de 40 dias.



As implicações de uma “pesquisa” como esta, de curta duração e com direcionamento voltado para o cumprimento de exigências legais a cargo da Funai, acabam por limitar o horizonte de conhecimento do antropólogo sobre o grupo, o que estará refletido neste artigo. Contudo, procuro fazer uma análise dos dados disponíveis e acessados durante este trabalho, sem o intuito de esgotar a problemática concernente à identidade e ao território Arara. Evito, também, incorrer no erro de ajustar os dados às teorias existentes sobre memória e em trabalhar com um “presente etnográfico”, como colocado por Fabian (1983), que congela uma sociedade no tempo da observação, visto estarem os dados historiográficos e etnográficos situados no passado. De acordo com Fabian, um “passado etnográfico” pode ser a forma mais vivida da nossa existência atual. Pessoas, eventos, perplexidades e descobertas encontradas no trabalho de campo podem continuar a ocupar nossos pensamentos durante muitos anos, emergindo nesse processo a consciência antropológica (FABIAN, 1983, p. 93).

Memória oral e escrita na caracterização da identidade e do território Arara

O vínculo existente entre a identidade e o território Arara pode ser percebido tanto na memória oral como na escrita, sendo importante seguir alguns autores que abordam essas formas de memória, como Walter J. Ong e Thomas Abercrombie, para mostrar a relevância do cruzamento destas para entender as distintas fases históricas vivenciadas pelos Arara.

Operando sincronicamente com uma distinção entre *orality* e *literacy*, Ong deixa explícita a importância de uma abordagem diacrônica e histórica para entender sociedades com escrita e sem escrita. Em seu estudo, Ong mostra a passagem da *orality* para a *literacy* entre algumas sociedades, não desconsiderando a existência atual de culturas baseadas no universo da *orality* e outras no da *literacy*. O autor destaca ainda a possibilidade da coexistência da *orality* e da *literacy* em uma mesma cultura. Assim, segundo Ong, *even now hundreds of languages in active use are never written at all: no one has worked out an effective way to write them. The basic orality of language is permanent* (ONG, 1986, p. 7).

Tendo sido os Arara, em um passado anterior ao contato ocorrido no início do século XX, um grupo ágrafo, pode-se dizer que viviam no universo da *orality*. Mas, atualmente, após vários anos de contato, passaram a dominar a linguagem escrita dos conquistadores do Alto Juruá e inserir-se cada vez mais no universo da *literacy*. Entretanto, nem todos os Arara dominam a escrita e a sua cultura ainda é transmitida pela oralidade. Entre as várias mudanças



causadas pelo contato dos Arara com os conquistadores, a memória oral do grupo manteve-se de forma predominante sobre a escrita. Pode-se inferir, portanto, que *the arrival of writing did not automatically displace all other forms of collective memory* (ABERCROMBIE, 1998, p. 17).

Mas, mesmo sendo a memória oral dos Arara a principal fonte de informações históricas sobre o grupo, isso não significa ausência de registros escritos sobre ele. Desde o início do século XX, os Arara são mencionados na historiografia dos brancos que ocuparam o Alto Juruá. Assim, aproximando-se de Abercrombie (1998, p. 11-15), serão exploradas entre os Arara as “formas passadas e presentes de memória social”, operando com a distinção entre “cultura oral e escrita”, mantendo sempre um olhar crítico sobre as fontes historiográficas. Estas, constantemente, referem-se à imposição dos conquistadores sobre os Arara, que introduziram elementos novos na memória do grupo, bem como na alteração dos elementos presentes na identidade e no território Arara.

Não se deve perder de vista que entre os Arara a noção de “memória social” de Abercrombie faz-se notar. Na definição desse autor, memória social refere-se aos modos por meio dos quais as pessoas se constituem, bem como constituem suas formações sociais em ações e interações comunicativas, antes fazendo seu passado do que herdando-o. Assim, é possível entender como um povo constrói sua própria identidade, sua identidade histórica, por meio da formulação e da transformação de sua relação com o passado (ABERCROMBIE, 1998, p. 21-22).

Para compreender o processo de construção da identidade Arara, vinculada ao dinâmico território do grupo, é que a interligação entre as informações da memória oral e escrita vêm a ser complementares. Abercrombie vai além desse ponto e sugere uma complementaridade entre história e etnografia (id. *ibid.*, p. 10), da qual este artigo não se afasta muito. Entretanto, para melhor caracterizar a memória oral e escrita na conformação da identidade e do território Arara, a seguir, será feita uma divisão da história do grupo em fases, próxima à realizada por Aquino, entre os Kaxináwa, e por Eckert entre os mineiros de carvão da França. Eckert aborda essa comunidade de trabalho a partir do “tempo da companhia”, do “tempo da nacionalização” e do “tempo de crise”, observando a continuidade nas descontinuidades históricas (ECKERT, 1993). Aquino, por sua vez, opera com o “tempo das correrias”, o “tempo do cativo” e o “tempo dos direitos” (AQUINO, 1977). Para os Arara, as fases históricas que podem ser percebidas na memória do grupo são aquelas do tempo dos antigos, da seringa e da demarcação. É importante destacar que esses três tempos da história dos Arara são um constructo analítico que permitirá abordar questões referentes à

identidade e ao território do grupo, procurando, assim como Eckert, evidenciar as continuidades presentes nas descontinuidades históricas. Esses tempos não representam rupturas socioculturais, mas assinalam grandes períodos de mudanças na sociedade arara.

Tempo dos antigos

O tempo dos antigos é um período existente na história dos Arara que é anterior à inserção do grupo no sistema produtivo do seringal. Ele compreende a época do contato do grupo com integrantes da sociedade nacional e estende-se até a introdução dos Arara nas atividades de extração do látex para comercialização. Esse tempo é povoado pelos “antigos”, que são ancestrais Arara ainda hoje muito presentes na memória do grupo. Foi no tempo dos antigos que ocorreram diversas “guerras” intertribais, além das “correrias” – atividade de captura e de pacificação dos índios. Vêm desse período muitos dos elementos construtores da identidade e do território Arara, entre eles, as migrações, a organização em aldeia, o parentesco, as pinturas corporais, os adornos, o artesanato e outros. Portanto, neste item procuro destacar as principais referências sobre esse período constantes na historiografia e na memória oral do grupo, ou seja, os antigos, as guerras e as correrias.

Não se descarta aqui a possibilidade de no processo de transmissão da memória os Arara terem manipulado muitas informações ou reinterpretado memórias pessoais após o trauma coletivo causado pelos brancos com as correrias. Como colocado por Kenny, para existir história é preciso que ela seja transmitida pela memória histórica. Essa memória é, portanto, contextual ou parcial e está sujeita a interesses individuais de manipulação e de obscurecimento. Uma possível razão para tal percepção é que a história aborígine (no caso, Arara, indígena) é ela mesma fragmentária por nunca terem sido boas as relações branco/aborígine (branco/indígena). Essas memórias não são recordações de um tempo passado, mas parte do entendimento presente do passado. A história é importante não como recordação de eventos situados no passado, mas como um meio de entender as relações entre o passado e o presente e sua contínua reconstrução (KENNY, 1999, p. 424-426).

Nesse sentido, os principais ancestrais Arara do tempo dos antigos não tiveram seus nomes registrados nas fontes escritas, mas estão fortemente presentes na memória histórica. Geralmente, os nomes dos antigos (dos ancestrais) estão associados às correrias, às guerras ou às migrações do grupo por um vasto território que compreendia regiões situadas no Alto Juruá. Esses nomes mantêm aspectos da identidade do grupo, a partir do parentesco com



os ancestrais, e estabelecem vínculos com o território do grupo. Entre os antigos, figuram nomes como Napoleão Bonaparte (Poyanáwa), Napoleão Pereira (Duwandáwa), Capitão Nogueira (Arara), Joaquim Nogueira (Arara), Tuiú Andehú (Arara), Senhorinha (Arara), Isabel (Arara), Crispim (Jamináwa), Tescon (Kaxináwa ou Jamináwa), Felizardo Siqueira de Lima (“branco”), José Siqueira de Lima (Yawandáwa) e tantos outros. Nem todos são Arara, há entre esses nomes indivíduos de diversas etnias que, devido a casamentos ou guerras intertribais, incorporaram-se na memória Arara.

O nome de Felizardo Siqueira de Lima é especial nesse sentido por tratar-se de um cearense, segundo a memória do grupo, que passou a viver com os índios yawandáwas e Arara no Rio Bajé, tendo, posteriormente, ido para o Rio Jordão apenas com os yawandáwas, tornando-se líder indígena e ascendente de alguns Arara. Segundo um dos seus bisnetos da etnia Arara:

CN - *Felizardo era branco, mas considerado como índio, andava nu, tinha o peito pintado, as orelhas furadas, colocava pena na venta, considerado índio.*

Eu- *Como ele foi encontrado?*

CN - *Era cearense, foi tempo das correrias para pegar os yawandáwas. Ele não conseguiu matar o povo, ele queria amansar. E não amansou mesmo, o povo. O povo era muito, eles matavam muito, mas ele ficou com um grupo de Yawandáwa e amansou, e ficou com as índias e foi criando aqueles mais novos, aqueles mais velhos foram acostumando até que se misturou. Ele morreu no meio das tribos dos yawandáwas, nunca se apartou (Chico Nogueira, 5/3/2000, Cruzeiro do Sul).*

Na historiografia do Alto Juruá, há diversas referências a um cearense com nome parecido, Felizardo Cerqueira, que liderou um grupo indígena na mesma região. De acordo com o padre Tastevan, que percorreu o Alto Juruá no início do século XX, Felizardo Cerqueira foi o pacificador dos Arara, tendo, após esse feito, ido morar com os Kaxináwa do Iboaçú, levando-os para o Alto Envira, onde os ensinou a colher látex (caucho) da *Castilloa elástica* (TASTEVAN, 1926, p. 15). É difícil precisar se o nome Felizardo presente na memória oral dos Arara é o mesmo existente na historiografia do grupo, mas é certo que o Felizardo das fontes escritas esteve em contato com outro “antigo”, conhecido como Tescon.

Tescon também não era Arara, constando na memória do grupo ser ele um índio Jamináwa e líder de um grupo inimigo dos Arara. Nas fontes escritas,

Tescon é apresentado, às vezes, como líder Kaxináwa e em outras como Rununáwa, sendo ele o líder de um grupo indígena composto por diversas etnias e denominado Katukina.

Conforme relato de Felizardo Cerqueira (1886, p. 8), Tescon liderava um grupo composto por índios cobras (Rununáwa) e Arara, sendo estes últimos prisioneiros dos primeiros. Cerqueira afirma também que Tescon era casado com a filha de um tuxaua Arara. O parentesco de Tescon com os Arara é confirmado pela memória oral do grupo:

Um dia, veio o finado Joaquim, que era primo do papai, sabe. Veio passando na casa do finado Tescon. Porque o finado Tescon era casado com a finada Maria, irmã do finado Joaquim. Aí veio. Assim que ele vinha chegando, o cunhado Tescon foi e açoitou a irmã dele, a finada Maria (João Martins, 10/3/2000, Cruzeiro do Sul).

O fato de Tescon ter batido em sua esposa, associado com ameaças dele contra os Arara, levou-os a empreender uma guerra contra o grupo de Tescon, resultando na morte deste. A atribuição do assassinato de Tescon aos Arara é um fato presente não somente na memória do grupo, mas, também, na memória escrita sobre os Arara. Assim, conforme Castello Branco, Tescon foi morto em 1914 numa cilada que lhe prepararam os Arara (Tachináwa). Convidado para uma pescaria em determinado sítio, acedeu, ocasião em que foi morto (CASTELLO BRANCO, 1950, p. 50). Esse autor desconhece o local do combate dos Arara com o grupo liderado por Tescon, o que vem a ser uma informação fortemente presente na memória Arara. De acordo com os Arara, o embate ocorreu no Riozinho da Liberdade, região inserida dentro do antigo território Arara, mas não na atual terra indígena.

No tempo dos antigos, o território Arara ocupava vasta região compreendida entre os rios Forquilha, Liberdade, Gregório, Bajé, Cruzeiro do Vale e Valparaíso. Com as constantes guerras intertribais e com as correrias, grande parte desse território foi reduzida. O impacto das correrias sobre o grupo teve como principais agentes os coronéis Absolon de Souza Moreira e Mâncio Lima. O primeiro era proprietário do seringal Humaitá, local onde grande parte dos antigos residia. Absolon Moreira foi o responsável pela criação e a educação de um dos antigos, o finado Crispim (Jamináwa). Mâncio Lima, por sua vez, também criou e educou um antigo, Agostinho Varela Lima (Poyanáwa), após ter matado seu pai, outro antigo, Napoleão Bonaparte (Poyanáwa). Os dois coronéis contaram nas correrias com o auxílio de um índio que veio a ser um grande líder dos Arara, Napoleão Pereira (Duwandáwa).



Apesar de muitos dos antigos mais memoráveis não serem da etnia Arara, eles foram incorporados ao grupo e auxiliaram no processo de construção da identidade Arara. Percebe-se aqui uma memória socialmente construída por um grupo delimitado no tempo e no espaço, que constrói o seu passado à luz do presente (COSER, 1992, p. 24-25). Nesse sentido, antigos de outras etnias que estiveram em contato com o grupo foram incorporados à história dos Arara. São esses antigos os mais acionados pelos guardiões da memória dos Arara e são eles também pessoas de grande importância no período do contato dos Arara com integrantes da sociedade nacional. A referência a esses antigos reforça a identidade do grupo e visa legitimar a ocupação do território indígena diante de possíveis invasores.

No tempo dos antigos, os costumes indígenas começavam a sofrer alterações com a introdução de elementos trazidos pelos antigos não Arara e pelos patrocinadores das correrias. As atividades produtivas do grupo, calcadas na pesca, na coleta, na agricultura e na caça passaram por mudanças com o início da inserção dos Arara na atividade de extração da borracha. As guerras intertribais começaram a cessar e a mobilidade do grupo sobre o território diminuiu. Os adornos, os artesanatos, os apetrechos para caça, pesca e agricultura passaram a ser substituídos por aqueles utilizados pelos brancos. Sobre o processo de mudanças na sociedade Arara o relato a seguir é bastante ilustrativo.

O primeiro antigo não usava roupa não. Só as tanguinhas. As caboclas velhas. Os homens só usavam a biricica assim na cintura, amarrada. Não tinha vergonha não. Aí o coronel Mâncio amansou, era tudo brabo. Quando vinha os brancos todos corriam no mato. Corria para o mato. Dizia que vinha matar nós. Os carias (branco) vinha matar nós. Tudo corria no mato. Coronel Mâncio, o branco era patrão nesse tempo, o Coronel Mâncio mandou amansar. Ajuntou muita gente mesmo, que ia fazer correria. Ajuntou muita gente aí. Mandou fazer a roupa pra mulher, pro homem, mandou fazer, aí foram. Aí foi esse que tá mais manso. Aí você vai, o pessoal vai mandar pra pegar aquele pra amansar (Joana, 15/2/00, Colocação Santo Antônio).

No tempo dos antigos, os grandes seringais estavam em processo de consolidação e os índios “bravos” eram um impedimento para as atividades produtivas de borracha. Após várias correrias, que permitiram “amansar” os Arara, estes foram aos poucos sendo introduzidos no sistema de barracão, passando a trabalhar para os patrões na extração de látex da *Hevea brasiliensis*. Com o estabelecimento dos seringais e a inserção dos Arara como mão de obra em suas atividades, surge um novo período da história do grupo.

Tempo da seringa

Neste período, poucas são as informações sobre os Arara constantes na historiografia, todavia é o de maior opressão da sociedade nacional sobre os Arara, quando passam por diversas mudanças culturais, sociais e econômicas. Incorporados ao “sistema de barracão”, a organização dos Arara em aldeias é rompida e eles passam a viver em famílias nucleares espalhadas pelas diversas colocações existentes em distintos seringais. As atividades de caça, pesca, agricultura e coleta são sensivelmente reduzidas por causa da grande dedicação ao trabalho de extração da seringa. A dependência do grupo por produtos industrializados aumenta consideravelmente e a aquisição destes ocorre apenas por meio da troca da borracha produzida com os patrões, ou com os “regatões”, ambos detentores do comércio desses produtos. É ainda no tempo da seringa que os Arara começam a abandonar a língua indígena e a ensinar aos filhos apenas o Português, um dos vários reflexos da política de destrribalizar e integrar o índio à sociedade nacional.

No tempo da seringa, é possível constatar uma memória subterrânea entre os Arara, como definida por Pollak. Para esse autor, ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, opõem-se à memória oficial, no caso, a memória nacional (POLLAK, 1989, p. 4). Sob a opressão da sociedade nacional, os grupos dominados vivem um longo silêncio sobre o passado como uma forma de resistência, e não de esquecimento, diante da impotência de combater os discursos oficiais (id. *ibid.*, p. 5).

Entre os Arara, neste período, predomina o discurso dos patrões e de agentes do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI), passando a memória do grupo a viver um período de silêncio, mas resistindo às imposições locais. Aos jovens Arara deste período não foi ensinado a falar a língua indígena, por ser motivo de zombaria entre os seringueiros, mas os jovens aprenderam a compreender o que era falado na Língua Arara. Aos jovens, foi transmitida a história dos antigos, das guerras intertribais e das correrias, informações importantes para a manutenção da identidade do grupo e para o conhecimento do território indígena.

A estratégia dos patrões para introduzir os índios no sistema de produção do seringal seguiu diversas formas. Alguns patrões procuram evitar confrontos diretos com os índios para posterior escravização. No seringal Humaitá, de propriedade de Absolon de Souza Moreira, no início do século XX, hoje dentro



dos limites da terra indígena, os índios receberam um tratamento especial para serem convencidos das “vantagens” de trabalhar no seringal. Conforme Castello Branco, 1961, p. 243:

Absolon destacou-se pela maneira inteligente com que tratou os indígenas aldeados em terras de sua propriedade, não só por meio de atos de tolerância, mas por adotar um sistema de recompensa que os atraía ao trabalho e granjeava sua confiança, sem prendê-los à gleba, dando-lhes toda a liberdade, de maneira que eles, quando se apresentavam, executavam vários serviços, retirando-se para as suas malocas logo que recebiam o pagamento previamente combinado.

Posteriormente divididos em famílias nucleares, a memória do grupo é alterada e passa a operar como lembranças do grupo doméstico, que persistem matizadas em cada um de seus membros e constituem uma memória diferenciada (BOSI, 1987, p. 344). Essas lembranças foram marcadas entre os Arara pelo regimento do seringal. O patrão constituía a autoridade máxima, estando subordinados a ele o gerente e o seringueiro, sendo o trabalho deste último fiscalizado pelo primeiro. Os Arara vieram somar-se à grande massa de seringueiros, em sua maioria cearenses, que chegaram ao atual estado do Acre no fim do século XIX e início do século XX. Toda a produção de seringa era destinada ao patrão, que não pagava pelo produto, visto estar o seringueiro sempre endividado com a compra de produtos industrializados vendidos por aquele. Caso o seringueiro trocasse a borracha produzida com os regatões estaria sujeito a fortes penalidades impostas pelo patrão. As imposições sobre os seringueiros eram as mesmas que pesavam sobre os Arara, mas estes conviviam com o preconceito por serem indígenas. De acordo com um Arara, hoje com 88 anos:

Tinha dia que o patrão não queria vender sal, essas coisas. E a mulher do patrão não queria falar com os caboclos não, caboclo não é gente. Por Deus do céu, era assim. A mulher do Genaro, os caboclos chegavam e ela não ia nem espiar (Joana, 15/2/00, Colocação Santo Antônio).

Entre as várias mudanças ocorridas na sociedade Arara, percebe-se, ainda, a extinção do tuxaua como líder indígena e a prática restrita de diversos rituais. Como consta na historiografia da região, o império do rifle substituiu o tacape do índio (CASTELLO BRANCO, 1961, p. 228). No tempo da seringa, os costumes indígenas foram pouco praticados como a prática de pinturas corporais, a confecção de artesanatos e o ritual do ayahuasca, descrito detalhadamente por diversas fontes historiográficas e pela memória do grupo.

Esse tempo também é marcado por diversas migrações do grupo sobre o antigo território Arara, na época, completamente delimitado pelos seguintes seringais: Valparaíso, Russas, Nilo, Humaitá e Concórdia, para mencionar apenas aqueles atualmente incidentes no interior da terra indígena. No tempo da seringa, os Arara transitavam entre os seringais trabalhando para diferentes patrões:

Na época que tinha os patrão, aí trabalhavam os Arara para um canto, às vezes, ia para o Bajé não dava certo, aí o papai com os patrão achava que não dava certo. Aí ele voltava para cá, para o Cruzeiro do Vale, ia para o Dourado e, é assim, a história é desse jeito se for contar (Chico Nogueira, 5/3/2000, Cruzeiro do Sul).

Mesmo ao longo das crises no preço da borracha, como aquela após a Primeira Guerra Mundial e a crise de 1929, os Arara continuaram reféns do seringal e sofreram “igualmente” com as crises. A organização social dos Arara, portanto, foi adequada às exigências das empresas seringalistas, mas mantendo muitos dos aspectos culturais próprios. Assim, as famílias Arara abandonaram a vida em aldeia, baseada na família extensa, e passaram a conviver em famílias nucleares residentes em colocações. O tuxaua indígena foi substituído pelo patrão, as atividades produtivas quase que reduzidas à produção da borracha e diversos costumes passaram a ser pouco praticados, como o ritual do ayahuasca, as pinturas corporais e a dança do mariri.

Os Arara estiveram vinculados a esse modelo social e econômico de produção da borracha desde o início do século XIX até meados da década de 1980, quando a Fundação Nacional do Índio (Funai) delimitou pela primeira vez a Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá, com 27.000 ha, desapropriando e indenizando os patrões cujos seringais incidiam nos limites estabelecidos por essa Fundação. Após o estabelecimento dessa área, teve início a migração de diversas famílias espalhadas pelas colocações, com o intuito de residirem na terra indígena, formando novas aldeias, extraírem a borracha, mesmo pouco remunerada, e produzirem farinha para o mercado regional. Essas eram as principais atividades produtivas.

Tempo da demarcação

Após um período de opressão na história dos Arara, com poucas informações historiográficas e com uma memória coletiva calcada principalmente nas lembranças das famílias nucleares, o tempo da demarcação inicia-se e, com ele, novo impulso ao fortalecimento da identidade do grupo.



A memória subterrânea dos Arara permitiu que eles mantivessem-se unidos no período anterior e, no tempo da demarcação, propiciou-lhes a reivindicação do seu território, cumprindo com as duas funções essenciais da memória comum, consideradas por Pollak para manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, que inclui o território (POLLAK, 1989, p. 9). Ainda seguindo Pollak (id. *ibid.*, p. 9), após um período de “silêncio”, podem surgir conjunturas políticas favoráveis que permitem à memória subterrânea passar do não dito à contestação e à reivindicação.

Assim, com uma maior atuação da Funai na região do Juruá, durante a década de 1980, os Arara tiveram conhecimento dos direitos territoriais indígenas. Segundo Chico Varela:

Nem Funai eu nunca tinha ouvido falar também. Lá foi que eu topei com aquele liderança Assis. Ele tava no mercado do pão, sentado, ele disse: txai tu mora adonde txai? – Rapaz eu moro no Riozinho Cruzeiro do Vale. Ele disse: tem muito índio txai? Eu disse: tinha txai, mais agora tem pouco, vieram tudo pro Cruzeiro. Ele disse: por que tu não vem? Eu disse: venho nada. Ele disse: rapaz, vem, vamos morar no meu seringal. Eu nunca tinha visto índio com seringal. Eu disse: o quê? Ele disse: morar no meu seringal, seringal grande. Eu pensei assim: esse caboclo tá mentindo. Me diz uma coisa, quem deu esse seringal pra tu? Ou tu comprou? Conta aí pra mim. Ele disse: rapaz foi o governo que deu. Nós tamo tudo lá, o governo deu pra nós. Tem seringa lá, estamos bem, ninguém mexe (Chico Varela, 29/2/200, Igarapé Grande).

Diante das informações sobre os direitos indígenas, os Arara passaram a organizar-se e a pleitear na Funai a regularização fundiária da terra por eles ocupada. Nesse processo, os Arara apropriaram-se da linguagem escrita, pouco corrente entre o grupo, para enviar diversas correspondências à Funai. Passaram então a operar com o universo da *literacy* com maior intensidade, mas mantiveram-se no universo da *orality* (veja item sobre memória oral e escrita na caracterização da identidade e do território Arara). Para o atendimento das reivindicações indígenas, em 1985, a Funai enviou uma equipe à área para proceder aos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá.

Com a definição da terra indígena e a desapropriação dos donos de seringais, diversos Arara sob o jugo dos padrões preferiram abandonar as colocações para nela residirem com seus parentes, resultando em um novo padrão de residência. O grupo fixou-se, principalmente, próximo aos rios e não mais em áreas de centro, como no auge da produção de seringa. Encontravam-se no início de 2000 organizados em três aldeias – Raimundo do Vale, Boca do Nilo e

Boa Vista. Nessas não se tem uma grande maloca e, sim, um conglomerado de casas cuja maior proximidade está vinculada ao parentesco. Famílias extensas procuram residir em casas próximas habitadas por uma família nuclear formada por um homem, sua esposa e os filhos.

No tempo da demarcação, a chefia indígena por maloca foi substituída pelas lideranças indígenas, no início de 2000, em número de três, uma para cada aldeia. Curiosamente, a liderança da Aldeia Boca do Nilo é um homem branco casado com uma Arara, eleito por votação. Nas duas outras aldeias, a escolha de uma liderança deveu-se às qualificações e às relações políticas dos escolhidos com a sociedade nacional, o que os capacita para adquirir melhorias para a comunidade.

Mesmo com as mudanças na organização social dos Arara, durante o tempo da seringa, eles iniciaram no tempo da demarcação um processo de resgate cultural. O grupo passou a acionar a memória para cada vez mais fortalecer sua identidade e seu conhecimento sobre o território Arara. Percebe-se nesse momento da história dos Arara que eles passaram a operar com uma memória enquadrada em pontos de referência. Além dos discursos acerca de acontecimentos e de grandes personagens, o trabalho de enquadramento levou a objetos materiais. Assim, a memória é guardada em monumentos, museus, bibliotecas etc. (POLLAK, 1989, p. 9-10). No caso dos Arara, a memória enquadrada pode ser notada em sítios arqueológicos, cemitérios, antigas roças, colocações etc., que conformam pontos de referências históricos para o grupo.

Esses pontos de referências no território Arara, somados ao fortalecimento da identidade do grupo, construída principalmente em referência aos antigos, às correrias e às guerras intertribais, permitiram a eles conquistar outras reivindicações, nas áreas de saúde, educação, produção agrícola e transporte. Como resultado dessas reivindicações, foram construídas duas escolas e um posto de saúde. Alguns Arara fizeram cursos e formaram-se como agentes de saúde ou professores bilíngues que prestam serviço para 238 moradores na terra indígena, sendo que 26 deles estão casados com brancos. Na cidade de Cruzeiro do Sul residem 73, sendo 10 casados com brancos. Os casamentos com os brancos e a presença de índios Arara residindo em Cruzeiro do Sul são reflexos do tempo da seringa, tendo a maioria migrado para a cidade devido às condições precárias em que viviam nos seringais.

Dos Arara residentes em Cruzeiro do Sul e os da terra indígena é possível perceber uma distinção entre “memória de” e “memória para”. A primeira situa o retido do passado no passado e a segunda projeta o passado no presente (WOORTMANN, 1995, p. 114). Essa distinção fica evidente quando o grupo



procura acionar os direitos indígenas ou reivindicar melhorias. As informações que em um primeiro momento poderiam ser consideradas uma “memória para” (as guerras, as correrias e os antigos) são acionadas como “memória de” e permitem ao grupo projetar o passado no presente. Quando se fala do passado no processo de reivindicação territorial, por exemplo, procura-se legitimar uma ocupação espacial presente com base nas migrações dos antigos ou nos locais das guerras intertribais. O mesmo ocorre com relação ao ritual do ayahuasca, com a vacina do leite de sapo (usada para tirar a má sorte do caçador), com o mariri (dança indígena) e outros. Procura-se projetar muitos desses costumes realizados pelos antigos para o presente, com o intuito de fortalecer a identidade do grupo.

Com uma identidade mais coesa que no tempo do seringal, os Arara iniciaram na década de 1990 a reivindicação da ampliação da terra indígena ocupada pelo grupo. Naquela década, contando com o apoio de organizações não governamentais e organizado em associação, o grupo conseguiu em 2000 que a Funai ampliasse a terra para uma superfície de 86.700 ha. Conseguiram também vários barcos, motores para fazer farinha, remédios para o posto de saúde, material para as escolas bilíngues e financiamentos para atividades produtivas. Essas conquistas do grupo mostram uma fase de organização política dos Arara bastante distinta do tempo dos antigos e do tempo da seringa. Como mencionado por Lowenthal:

Venerado como una fuente de identidad de la comunidad, apreciado como un recurso precioso y en peligro, el ayer se convirtió en algo cada vez más diferente del hoy (...) El pasado es un país extraño cuyas características están configuradas de acuerdo con las predilecciones actuales (LOWENTHAL, 1998, p. 8).

Considerações finais

Este texto foi organizado com uma estrutura diacrônica – tempo dos antigos, tempo da seringa e tempo da demarcação –, mas não teve a preocupação de ficar restrito a uma cronologia histórica. Trabalhando com três tempos distintos presentes na história dos Arara, procurou-se de forma sincrônica destacar os principais pontos que evidenciam o vínculo existente entre a identidade e o território do grupo, a partir do constante na memória oral dos Arara e na escrita. Entretanto, como colocado por Connerton:

A história oral segue princípios distintos da história escrita, por ter uma forma narrativa própria com diversos pormenores diferentes daqueles das instituições de governo e por não atuar com um tempo linear com essas instituições e, sim,

com uma percepção cíclica do tempo que engloba o dia, a semana, o mês, a estação, o ano, a geração (CONNERTON, 1999, p. 21-23).

Pôde ser percebido que a memória dos Arara e a historiografia referem-se ao tempo dos antigos como um período marcado pelas correrias, pelas guerras intertribais e pela presença dos ancestrais. No tempo da seringá, poucas são as informações historiográficas referentes ao grupo, sendo esse o período de maior opressão da sociedade nacional sobre os Arara, o que gerou várias mudanças na sua organização social. O tempo da demarcação evidencia período de maior consciência política dos Arara, quando passam a reivindicar vários dos direitos indígenas.

No tempo da demarcação, nota-se a inversão no poder local em relação ao tempo dos antigos. Se, como mencionado por Castello Branco (1961), o império do rifle substituiu o tacape indígena, no tempo dos antigos quase o inverso ocorreu no tempo da demarcação, pois o tacape indígena ganhou força política e predominou sobre o rifle. Para essa inversão consolidar-se no tempo da demarcação, os Arara passaram a operar com uma memória detalhada dos acontecimentos ocorridos no tempo dos antigos, sendo que “*diferentes grupos sociales pueden tener memorias destello para diferentes eventos, lo que seguramente apoya la identidad de grupo*” (CONWAY, 1998, p. 72). Essa memória detalhada dos Arara sobre as correrias, as guerras e os antigos permitiu ao grupo fortalecer sua identidade no período da demarcação e reivindicar uma terra indígena.

A identidade Arara vinculada ao território indígena não se aproxima completamente do que ocorre entre outros grupos indígenas, como os Sanumá. Entre estes há categorias residenciais históricas com base local que, por meio do parentesco, fixa na memória coletiva um espaço anteriormente ocupado pelo grupo (RAMOS, 1990, p. 112). No caso dos Arara, há ausência de categorias residenciais históricas, mas o parentesco com os antigos permitiu estabelecer uma ligação entre a identidade do grupo e o território anteriormente ocupado.

É importante frisar que vários elementos propiciadores de uma interligação entre a identidade do grupo e o território, como parentesco, migrações, costumes, guerras intertribais, contato com a sociedade nacional e outros, fazem parte da memória do grupo, que se constituiu neste texto como o principal meio de acessar o vínculo entre identidade e território.

Referências

- ABERCROMBIE, T. **Pathways of memory and power**. Madison: The Univ. of Wisconsin Press, 1998.
- AQUINO, T. V. de. **Kaxinawá**: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”. 1977. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Universidade de Brasília, Brasília, 1977.
- BOSI, E. **Lembranças de velhos**. São Paulo: Edusp, 1987. Cap. IV.
- CASTELLO BRANCO, J. M. B. O gentio acreano. **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 207, abril/jun., 1950.
- CASTELLO BRANCO, J. M. B. Povoamento da Acreânia. **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 250, jan./mar., 1961.
- CONNERTON, P. **Como as sociedades recordam**. Introdução: Cap.1. Lisboa: Celta Editora, 1999.
- CONWAY, M. A. El Inventario de la experiencia: memória e identidade. In: PÁEZ, D.; VALENCIA, J. F.; PENNEBAKER, J. W.; RIME, B.; JODELET, D. (Org.). **Memorias colectivas de procesos culturales y políticos**. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1998. p. 49-82.
- CORREIA, C. de S. Arara shawãdawa. In: **ENCICLOPÉDIA dos Povos Indígenas**. 2005. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/shawadawa/shawadawa.shtm>>. Acesso em: 20 de abril de 2007.
- COSER, L. Maurice halbwachs on collective memory. In: HALBWACHS, M. **On collective memory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ECKERT, C. **Memória e identidade**. Porto Alegre: UFRGS, 1993. (Cadernos de Antropologia, 11).
- FABIAN, J. **Time and the other**. New York: Columbia University Press, 1983.
- KENNY, M. **A place for memory**: the interface between individual and collective history. 1999. (Comparative Studies in Society and History, 41).
- LIMA, A. C. de S. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de (Org.). **Indigenismo**
-

e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998. p. 221-268.

LOWENTHAL, D. **El pasado es un país extraño**. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de (Org.). **Indigenismo e territorialização:** poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 269-295.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia:** perspectivas para as perícias sobre terras indígenas. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 164-191. (Ensaio em Antropologia Histórica).

OLIVEIRA FILHO, J. P. de; ALMEIDA, A. W. B. de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de (Org.). **Indigenismo e territorialização:** poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998. p. 69-123.

ONG, W. J. **Orality and literacy:** the technologizing of the word. New York: Methuen, 1986.

POLLAK, M. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RAMOS, A. R. **Memórias sanumá, espaço e tempo em uma sociedade yanomami**. São Paulo: Marco Zero; Universidade de Brasília, 1990.

RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras, para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

TASTEVIN, R. P. Le haut-tarauaca. **La Geographie**, v. 45, p. 34-54; p. 158-175, 1926.

WOORTMANN, E. A árvore da memória. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 92, 1995.

Capítulo 3

Os Laklãnõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa Catarina, Brasil

Alexandro Machado Namem

Introdução

Ao longo deste texto, o leitor encontrará uma contribuição à etnografia dos Laklãnõ atuais que enfoca aspectos políticos de suas vidas e a identidade étnica na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ (TI Ibirama Laklãnõ) e na região do Alto Vale do Itajaí, em Santa Catarina, onde a TI está situada. Não elaboro uma discussão detalhada e sistemática das relações que eles estabelecem com outros habitantes da terra indígena e região, como políticos e empresários regionais e servidores da Fundação Nacional do Índio (Funai), nem as relações entre a política e a religião na terra indígena, que são indispensáveis ao entendimento da política dos Laklãnõ, o que farei somente em outros escritos. No texto não há comparações com a história passada e com estudiosos dos Laklãnõ, nem com outros ameríndios das terras baixas da América do Sul e seus estudiosos. O texto é fruto de duas palestras que proferi na Universidade de Brasília (UnB) em agosto de 2007.

Os Laklãnõ são ameríndios que vivem em cinco das sete aldeias existentes na TI Ibirama Laklãnõ e que somam pouco mais de uma centena – conforme censo a seguir –, mais conhecidos na literatura como Xokleng ou Shokleng, mas também como Botocudo e Aweikoma (URBAN, 1996, p. 28-65). Famílias nucleares Laklãnõ moram em residências ao longo das estradas existentes na Terra Indígena. Laklãnõ é o termo que valorizam, sendo também a forma como escrevem. Tanto é assim que, depois do processo de re-identificação da terra indígena, iniciado em 1996 e concluído em 1998, como será mostrado a seguir, o termo passou a figurar na sua denominação (SILVA PEREIRA, 1998). Junto com os *Kaingáng* eles integram os jês do Sul, que pertencem à família linguística *jê*, do tronco linguístico macro-jê, composta ainda pelos jês centrais – Xavante, Xerente e Xakriabá – e jês do Norte – Kayapó setentrionais ou Mebengokre, Gorotire, Xicrin etc., Panará ou Kayapó do Sul, Apinayé ou Timbira ocidentais, Timbira orientais ou Krahó, Kanela, Gavião, Krikati, Suyá e Tapayuna.

De junho de 1988 a março 1989, durante o Mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), fiz trabalho de campo por cerca de 4 meses na TI Ibirama Laklãnõ (NAMEM, 1994a). Depois, de agosto de 1999 a julho de 2001, por ocasião do curso de doutorado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), não concluído, estive por 13 meses na terra indígena, dos quais apenas 8 voltados para o trabalho. Entre 1989 e 1999, estive novamente nessa terra indígena, por motivos variados, e, mais tarde, liberado pela UFRR, realizei 10 meses de trabalho de campo, em três etapas, de dezembro de 2003 a fevereiro de 2004, de dezembro de 2004 a março de 2005 e de abril a agosto de 2007, esta última com a chancela da UnB, quando também proferi duas palestras nessa universidade, uma no Departamento de Antropologia (DAN) e outra no Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri). Assim, vivi ininterruptamente com os Laklãnõ e outros habitantes da terra indígena num total de 27 meses de trabalho de campo, ao longo de 19 anos. No curso de mestrado abordei a história dos Laklãnõ pós-1954 (NAMEM, 1994a) e durante o doutorado enfoquei a noção de pessoa, as relações políticas e a conversão ao cristianismo. Começo a elaborar aqui parte dos materiais coletados mais recentemente, de 1999 a 2007, ainda de modo esquemático. Este texto foi concebido, em sua primeira versão, de outubro de 2007 a março de 2008.

Sempre optei por usar os nomes próprios dos interlocutores das minhas pesquisas, conforme pedido ou exigência deles, sem deixar de fazer certas contenções (NAMEM, 1994a, p. 48). Durante os trabalhos de campo, consegui apenas um aprendizado rudimentar da Língua Laklãnõ, embora, às vezes, entendesse quando as pessoas conversavam entre elas ou comigo. Assim, o Português acabou sendo a língua de pesquisa. Quase sempre resisti pagar, quando exigido, para conversar com as pessoas, outras vezes, o fiz espontaneamente e sem nenhuma exigência por parte delas. Entre os Laklãnõ, de 1999 a 2007, treze pessoas foram as minhas principais interlocutoras, sendo um homem na faixa dos 70 anos – Cangó Ingaclã; uma mulher e dois homens na faixa dos 60 anos – Ngaveng Crirì, Alfredo Kangó Patté e Jiucà Kovi; três homens e uma mulher na faixa dos 50 – Vàiijià Càmleñ, Wãnhecù Klendô, Klendô Ângelo Nanblá e Ijiuclun Paté; três mulheres na faixa dos 40 – Suzana Kullung Weitchá Tëiê, Vanda Kutchá Priprá e Odilma Kovi e dois homens na faixa dos 30 anos – Lauro Càmleñ Juvei e Weitchá Pembá.

Uma vez em trabalho de campo para o doutorado – agosto de 1999 a julho de 2001 –, optei por minha socialização oral na Língua Laklãnõ, tendo como base a experiência do mestrado. Sem fazer diários de campo, ao contrário do que preconiza a Antropologia, em cadernetinhas de apontamentos, fazia

anotações fugidias sobre coisas que considerava importantes. Além disso, complementava uma lista de palavras dessa língua, que havia começado a elaborar no mestrado, e também anotava frases na Língua Ameríndia. Quando decidi que pesquisaria a noção de pessoa, a política e a conversão ao cristianismo, defini os interlocutores Laklãnõ e a partir de 19 de janeiro de 2001 passei a registrar em um caderno e em fitas cassete conversas e relatos relacionados a esses temas, bem como aspectos da Língua Laklãnõ. Fiz registros fotográficos de facetas as mais diversas da vida na terra indígena e na região, com mais de mil fotografias. Reuni vários recortes de jornais da região do Alto Vale do Itajaí, referentes a certos períodos dos trabalhos de campo – principalmente do jornal *Vale do Norte*, impresso no município de Ibirama –, que apresentam informações interessantes a respeito da forma como as pessoas na região estabelecem relações com os habitantes da terra indígena e elaboram representações, às vezes, ideológicas, sobre eles e sobre as próprias relações. O mesmo continuei fazendo nas três últimas oportunidades que estive em campo entre os Laklãnõ.

Em algumas ocasiões, repassei dinheiro a mulheres que se ofereceram para fazer a minha comida, a pessoas com as quais fiquei em suas residências e a um dos meus principais interlocutores, Weitchá Pembá, que se sentou comigo muitas horas para que eu aprendesse a língua deles. Dei muitos presentes, inclusive a pessoas que não foram minhas interlocutoras propriamente ditas: roupas, fotografias, carne de gado e de porco e outros gêneros alimentícios, pneus para automóvel, dinheiro, relógio, máquina de lavar roupas, forno elétrico, tarrafá, máquina fotográfica, geladeira, máquina de escrever e fitas cassete gravadas, durante o mestrado, com canções Laklãnõ durante o trabalho de campo, cantadas por pessoas idosas já falecidas. Na pesquisa de mestrado recebi um nome Laklãnõ – Mõgkónã – e na de doutorado, algumas vezes, recebia certas atribuições tanto de Laklãnõ quanto de pessoas de outras ascendências, pois cuidei de casas enquanto os donos viajavam, alimentei animais – gatos, cachorros, porcos, galinhas e patos –, recolhi ovos, reguei roças e flores e o mais importante, cuidei também de crianças. Sozinho, algumas vezes, dormi com crianças pequenas. Certo dia, cheguei a levar uma criança de colo de uma residência à outra, numa distância de 2 km, atitude jamais permitida ou pedida a um estranho.

Os Laklãnõ vivem na TI Ibirama Laklãnõ desde 1914, quando foram contatados por Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, servidor do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (RIBEIRO, 1979; COELHO DOS SANTOS, 1973, 1997; URBAN, 1985; NAMEM, 1994a; LIMA, 1995; WIHK, 2004a).

A terra indígena está situada nos municípios de José Boiteux, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis e abriga cerca de 1.700 pessoas. Na região do Alto Vale do Itajaí existem 28 municípios nos quais residem 250 mil habitantes, conforme dados de 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), descendentes principalmente de alemães, italianos, havendo ainda muitos descendentes de poloneses e suíços.

Urban (1978, p. 339-354; ver também NAMEM, 1994b) argumentou que os Laklãnô contatados em Santa Catarina em 1914 fariam parte de uma das facções que teriam surgido a partir da fissão da estrutura de metades que outrora caracterizariam a sociedade a que pertenceriam, processo iniciado por volta dos anos de 1850. No início do século XIX, segundo o autor, a tal sociedade estaria vivendo no centro-leste do estado do Paraná e seria formada por dois grupos de perambulação, os waikômangs e os kañres – que representariam patrimetades –, os quais teriam entrado em competição por mulheres. Na ocasião, todos os homens da metade Kañre teriam sido mortos pelos homens da metade Waikômang, que teriam incorporado as mulheres e crianças Kañre. Assim, a estrutura das patrimetades teriam deixado de existir. Ao longo da segunda metade do século XIX, período em que teriam se deslocado para Santa Catarina, três facções foram constituídas: a Lakranó (leia-se Laklãnô), a Angyidn e a Ngrokòthi-tò-prèy. Hoje, a facção Angyidn é dada como extinta na Serra do Tabuleiro/SC. A facção Ngrokòthi-tò-prèy foi contatada em 1912, na região do planalto norte catarinense, próxima ao município de Porto União. Para essa facção existe delimitada a Terra Indígena Rio dos Pardos, que se encontra completamente intrusada e não abriga mais nenhum ameríndio. Segundo alguns habitantes da TI Ibirama Laklãnô, os poucos integrantes daquela facção estão dispersos em cidades próximas àquela terra indígena e em parapeiros desconhecidos.

Em 1914, quando do contato com os Laklãnô, Eduardo Hoerhann contava com a colaboração de um pequeno grupo de Kaingáng vindo do Paraná (NAMEM, 1994a, p. 25-26; para os Kaingáng de outras terras indígenas, ver CREPEAU, 1994, 1997; VEIGA, 1994, 2000; TOMMASINO, 1995; FERNANDES, 2003), cujos integrantes, ao longo do tempo, foram mantendo relações sexuais e estabelecendo casamentos com os Laklãnô e, principalmente, com pessoas vindas de cidades diversas, inclusive de outros estados da Federação, pessoas essas que na Antropologia denominamos de brancas, com as quais os Laklãnô também passaram a manter relações sexuais e estabelecer casamentos. Assim, são muitos os descendentes desses relacionamentos que vivem

na terra indígena. Ressalte-se que nas últimas décadas têm sido frequentes os relacionamentos de habitantes da terra indígena com pessoas vindas de cidades diversas.

Na TI Ibirama Laklãnõ vivem também dois pequenos grupos guaranis (para aspectos da cultura Guarani, SCHADEN, 1974). Integrantes dessa etnia vivem na terra indígena desde a década de 1950, inicialmente vindos das fronteiras do Paraguai e da Argentina (COELHO DOS SANTOS; MÜLLER, 1981, p. 16), depois de outras terras indígenas dos estados do Paraná e do Rio Grande do Sul (NAMEM, 1994a, p. 30). Na terra indígena vivem ainda pouquíssimos cafuzos que fazem parte de um grupo remanescente da Guerra do Contestado, 1912-1916, o qual vivia na terra indígena desde o final dos anos de 1940 e que foi reassentado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em 1992, na localidade de Rio Laeisz, município de José Boiteux (MARTINS, 1995, 2001).

A Língua Portuguesa na região do Alto Vale do Itajaí tem o papel de Língua Franca (CRYSTAL, 2000, p. 160), tendo em vista que é utilizada para a comunicação entre pessoas que falam línguas distintas. A Língua Laklãnõ é falada pelos Laklãnõ e por parte significativa dos descendentes de relacionamentos e de casamentos deles com Kaingáng e por alguns dos descendentes deles com pessoas vindas de cidades diversas. A Língua Kaingáng é falada por poucos Kaingáng e por alguns descendentes desses relacionamentos e casamentos entre Laklãnõ e Kaingáng. A Língua Guarani é falada pelos guaranis e a Cafuza, ainda não pesquisada, é falada pelos cafuzos. A Língua Alemã é falada pelos descendentes de alemães e suíços, a Italiana pelos descendentes de italianos e a Polonesa pelos descendentes de poloneses. Entre esses descendentes de imigrantes, há também aqueles que falam de três a quatro dessas línguas europeias (incluída a Portuguesa). Ressalto que, principalmente nas últimas décadas, o Português vem tomando o lugar dessas línguas nos processos de socialização das pessoas desde a mais tenra idade e, no caso dos falantes do Laklãnõ, mais recentemente, essa situação tem se acentuado. Não existem censos fidedignos sobre as populações residentes na TI Ibirama Laklãnõ. Quem a conhece como pesquisador sente as nuances e sutilezas das categorizações étnicas, que aglutinam, com base em critérios de socialização e genealógicos – a ascendência, ao menos para os Laklãnõ, parece ser determinante –, pessoas e grupos sociais como Kaingáng, mestiços, Laklãnõ, cafuzos, brancos, índios puros, guaranis. Exemplificando: um ameríndio descendente de Kaingáng, socializado na terra indígena e falante das línguas Laklãnõ e Portuguesa, é considerado Kaingáng e um descendente

de europeus migrados para o Alto Vale do Itajaí, adotado por um Laklãnô e falante das línguas Laklãnô e Portuguesa, pode ser considerado Laklãnô, embora sua ascendência seja sempre lembrada (NAMEM, 1994a, p. 36-37). Na terra indígena, os descendentes de relacionamentos e de casamentos entre ameríndios de etnias diferentes, por exemplo, Laklãnô e Kaingáng, são vistos como **índios puros**, e os descendentes de relacionamentos e de casamentos entre ameríndios e algumas pessoas vindas de cidades diversas são vistos como **mestiços**. Laklãnô puro, aqui, significa descender direta e exclusivamente daquelas pessoas contatadas em 1914 por Eduardo Hoerhann.

Os censos das populações que habitam a terra indígena, disponíveis na Funai em 1997 e na Fundação Nacional de Saúde (Funasa) em 2007, mesmo que se aproximem do número total de habitantes, cerca de 1.000 e 1.700, respectivamente, acabam incluindo pessoas sem efetivamente considerar suas ascendências e socializações. Isso gera distorções gravíssimas, a ponto de se imaginar, por exemplo, serem numerosos os Laklãnô. Ao contrário, na virada do século XX para o XXI, eles somavam pouco mais de uma centena e hoje a situação não é muito diferente.

Censo da população Laklãnô – agosto de 1999/julho de 2001.

Faixa etária	Mulheres	Homens
Acima de 80 anos	3	1
70 anos	10	4
60 anos	2	2
50 anos	8	14
40 anos	16	9
30 anos	19	17
Até 20 anos	7	5
Total	65	52

Fonte: Namem (1999-2001).

O censo que apresento não é conclusivo, mas aproxima-se bastante do número total de Laklãnô. Fica visível, para quem os conhece um pouco melhor, que são mínimas as possibilidades de casamento entre eles mesmos, considerando suas próprias categorizações étnicas no que se refere aos atributos da pessoa Laklãnô – como se verá a seguir – e às faixas etárias e relacionamentos existentes entre homens e mulheres. Eles próprios vêm dizendo, nas últimas

décadas, que “estão se acabando”, que “irão acabar”. Assim, no caso em tela, fazer uso dos censos oficiais sem perspectivas críticas obscurece quase que por completo a diversidade étnica existente na TI Ibirama Laklãnõ, chegando mesmo a escamotear aspectos importantes de demografia.

Todos esses contingentes populacionais residentes na terra indígena compram mercadorias e serviços nos municípios da região, tais como carnes, farinhas, banha de porco, fraldas descartáveis, roupas, creme hidratante, concertos em geral e comida em restaurantes. Os recursos são provenientes, sobretudo, de salários de motorista, professor, auxiliar de enfermagem, agente sanitário, merendeira etc., nos sistemas diferenciados de educação e saúde, assim como de aposentadorias por idade e por invalidez, pensões para órfãos e viúvos e, mais recentemente, bolsa-família do governo Federal para crianças no ensino fundamental. Outros recursos são obtidos por meio da venda de artesanatos e de pássaros silvestres – trinca-ferro e bico-de-pimenta – e da exploração florestal na forma de lenha, moirões e toras. Desde 2006, a cada quatro meses, mais ou menos, as famílias nucleares vêm recebendo alimentos do Programa Fome Zero como arroz, trigo, açúcar, feijão, farinha de mandioca e de milho, macarrão, óleo de soja, sal, café e leite em pó. Exceto os guaranis, eles contratam pessoas vindas de cidades diversas para trabalhar, temporariamente, na exploração florestal ou nas roças, onde plantam para consumo, principalmente, feijão, aipim, milho e batata-doce. Na terra indígena, todos os contingentes populacionais pescam – mandim, cará e outros –, caçam – tatu, veado, porco-do-mato, jacu, rola-preta etc. – e coletam mel e frutas – principalmente laranjas e goiabas, também para consumo.

A TI Ibirama Laklãnõ foi criada em 1926, com aproximadamente 20 mil hectares, para confinar os Laklãnõ contatados em 1914. Em 26 de outubro de 1965, o Governo do Estado de Santa Catarina titulou a terra indígena em favor deles e o registro da gleba foi feito no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Ibirama, por meio do SPI, num total de 14.156,58 hectares. Em 15 de fevereiro de 1996, a Presidência da República homologou a terra indígena com 14.084,8 hectares, o que possibilitou o registro em nome da União Federal no referido cartório e na Delegacia do Patrimônio da União, em Santa Catarina, respectivamente, em 28 de fevereiro e 3 de julho de 1996.

Com o passar do tempo, por meio de ações envolvendo o SPI, o governo Estadual e a Sociedade Colonizadora Hanseática, a terra indígena foi sendo invadida por colonos e madeireiras inescrupulosas (para a colonização da região, ver, por exemplo, RICHTER, 1986). A partir de 1975, o governo Federal, com a anuência da Funai e sem consultar os habitantes da terra indígena,

em particular os Laklãnô, declarou de utilidade pública parte dela, que passou a ser utilizada como bacia de contenção das águas do Rio Itajaí do Norte ou Hercílio, por ocasião da construção da Barragem Norte, na localidade de Barra Dollmann, em José Boiteux, integrante do complexo de contenção das cheias do Vale do Rio Itajaí (WERNER, 1985). Mostrei (NAMEM, 1994a) que nesse período acentuou-se a exploração florestal na terra indígena, que teve início na segunda metade dos anos de 1950 com o palmito rapidamente exaurido. Com isso, ganhavam os compradores de palmito e os servidores do SPI e, a partir da segunda metade dos anos de 1960, os madeireiros, servidores da Funai, entre outros. Em meados dos anos de 1980, quando parte da população da terra indígena passou a “participar dos negócios”, certas famílias e pessoas dividiram a terra indígena em determinadas faixas, chamadas por elas de “frentes”, contendo árvores de diversas espécies (NAMEM, 1994a, p. 92-93).

Ocorre que a TI Ibirama Laklãnô nunca foi identificada. Em 1996, seus habitantes iniciaram um processo de retomada das terras invadidas, que culminou com a constituição de um Grupo de Trabalho (GT) para realizar outro estudo da delimitação da terra indígena visando ao procedimento demarcatório, cuja proposta apresenta 37.108 hectares (SILVA PEREIRA, 1998). A partir de então, ficou evidente que a própria criação da terra indígena, com cerca de 20 mil hectares, em 1926, constituiu-se como o primeiro ato de expropriação perpetrado contra o território outrora pensado pelo SPI para confinar os Laklãnô. Nas regiões de Bom Sucesso e Ribeirão Ipê, as terras estão invadidas por madeireiras. Nas regiões de Barra da Prata, Rio Bruno, Losa, Deneke Baixo, Rio das Frutas, Deneke Alto e Serra da Abelha, os invasores são colonos e também madeireiros. Assim sendo, não se deve esquecer que os Laklãnô e os demais habitantes da terra indígena foram impedidos de manter a posse de algumas áreas da terra indígena, cabendo indenização, entre outros, pelo tempo transcorrido sem usufruí-las, pelos prejuízos causados por essas expropriações e pela destruição da flora e da fauna (SILVA PEREIRA, 1998, p. 84). Ressalto que, caso a demarcação da terra indígena com as dimensões apontadas no reestudo não seja iniciada em breve pelas autoridades governamentais competentes, os habitantes dessa terra indígena estão dispostos a realizá-la.

A TI Ibirama Laklãnô está localizada na Serra do Espigão, região montanhosa de Mata Atlântica no Vale do Itajaí (GABINETE DE PLANEJAMENTO E COORDENAÇÃO-GERAL, 1986, SECRETARIA DE PLANEJAMENTO DO ESTADO DE SANTA CATARINA – SEPLAN/SC, 1991), na qual são registrados invernos bastante rigorosos com temperaturas médias inferiores a 15 °C nos meses de julho e ocorrências de

geadas e, no verão, temperaturas de 40 °C. Os rios têm grande volume d'água e rede de drenagem que apresenta cursos sinuosos, vales encaixados com patamares nas encostas, inflexões bruscas e ocorrência generalizada de lajeados, corredeiras, saltos, quedas e ilhas. Os solos são férteis em alguns locais, mas com ciclo vital bastante reduzido. Nos rios Hercílio e Plate, na terra indígena, há pequena área de várzea, que sempre foi cultivada pelos habitantes que ali estão vivendo, servindo também como local de moradia. Depois da construção da Barragem Norte, entretanto, essa área não pôde mais ser utilizada, por estar localizada na cota do lago de contenção das águas.

Existem sete aldeias na TI Ibirama Laklãnõ, seis delas ao longo de duas estradas paralelas ao Rio Hercílio, no sentido jusante-montante, respectivamente, na margem direita Coqueiro, Figueira e Palmeira e na margem esquerda Toldo, Sede e Pavão. A sétima, a Aldeia Bugio, está ao norte-nordeste dessa terra, ao longo de uma estrada nas regiões do Bugio e Óleo. Os guaranis habitam, separadamente, certos locais nas aldeias Toldo e Bugio e os pouquíssimos cafuzos vivem maritalmente com outros habitantes da terra indígena. Nas aldeias Toldo e Pavão não residem Laklãnõ. Cada aldeia tem uma liderança, havendo também uma para toda a terra indígena, como será visto posteriormente.

A maioria das residências é de alvenaria, com três ou quatro tipos de padrões arquitetônicos, já que provêm de indenizações relativas à construção da Barragem Norte. Há também casas de madeira com energia elétrica fornecida pelas Centrais Elétricas de Santa Catarina (Celesc) e, recentemente, parte significativa com água encanada e tratada, fornecida pela Companhia Catarinense de Águas e Saneamento (Casan). Não há rede de esgoto. Durante anos, os habitantes da terra indígena não pagaram as faturas de consumo de energia elétrica e, hoje, a empresa nem as envia mais. As residências que ainda não dispõem de água tratada fazem sua captação por longas mangueiras de plástico colocadas nos ribeirões. A água, geralmente, é armazenada em caixas d'água e depois vai diretamente para as torneiras, sendo usada para beber, tomar banho, fazer a limpeza e regar a plantação. As prefeituras não recolhem o lixo na terra indígena, que costuma ser jogado pelos seus habitantes próximo às residências.

A Funasa, por meio de convênio com a Organização Não Governamental Projeto Rondon, com polo-base sediado em José Boiteux, presta atendimento aos habitantes da terra indígena, contando com uma equipe composta por enfermeiros, auxiliares de enfermagem, agentes indígenas de saúde e saneamento, médico, dentista, engenheiro sanitário e motorista, utilizando também a rede hospitalar regional, estadual e, quando necessário, de outros

estados da Federação. Um Laklãnô e um branco, criados por um casal Laklãnô, ocupam cargos no sistema de saúde diferenciada. O primeiro é agente responsável pelo posto de saúde na Aldeia Bugio e o segundo é motorista e reside na Aldeia Coqueiro.

Os habitantes dessa terra indígena sofrem com enfermidades, tais como cálculos vesiculares, toxoplasmose e intoxicações medicamentosas, provavelmente associadas à dieta composta por excesso de açúcar, massas, farinhas, banha de porco e sal, à conservação dos alimentos, em geral inadequadamente protegidos e conservados e acessíveis a baratas, ratos e animais domésticos, e à automedicação, inclusive com antibióticos. Existem outras doenças como pneumonia, sífilis e, sobretudo, enfermidades bucais. Ocorre que, ao contrário do que preconiza o sistema de saúde diferenciada, a assistência, a prevenção e a promoção da saúde médica e odontológica não são realizadas prioritariamente na terra indígena e aquilo que deveria ser uma ação multidisciplinar, pautada pela continuidade dos serviços e que considerasse a dimensão propriamente sociológica na qual vivem os seres humanos – que implica determinadas visões sobre saúde, doenças, curas –, acaba por não efetivar-se, pois a equipe de atendimento pouco ou nada sabe, por exemplo, sobre a literatura referente às populações que ali vivem. Além disso, não estão sendo realizados estudos, elaborados dados ou estabelecidos perfis epidemiológicos, demográficos, antropológicos, de morbidade e de mortalidade das populações em tela, o que seria mais do que recomendável, pois permitiriam avaliações para dimensionar os impactos de determinadas enfermidades e suas complicações. Faltam, ainda, ações da Funasa/Projeto Rondon com a finalidade de promover o chamado controle social, por parte dos habitantes da terra indígena, nos conselhos local e distrital de saúde, instâncias de reivindicação por excelência, bem como para estimular a utilização de plantas medicinais existentes no local e a erradicação da automedicação. Paralelamente, esses prestadores de serviços deveriam estar decidindo com as populações atendidas os orçamentos anuais para contemplar aditivos que cobrissem imprevistos, pagando salários realmente diferenciados que estimulem a contratação de profissionais e de pessoal de apoio e divulgando periodicamente a contabilidade e os perfis mencionados acima, mesmo quando não solicitados.

Há quatro escolas estaduais de ensino bilíngue na terra indígena: uma na Aldeia Palmeira, de ensino fundamental e médio – da 1ª série ao 3º ano –, na qual também estudam guaranis da 5ª a 8ª séries; uma de ensino fundamental, da 1ª a 4ª séries, em Toldo, para os guaranis, e duas em Bugio, uma de ensino fundamental para os guaranis – da 1ª a 8ª séries – e outra de ensino fundamental

e médio – da 1ª série ao 3º ano. Há também três creches, uma na Aldeia-Sede, uma em Palmeira e outra em Bugio. Professores bilíngues Laklãnõ-Português, incluindo os de ascendência Laklãnõ, e Guarani-Português ministram aulas, respectivamente, de Língua Laklãnõ e Guarani. Os estudantes têm aulas de Antropologia, artesanato, história Laklãnõ e Guarani, e teatro, além das demais disciplinas escolares. O governo de Santa Catarina mantém as instalações físicas, paga salários e fornece merenda, material e transporte escolar. A merenda é a mesma distribuída aos estudantes da rede escolar estadual e é composta de farinha de milho, carnes, pão, leite e sucos. O governo Federal repassa recursos às escolas via Fundo Nacional do Desenvolvimento da Educação (FNDE). Alguns poucos habitantes da terra indígena cursam o ensino médio em José Boiteux e vários frequentam cursos diversos em universidades e faculdades no Vale do Itajaí. O laklãnõ Nanblá Gakran recentemente concluiu o mestrado em Linguística na Unicamp (GAKRAN, 2005) e passou a ocupar posição decisiva na educação bilíngue, pois indicou a maioria dos professores que foi qualificada e contratada.

Os Laklãnõ há muito têm sido pesquisados (HENRY, 1964[1941]; MÉTRAUX, 1947; HICKS, 1971; COELHO DOS SANTOS, 1973, 1997; URBAN, 1978, 1991, 1996; WERNER, 1985; NAMEM, 1994a; OLIVEIRA, 2002; SENS, 2002; LOCH, 2004; WIIK, 2004a, 2004b; DIAS-SCOPEL, 2005), mas vinham sendo desconsiderados ou somente citados nas reflexões de maior discussão comparativa e generalizante sobre as terras baixas da América do Sul (MAYBURY-LEWIS, 1979; TURNER, 1979; GROSS, 1979). Nas últimas décadas é que passaram a ser efetivamente levados em consideração, juntamente com os Kaingáng (URBAN; HENDRICKS, 1983; SHERGER; URBAN, 1986; VIVEIROS DE CASTRO, 1990, 1995, 2002; URBAN, 1991, 1992; CARNEIRO DA CUNHA, 1993; COELHO DE SOUZA, 2002).

Os Laklãnõ dizem ser frutos biparentais das relações sexuais entre homens e mulheres. Hoje, as crianças nascem nos hospitais da região de partos normais e de inúmeras cesarianas. Mulheres e homens declaram que não há tratamento propriamente diferenciado para construir os gêneros. Veem os homens como mais fortes física e mentalmente do que as mulheres e dizem que eles devem ser determinados, trabalhar na roça, no mato ou em cidades da região, tratar com carinho as esposas, para que elas não fiquem contra eles, e pensar no futuro dos filhos, dando-lhes exemplos. As mulheres são vistas como tendo ideia fraca e com obrigação de cuidar dos maridos, o que significa fazer a comida e lavar as roupas deles, uma vez que são tidos como os cabeças da casa das famílias nucleares. Elas também devem preocupar-se com os filhos,



inclusive com o futuro deles, alimentando-os e vestindo-os, pois são o fruto da vida. Podem ainda trabalhar na roça e nas cidades da região como empregadas domésticas ou nas malharias como faxineiras, entre outras atividades. Caso não atendam a essas expectativas, são consideradas mães e esposas más. Paradoxalmente, elas participam ativamente na política, incluindo a partidária, e são tidas como de “conversa firme”, isto é, de manter a palavra, de “não dar moleza”, principalmente ao pressionar autoridades, e obter votos para os candidatos que apoiam “quem procura acha”!

Na visão dos Laklãnõ, as pessoas entre eles são frutos também de *relações* que levam a determinada produção corporal e forma específica de construir os gêneros. O idioma privilegiado é o da substância, mas, aparentemente, não como atributo imaterial (para a noção de substância entre os Krahó, ver MELATII, 1976, 1979; os Apinayé, DA MATTA, 1976a, 1976b, 1979; os Timbira, COELHO DE SOUZA, 2004, e os Etoro e Hagen da Melanésia, respectivamente, KELLY, 1993; STRATHERN, 1999; e STRATHERN, 1984, 1999). A pessoa Laklãnõ deve ter, como principal atributo, “sangue puro”, como eles dizem, isto é, descender direta e exclusivamente daquelas pessoas contatadas em 1914 por Eduardo Hoerhann, uma vez que a ascendência entre eles parece ser determinante. De qualquer forma, é preciso entender quais os atributos imateriais que, porventura, a noção de sangue puro aciona. Falar a língua e ter um nome Laklãnõ, partilhar determinada visão de mundo, moral e forma de amar, observar certas regras de comensalidade e de atitudes que cabem aos gêneros na convivialidade cotidiana, reconhecer-se como Laklãnõ e, se possível ou de preferência residir na terra indígena, aparentemente são outros atributos no processo de constituição da pessoa (para outra perspectiva, ver COELHO DE SOUZA, 2002).

Um dos aspectos na construção da identidade atual dos Laklãnõ é o termo que denomina o grupo. Laklãnõ, Botocudo, Ân Koñka (pronuncia-se angoicá) e Xokleng são efetivamente os termos utilizados. Xokleng, segundo eles próprios, parece ser o termo mais inadequado. Sempre que o assunto vem à baila, eles têm muito claro que o termo, cuja pronúncia mais aproximada na Língua Laklãnõ é txucren, que significa simplesmente aranha, jamais deveria ter sido aplicado para denominá-los. Embora seja comum no dia a dia ouvi-los identificarem-se como Xokleng, e nos protestos por ocasião dos 500 anos do Brasil, em 2000, o termo ter aparecido escrito em faixas junto a nomes de habitantes eminentes da terra indígena, que lutaram por suas causas, eles aceitam-no e utilizam-no porque ficaram conhecidos como tal, mas muitos entendem que é errado, devendo seu uso ser suprimido.

Botocudo é o termo que valorizam quando referem-se a si mesmos na Língua Portuguesa e que os remete aos botoques outrora utilizados por eles (NIMUENDAJÚ, 1946, por exemplo, denominava-os assim). Laklãnõ é o termo que eles têm valorizado na última década, que significa “aqueles que vivem no lado que o Sol nasce” e que está associado à ascendência do grupo. ãn Koñka, que significa nós, nossos parentes, parece ser o termo mais apropriado, de acordo com pessoas idosas que consideram ser Laklãnõ um termo também aplicável. Considerando o que ouvi recorrentemente, os termos valorizados hoje são Laklãnõ e Botocudo.

De acordo com o laklãnõ Alfredo Kangó Patté, os Laklãnõ descenderiam dos bororos, como sempre dizia seu pai Wãnhecù Patté. O próprio nome do grupo, Laklãnõ, teria sido dado pelos bororos àqueles que migraram “muito tempo atrás” do Centro-Oeste brasileiro para o Sul, em data praticamente impossível de determinar, provavelmente antes do chamado Descobrimento do Brasil, passando a viver “no lado em que o Sol nasce”. Certa feita, em 1989, numa viagem que fez a Brasília para participar de um encontro indígena, Alfredo, finalmente, pôde confirmar o que sempre ouvira, pois encontrou alguns bororos que, além de parecidos fisicamente com os seus, falavam uma língua perfeitamente compreensível para ele e, como ficou sabendo, tinham nomes próprios semelhantes aos dos Laklãnõ. Ele já havia encontrado Kayapó, Xavante, Xerente... em outras ocasiões, mas com os bororos foi diferente. Hoje não chega a ser incomum outros Laklãnõ corroborarem a versão de Alfredo, apesar de não terem ouvido a história de seus antepassados ou de outras pessoas idosas.

Os Laklãnõ costumam dizer que eram “índios puros”, mas hoje são “misturados com Kaingáng, brancos e cafuzos, e estão acabando!” Para eles, mesmo que os filhos de relacionamentos e de casamentos interétnicos aprendam a Língua Laklãnõ, o importante é o “sangue” e a “cor da pele”. Assim, pelo menos em princípio, para ter os mesmos direitos dos ameríndios na terra indígena, o mestiço deve ser filho de um homem ou uma mulher ameríndios, o que, segundo eles, significa “ter no mínimo 50% de sangue indígena”. Reconhecer-se como ameríndio também é importante, mas a “mistura”, às vezes, associada à residência, tem papel decisivo na maneira como veem as coisas. Um mestiço de primeira, segunda, terceira ou quarta geração até pode ter os mesmos direitos que um ameríndio, porém, precisa considerar-se ameríndio e residir na terra indígena. Já um mestiço de terceira geração que não resida na terra indígena está correndo o risco de ser tratado de maneira diferenciada no que se refere, por exemplo, ao usufruto das riquezas que ela

oferece, principalmente madeira para venda, e às benfeitorias e indenizações em dinheiro relativas à Barragem Norte. Dessa forma, tentando excluir mestiços que não se consideram ameríndios, e os de terceira geração, que não residem na terra indígena, segundo eles, o sangue indígena é valorizado e conservado. Alguns Laklãnô entendem que quanto mais pessoas de Língua Laklãnô e quanto mais índios puros mais recursos governamentais serão destinados à terra indígena. Para eles, quando é o homem branco que passa a viver na terra indígena com uma mulher local, as leis a serem observadas pelo casal e os recursos a serem por eles usufruídos devem ser aqueles da sociedade dos brancos. Já quando a mulher é branca e junta-se a um homem da terra indígena, ao contrário, entendem que as leis e os recursos devem ser ameríndios.

Os Laklãnô consideram-se civilizados porque adotaram usos, costumes e língua dos brancos. Cada vez mais “trabalham de forma individual”, pois “cada um colhe o que planta” na roça, na vida... Dizem que as pessoas de outras culturas os veem como mais civilizados do que os guaranis e os Kaingáng, incluindo aqueles que vivem em outras terras indígenas. Os primeiros porque moram em casas de pau-a-pique e dormem praticamente no chão, os segundos porque são muito tímidos no que diz respeito às suas reivindicações às autoridades governamentais. Dizem também que os brancos sentem-se superiores e acham-se mais entendidos, mais sabedores das coisas que os Laklãnô. Pensam, ainda, que têm o mesmo jeito dos descendentes de Kaingáng, que nasceram e vivem na TI Ibirama Laklãnô, mas veem que esses últimos não comem carne nem leite bovinos, e dizem que se casam até com parentes consanguíneos, têm vários relacionamentos com pessoas que são por eles dominadas, maltratadas e traídas sexualmente, são pouco atenciosos com os filhos, catam piolhos uns nos outros, têm uma maneira muito própria de caminhar e dizem-se Laklãnô, mas fazem muita questão, às vezes velada, da ascendência Kaingáng. Os Laklãnô gostam de viver e comer juntos – “comem numa mesma panela” – e gostam também que os outros comam junto com eles. Como adoram visitas, fazem com que fiquem à vontade, deixando que decidam, por exemplo, como querem comer. Um Laklãnô, entretanto, deve comer a seu modo, com as mãos, principalmente carne de gado ou de caça – quati, tatu, cateto, veado, jacu, nhambu –, farinha de mandioca, batata-doce, aipim e mel.

Os Laklãnô devem dar coisas aos outros, não emprestá-las, o que faz parte da visão segundo a qual “as pessoas devem doar, repartir, para ficar na memória dos outros!” É uma espécie de ética da abundância, com sobras as mais diversas – de comida, de xampu... –, que geram conflitos, por exemplo, nos casamentos com

brancos, que são tidos por eles como individualistas. Tal ética vem acompanhada pela ausência de orientação para a expansão de qualquer produção e acumulação de riquezas. Mas o contato com os brancos, os relacionamentos e casamentos interétnicos, e a presença de escolas na terra indígena, segundo os Laklânõ, têm alterado tudo isso, pois, às vezes, a comida é separada e as pessoas evitam doar as coisas, o que é visto por eles como individualismo.

A escola parece ser vista como a instituição fundamental que leva à mudança e ao abandono, por assim dizer, da visão de mundo ameríndia. Como nos anos recentes o ensino tem sido bilíngue, quase que contraditoriamente a escola acaba sendo vista por alguns como uma estratégia de resgate da cultura, como eles dizem. Ora, aparentemente, há contradição entre a visão ameríndia e a vida do dia a dia. Entretanto, o que se observa é a ênfase nessa visão como forma de estabelecimento de identidade e a sua persistência em certas interações, embora possa haver alguma atitude individualista da parte de uma pessoa ou de outra em determinadas situações. Todos esses aspectos – sangue, língua, visão de mundo – fazem com que os Laklânõ sintam-se como integrando uma comunidade de substância, aqui sim, com atributos imateriais, e fazendo parte da comunidade da terra indígena, bem como das comunidades as quais uma pessoa pode pertencer, num determinado momento, em virtude de certas lealdades, por exemplo, políticas ou religiosas como a comunidade de tal cacique, a comunidade de tal igreja etc.

Outro aspecto bastante importante que caracteriza os Laklânõ, segundo eles próprios, é o **amor** que sentem uns pelos outros, sentimento que se expressa também nas práticas de adoção de crianças, como será visto a seguir. Embora alguns afirmem que homens e mulheres entre eles geralmente não amam seus cônjuges e só querem fazer bagunça, isto é, relacionar-se sexualmente com outras pessoas, a maioria diz que existe amor em certos relacionamentos, que eles conseguem amar mais do que os brancos e que não conseguem viver ou passar muito tempo longe uns dos outros. Alegam que o amor vem do carinho, que é o beijo, o abraço, o relacionamento, incluindo o sexual, e tudo começa com o interesse de uma pessoa pela outra. Além disso, afirmam que não guardam mágoa por muito tempo, pois “brigam hoje, mas amanhã estão unidos”. A relação de casamento não precisa ser necessariamente formalizada e geralmente é duradoura, enquanto os brancos, segundo eles, assinam o papel, mas desfazem os relacionamentos com facilidade. De qualquer forma, para eles é importante que o homem sustente a mulher e os filhos e que não fique parado em casa sem trabalhar ou andando na estrada atrás de mulheres. Já a mulher deve ser responsável, cuidar bem dos filhos e apoiar o marido.



Os Laklãnõ dizem que atualmente as crianças começam a namorar com 11 ou 12 anos. Homens e mulheres escolhem os namorados e, posteriormente, os cônjuges escolhem as pessoas que gostam, não ouvem mais os “conselhos dos pais, dos velhos, dos parentes”. Afirmam que as mulheres e os homens jovens só querem namorar e casar com brancos(as), pois entendem que “são trabalhadores, gostam de estudar e não costumam ficar falando aos outros com quem se relacionam”. Os pais e outros parentes até aconselham a favor ou contra os relacionamentos e as uniões, mas alegam que a eleição dos parceiros é uma escolha pessoal. O cristianismo parece ter papel fundamental nessa mudança, uma vez que, segundo eles, de acordo com a Bíblia, “obrigar alguém a casar é pecado”. Ter “olhado o mundo” e “visto os brancos” são outros motivos alegados que teriam levado a essa situação. Assim, as coisas entre eles parecem ser como Gow (1991) registrou entre os puros, no Peru – os relacionamentos e casamentos são vistos como servindo para satisfazer os parceiros, que são selecionados por suas qualidades individuais e erotismo, não pelas alianças estabelecidas no passado por seus ascendentes. Uma vez juntos, a residência pós-marital geralmente é neolocal, às vezes, uxorilocal e virilocal. Minhas observações deixam entrever, no entanto, que tais conselhos – dos pais, dos parentes, dos idosos – ainda têm sua eficácia, pois carregam preferências, ódios, amizades, experiências vivenciadas, alianças bem ou malsucedidas etc. Ressalto que embora os Laklãnõ declarem o que foi exposto sobre o sentimento amoroso, no cotidiano ele não costuma ser enfatizado. Na maioria das vezes, nem há referência a tal sentimento quando se trata das relações entre homens e mulheres, não existindo até hoje uma palavra para “amor” na Língua Laklãnõ.

Os Laklãnõ comumente adotam crianças de seus filhos e filhas, sobretudo quando são mães e pais solteiros, mas, às vezes, também adotam filhos de irmãos, irmãs e outros parentes consanguíneos (“os parentes se amam porque têm o mesmo sangue”, dizem eles), bem como de outros parentes, amigos e até de brancos. Os motivos para adotar crianças vão desde o costume de as mulheres jovens, especialmente as filhas, doarem uma de suas crianças pequenas a mulheres idosas, especialmente às mães, até o falecimento da mãe ou do pai biológicos da criança, a esterilidade feminina, a necessidade de companhia e ajuda na velhice e amizade. Amor é o que dizem sentir pelos adotados, mais do que isso, sempre declaram, na presença dos filhos biológicos, que os adotados são mais amados por eles do que os próprios biológicos, o que faz com que se sintam como filhos verdadeiros, o que é confirmado por todos. É em virtude desse sentimento, dizem eles, que não há Laklãnõ vivendo em orfanatos e asilos! Eles fazem uma distinção entre os filhos adotados. Os

“legítimos” filhos biológicos são registrados no nome dos pais adotivos e os “de criação” permanecem no nome dos seus pais.

Geralmente, pais e mães adotivos pedem aos pais e mães biológicos que se afastem das crianças por um período, para que estas os esqueçam, o que varia de acordo com a idade. Eles preferem contar a elas que são adotadas quando têm 16 ou 17 anos de idade, senão ficam malcriadas e não os obedecem. Alguns Laklãnõ entendem que são os filhos e as filhas que gostam de doar crianças aos pais e mães, pois eles cuidam bem, não batem e não as deixam sofrer e passar fome. Outros dizem, no entanto, que são os pais e as mães que pedem as crianças aos filhos e filhas, em especial quando esses últimos não cuidam bem ou não podem criá-las, pois acreditam que podem dar melhor tratamento a elas.

As pessoas que doam crianças, por exemplo, às mães e/ou aos pais, segundo os Laklãnõ atuais, têm relações mais estreitas seja para acompanhar mais de perto a criação, seja por que acaba existindo maior intimidade entre eles. Doação implica **aliança**, aproxima as pessoas envolvidas na relação a ponto de outros parentes consanguíneos ou afins sentirem inveja. A filha ou o filho que amam seus pais doam crianças a eles. A filha que não despreza a mãe doa filho(s) e/ou filha(s) a ela, sendo esse um dos aspectos que caracterizam uma espécie de relação visceral que une especialmente a(s) mãe(s) às filhas ou, ao menos, a uma ou algumas das filhas, bem como às crianças delas. Na Língua Laklãnõ, a mãe, a(s) irmã(s) e a mãe desta, bem como a mãe do pai e a(s) irmã(s) deste são designadas pelo mesmo termo, **jõ**, enquanto o pai, o(s) irmão(s) e o pai deste, bem como o pai da mãe e o(s) irmão(s) desta são designados também por um mesmo termo, **jüg**, sendo que a mãe e o pai, nos dias de hoje, são referenciados ainda pelos termos *mana* e *mano*, tomados de empréstimo da Língua Portuguesa. Em outras palavras, aqui não há avós e netos, tios e sobrinhos, nem palavras para designá-los, há, isso sim, pais e filhos!

Às vezes, por exemplo, alguém pede para adotar uma criança a fim de nominá-la, é uma troca, ganha-se um(a) corpo/pessoa para dar um **nome**, por exemplo, de um ente querido vivo ou falecido e para cultivar a memória dela(e), pessoa/corpo para a(o) qual é preciso dar comida e outras coisas. Em outras palavras, às vezes doam-se filhos(as) para outros cultivarem, por meio dos nomes, a memória de alguém, e ganha-se em troca a criação num sentido mais amplo daqueles seres, em alianças ditas como sendo feitas com amor, que podem ser estabelecidas, como se viu, não apenas no âmbito das parentelas mais imediatas. Os nomes pessoais Laklãnõ, por exemplo, pertencem às famílias

extensas, são exclusivos delas, e trazem as pessoas, vivas ou mortas, à presença e ao convívio principalmente dos parentes, mas também dos amigos. Dito de outro modo: as pessoas são também aquelas das quais os nomes provêm. Por exemplo, a pessoa que tem uma criança cujo nome é o mesmo do irmão do pai, tem diante de si, por meio dela, o irmão do pai. Quem ganha/adota uma pessoa para dar um nome precisa/deve educá-lo(a), criá-lo(a).

Os Laklãnô consideram indispensável registrar as pessoas adotadas pela importância dos nomes, para que sejam criadas do jeito que as mães e os pais adotivos desejam, sem a interferência dos pais e/ou mães biológicos, e para que não os peguem de volta depois que estiverem crescidos, pois, às vezes, acabam transformando-se em arrimos de família. Ressalte-se que as pessoas adotadas, uma vez registradas, usufruirão ainda das pensões e heranças que lhes cabem, caso aqueles que as adotaram faleçam antes de o adotado atingir a maioridade. Embora essa não seja a principal preocupação dos Laklãnô, para pessoas que enfrentam dificuldades não é desprezível que venham usufruir do legado de seus pais adotivos.

Ocorre que os juízes nas comarcas da região do Alto Vale do Itajaí não têm reconhecido o Registro Administrativo Indígena (RAI) e estão impedindo os registros das crianças adotadas, pressionando sistematicamente os cartórios e exigindo que não as registrem como solicitado pelos Laklãnô, uma vez que a legislação brasileira relativa à adoção, Lei n° 8.069, de 10 de julho de 1990, impede uma pessoa de ser adotada por seus ascendentes e irmãos, e articula, em cada comarca do País, cadastros de pretendentes à adoção. Em outras palavras, havendo uma criança para adoção e tudo correndo como o previsto, ela deverá parar nas mãos do casal ou da pessoa da vez, previamente registrada num cadastro existente nas sedes das comarcas brasileiras. A ordem preferencial é a seguinte: adoção nos municípios da própria comarca, em outras comarcas do estado, em outras comarcas de outros estados da Federação e, por último, em outros países. O Conselho Tutelar da Criança e do Adolescente no Alto Vale do Itajaí parece acompanhar isso de perto e os Laklãnô têm sido impedidos de dar continuidade às práticas de adoção registradas, o que vinham fazendo há décadas. Como se não bastasse, eles têm sido até punidos em decorrência de tais práticas. Assim, exigir dos Laklãnô práticas de adoção que impeçam uma pessoa de ser adotada por seus ascendentes e irmãos e que passam pelos cadastros de adoção é quase uma garantia de que não poderão continuar a viver como desejam, como fazem há muito, já que, dificilmente, crianças Laklãnô serão doadas a Laklãnô. Ora, isso fere a Constituição Brasileira de 1988, que assegura às crianças e sociedades ameríndias o direito à educação diferenciada,

de não serem discriminadas e de terem reconhecidas suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições.

Os Laklãnô e outros ameríndios têm sido protagonistas de episódios significativos da etno-história política ameríndia brasileira (ver, por exemplo, COELHO DOS SANTOS, 1973, 1997; RIBEIRO, 1979). Mais recentemente, os Laklãnô participaram de eventos com repercussão nacional e internacional como as manifestações por ocasião dos 500 Anos de Descobrimento do Brasil, ocorridas em 2000, no estado da Bahia, que denunciavam os massacres e as discriminações seculares vivenciados pelos ameríndios em terras tupiniquins e, nas quais, não por acaso, de modo significativo e revelador, os participantes apanharam da polícia. Entender a política Laklãnô significa ver também como ela contribui para moldar a identidade étnica e como esta tem sido por eles investida na terra indígena, no Alto Vale do Itajaí, e na proclamada nacionalidade pluriétnica brasileira.

Na política Laklãnô, os processos que levam à formação das lideranças nas aldeias e em toda a terra indígena estão articulados à importância relativa das parentelas e às relações entre homens e mulheres, tendo como moldura mais imediata a região do Alto Vale do Itajaí (WERNER, 1985). Os Laklãnô também participam da política regional e do movimento indígena estadual e nacional. As coisas parecem se passar aqui, no geral, conforme Viveiros de Castro (1990) propõe para os **jês**, como se as hierarquias fossem instáveis e dependentes de condições performativas, de lutas de prestígio envolvendo estratégias múltiplas e de locais de aliança. Entretanto, ainda durante a primeira metade do século XX, parece ter ocorrido pelo menos uma aliança de longa duração com os Kaingáng, que envolveu casamentos e a adoção de crianças e, ao longo do tempo, com políticos da região, principalmente aqueles ligados às indústrias madeireiras e a servidores da Funai, alianças essas que têm implicações, principalmente no que se refere à reprodução das condições de dominação do Estado Nacional brasileiro em relação aos Laklãnô, em particular, e aos habitantes da TI Ibirama Laklãnô em geral. Assim, a exploração madeireira vem sendo uma das formas, talvez a mais significativa, que o Estado brasileiro encontrou para reproduzir as condições de dominação sobre os Laklãnô e os demais habitantes da terra indígena, que, para serem mais bem entendidas, requerem a comparação de situações de interação específicas dos atores sociais envolvidos, bem como o estabelecimento dos seus padrões de interdependência e as fontes, os canais de conflito e de suas resoluções, como já propunham certos autores clássicos da Antropologia da Política (GLUCKMAN, 1987; Van VELSEN, 1987), o que farei em outros escritos.

Embora os Laklãnô detenham a titularidade da TI Ibirama Laklãnô, tiveram apenas três dos seus como cacique, durante praticamente toda a segunda metade do século XX, já que o cargo foi ocupado por um kaingáng e por pessoas das mais diversas ascendências. Desde 1914, quando do contato estabelecido por Eduardo Hoerhann, até 1954, quando ele foi afastado da chefia do Posto Indígena, o cacique foi o Laklãnô Wõnblê Gaklã, depois, de 1954 a 1960, o Laklãnô Wãipõ Patté assumiu o cargo (NAMEM, 1994a, p. 30-31, p. 65-70, p. 93). Foi somente em setembro de 1999 que o Laklãnô Lauro Cãmleu Juveí eleger-se cacique da terra indígena, sendo destituído do cargo no primeiro semestre de 2001. Mais tarde, em abril de 2006, durante um segundo mandato, ele veio a falecer em circunstâncias misteriosas.

Os Laklãnô atuais estão organizados politicamente com referências ao mito cristão de origem das pessoas e das coisas. Vivem de forma monogâmica em famílias nucleares e, no campo da religião, na terra indígena ocorre menos fissão político-social do que união e confraternização religiosas. Na TI Ibirama Laklãnô, em 2007, havia 13 igrejas pentecostais: seis da Assembleia de Deus; quatro da Razão de Viver; dois da Voz de Deus e uma da Cristo é Real. A maioria dos Laklãnô é convertida à Igreja Assembleia de Deus (NAMEM, 1994a; WIIK, 2004a, b), conversão que se deu em 1953, e, aparentemente, ocorreu internalização de certos valores cristãos. A conversão ao cristianismo aparece como um movimento no sentido de afastar das pessoas o **sentimento de vingança** em uma cultura outrora marcada pelas **vendetas** (HENRY, 1936), fazendo ainda com que se afastem da bebida alcoólica e da feitiçaria. Entre eles há a crença generalizada na existência de um Deus hebraico, do diabo, da alma e da vida após a morte, tais como preconizadas pelo cristianismo. Eles enfatizam com veemência, em seus discursos durante os cultos e nas falas cotidianas, os temas do fim do mundo, da volta de Jesus Cristo e da subida dos crentes ao céu. Alcançar essa benção, ser um dos eleitos e garantir segurança e prosperidade após a morte, passa exatamente por aceitar a palavra de Deus, presente na Bíblia, deixando de lado os pensamentos e as práticas religiosas dos Laklãnô dos tempos do mato, de antes do contato com o SPI, em 1914, e de antes da conversão. Durante os cultos, nas igrejas, ouvem-se as pregações durante as quais são exortados a observar a palavra de Deus, perseverar na fé e contribuir com a Igreja, trabalhando e pagando o dízimo, pois Deus cura, ressuscita e salva as pessoas. As orações são feitas sempre com muito fervor, havendo momentos de profunda emoção, nos quais as pessoas aplaudem e louvam ao Senhor.

Entre os Laklãnô, não há metades, linhagens ou clãs. Nunca consegui identificar a existência de facções claramente definidas, mas o caráter das

alianças políticas que estabelecem, num sentido mais amplo, como afirmou parece incluir muitas circunstâncias e algumas poucas de longa duração (WERNER, 1985). Nessa terra indígena, o apoio que uma pessoa pode ter depende da habilidade de estabelecer relações amigáveis com outras pessoas e de apoiá-las e ser por elas apoiada em certas ocasiões. Parentesco consanguíneo ou por afinidade não significa necessariamente apoio. Boa conduta e retórica não parecem ser obrigatoriamente características dos líderes, tornando-se difícil, até o momento, dizer do que depende o êxito de uma pessoa na política.

Nesta terra indígena, os motivos dos desentendimentos entre as pessoas são os mais variados: fofocas, roubos, posicionamentos pessoais e políticos, adultérios, rixas pessoais, acusações de feitiçaria, usufruto das frentes para exploração madeireira e dos locais nos quais residem as famílias, também chamados de frentes, entre outros. Pegar animais de criação e bens manufaturados, por exemplo, mesmo que sejam de parentes, são consideradas atitudes ilícitas, roubos, e são moralmente condenáveis. Os Laklãnô e outros habitantes da terra indígena classificam como roubo as incursões que alguns deles fazem às propriedades de brancos, que residem próximo à terra indígena, para obter palmito, gado, porcos e galinhas. No passado recente, algo incomum aconteceu com o Laklãnô Vâijjà Câmle e a irmã dele, Pètei Ndili. Eles e também os seus cônjuges e filhos envolveram-se num conflito pela disputa da frente para a moradia deixada pelo pai, Uvânhecù Kopacan Txucambang, que resultou numa briga violenta na qual ocorreram pauladas e golpes de facão, de foice e de machado, não tendo havido ferimentos graves ou mortes. Como foi dito anteriormente, nem sempre consanguíneos e/ou afins apoiam-se em disputas, ao contrário, eles podem até oporem-se uns aos outros.

Acusações de feitiçaria ocorrem em virtude de brigas pessoais, relacionamentos e disputas políticas mais amplas, contudo, é preciso entender melhor essas coisas. Perguntados sobre o assunto, os Laklãnô e outras pessoas que vivem na terra indígena costumam responder que a feitiçaria, a macumbaria e o trabalho das sortistas são encomendados em cidades do Vale do Itajaí e que, por isso, não sabem coisa alguma a esse respeito. O que fazem na terra indígena, segundo eles, é rogar pragas para pessoas das quais não gostam e, ao contrário, desejar o bem àquelas que estimam.

Nos últimos 50 anos, três Laklãnô teriam falecido por feitiçarias, além de outros casos envolvendo pessoas de outras ascendências: duas mulheres e um homem, supostamente trabalho encomendado por mulheres de outras ascendências que residem na terra indígena. De acordo com os Laklãnô e outros habitantes da terra indígena, aqueles que não são convertidos ao

pentecostalismo envolvem-se com feitiçaria, macumbaria ou cartomancia, quando bebem cachaça, roubam de ameríndios, mestiços e brancos, e os homens tentam e, às vezes, conseguem agarrar e estuprar mulheres. Uma pessoa acusada de feitiçaria pode até figurar como um dos personagens importantes em outro episódio, quando se trata, por exemplo, de ações que reivindicam direitos junto ao Estado brasileiro. Na terra indígena não é comum ocorrerem assassinatos políticos e expulsão de pessoas das aldeias, embora um Laklânô tenha sido assassinado na década de 1990 por desentendimento pessoal. Além disso, em 2006, o então cacique, Lauro Juvei, faleceu em condições ainda não esclarecidas, como abordado a seguir.

Os nascidos na TI Ibirama Laklânô e nela residentes ou não, sabem quem são os caciques, que são eleitos por votos secretos e que têm prerrogativas e atribuições definidas. No início dos anos de 1990, eles passaram a votar nas eleições da terra indígena com título eleitoral criado por eles próprios e declaram ter feito isso por terem aprendido com os brancos. A estruturação e as prerrogativas e atribuições das lideranças são as seguintes: o **cacique-presidente** da terra indígena e o **vice-cacique** são eleitos por pessoas que tenham no mínimo 15 anos, analfabetas ou alfabetizadas, para mandatos de 3 anos, sendo que as primeiras votam usando a impressão digital. O cacique-presidente indica “assessores”, cujo número é variável. Essa liderança resolve assuntos relacionados à terra indígena, como aqueles que dizem respeito a indenizações, projetos e problemas referentes à invasão de terras.

Nas aldeias, caciques regionais e seus vice-caciques são eleitos simultaneamente às eleições para cacique-presidente, também para mandatos de 3 anos. Esses caciques de aldeia indicam seus capitães, também chamados “delegados”, que são em número variável, sendo que estes últimos indicam os “policiais”, cujo número varia. O capitão e os policiais são responsáveis na aldeia pela manutenção da ordem. Essas lideranças tratam das questões relacionadas especificamente às aldeias e quando necessário utilizam-se dos policiais, que podem até prender pessoas em determinados locais da terra indígena, embora isso raramente aconteça. O cacique regional e seu vice-cacique indicam também o presidente e o vice do Conselho Indígena da Aldeia, que, por sua vez, indicam os membros que o compõem, sendo o número variável, geralmente em torno de sete pessoas. Esse conselho pode tratar dos mais diversos assuntos, desde casamentos, passando por infrações cometidas, como brigas e roubos, até questões mais amplas referentes à aldeia e, sempre que preciso, aconselha e determina as punições. Não há um conselho geral para toda a terra indígena.

As eleições podem ter segundo turno, caso os candidatos não obtenham maioria absoluta nas votações do primeiro turno. Os eleitos, no dia da posse, recebem diploma criado também pelos habitantes da terra indígena. As lideranças são bastante variadas em termos de composição étnica e faixas etárias: são homens na faixa dos 20 aos 70 anos de idade e, mais raramente, mulheres na faixa dos 30 aos 50 anos, sendo que, no limite, até brancos casados com ameríndios podem integrá-las. Os guaranis têm seu próprio cacique e votam, mas não têm sido candidatos nas eleições das aldeias Toldo e Bugio, onde residem, e nas eleições para toda a terra indígena.

Os processos eleitorais são acompanhados e fiscalizados por um juiz eleitoral, como dizem na terra indígena, que é uma espécie de coordenador das eleições escolhido pelas lideranças. As eleições e a atuação das lideranças são supostamente pautadas por uma portaria de 1983, criada e escrita em português pelos habitantes da terra indígena, que passou a vigorar somente em 1996 e foi reescrita em 2002. Apesar da existência da portaria, as discórdias acabam sendo resolvidas nos embates do dia a dia e um abaixo-assinado, contendo assinaturas e impressões digitais, acompanhado por uma exposição de motivos, às vezes, até mesmo pouco convincente tratando-se de deslizes cometidos por um líder, é capaz de destituí-lo do cargo. Em 2007, adotaram o plebiscito para resolver situações importantes como a destituição de um cacique, do juiz eleitoral ou de um diretor de escola.

No primeiro semestre de 2001, Lauro Càmlen Juvei foi destituído do cargo de cacique-presidente para o qual havia sido eleito em segundo turno, no mês de setembro de 1999, cerca de um ano do final do mandato. Ele recebeu 319 votos e derrotou Aniel Petpele Priprá, que recebeu 300 votos. Ambos concorreram às eleições tendo pela primeira vez na história da TI Ibirama Laklãnõ mulheres como candidatas ao cargo de vice-cacique. Lauro disputou o cargo ladeado por Iraci Nuncfooro, mulher de ascendência Kaingáng e branca. Eu conversei com o juiz das eleições de 1999, José Kuzun Ndili, e ficou claro que as alianças entre certas aldeias indicaram candidatos a cacique e vice-cacique: Bugio com Figueira, Palmeira com Figueira, Sede com Figueira e Sede com Palmeira. Ressalte-se que todos os candidatos a cacique e um a vice-cacique eram Laklãnõ. Na Aldeia-Sede, cujo número total de eleitores o juiz não soube precisar, mais ou menos 50% destes não residiam na terra indígena; na Aldeia Palmeira eram 103 eleitores; na Aldeia Figueira 30% de 258 eleitores não residiam na terra indígena; na Aldeia Bugio eram 169 eleitores e na Aldeia Toldo o juiz não soube precisar o número de eleitores. Na época dessas eleições ainda não existiam as aldeias Coqueiro e Pavão.

No final de 2000, Lauro indicou Aniel como representante da TI Ibirama Laklânô no Conselho Indígena do Estado de Santa Catarina, órgão governamental. Ressalto duas coisas: a primeira é que Aniel havia sido cacique-presidente na terra indígena de 1996 a 1999, portanto, era candidato à reeleição quando foi derrotado por Lauro nas eleições de 1999; a segunda é que ele acabou tornando-se presidente desse conselho estadual. Pois bem, durante o período em que foi cacique-presidente, Lauro era acusado por várias pessoas de monopolizar a venda de árvores dos reflorestamentos feitos na terra indígena, pelas empresas madeireiras invasoras, isso durante o processo de retomada das terras invadidas, iniciado, como foi visto, em 1996, além de interferir excessivamente nos assuntos próprios das aldeias, ser adúltero e beber muita cachaça. Ele chegou a desentender-se até com o seu assessor para a terra indígena, João Kongô Pattê, que abdicou do cargo, o que culminou com a sua destituição, mediante abaixo-assinado acompanhado de justificativa, destituição em relação à qual Lauro pouco fez oposição. Os motivos do desentendimento entre ambos envolveriam a venda de tais árvores e a indicação ao tal conselho indígena estadual, uma vez que João, dirigente religioso, de um lado, estaria envolvendo-se em política com a venda das árvores, o que, em princípio, não é permitido a um pastor, mesmo que ele possa atuar também como assessor político. De outro, teria sido preterido por Lauro para um cargo estadual que almejava ou que, ao menos, teria sido prometido a ele pelo cacique-presidente, de quem era o principal assessor, cargo que acabou sendo assumido por Aniel. Assim, pela primeira vez na história da TI Ibirama Laklânô, uma mulher, Iraci Nuncfooro, por ser a vice de Lauro, assumiu o cargo de cacique-presidente. Em 1996, a laklânô Suzana Kullung Weitchá Têiê, que era vice-cacique da Aldeia Figueira, assumiu o cargo de cacique-regional depois que o titular, o também laklânô Klendô Ângelo Nanblá, foi destituído por abaixo-assinado. Era a primeira vez na história Laklânô e da terra indígena que uma mulher assumia esse cargo. Em maio de 2001, Suzana foi eleita vice-presidente do Conselho Nacional da Mulher Indígena (Conami), até então chamado Conselho Nacional de Apoio à Mulher Indígena, para um mandato de 4 anos. Portanto, em 2001, os habitantes da TI Ibirama Laklânô contavam com Aniel Priprá e Suzana Têiê como seus representantes, o primeiro como presidente de um conselho estadual e a segunda como vice-presidente de um conselho nacional.

Ocorre que, em abril de 2006, durante um segundo mandato de cacique-presidente, Lauro faleceu de parada cardiorrespiratória em circunstâncias misteriosas, ainda não esclarecidas, num momento em que atuava intensa e sistematicamente, junto com a sua liderança, para que a re-identificação da terra indígena, os 37.108 hectares, fosse demarcada e, posteriormente,

homologada. Ainda hoje, Alfredo Kangó Patté, atual cacique-presidente, por ser vice de Lauro, e outras lideranças da terra indígena vêm sendo ameaçados por brancos residentes na região. Provavelmente, os restos mortais de Lauro serão exumados a pedido dos familiares e das lideranças na terra indígena, pois há suspeitas de que tenha sido assassinato.

Ao longo do trabalho de campo, de agosto de 1999 a julho de 2001, algumas pessoas na terra indígena pensavam que o melhor seria extinguir o cargo de cacique-presidente. Isso vinha ocorrendo porque as lideranças e os moradores das aldeias estavam em constantes desentendimentos com o cacique-presidente, Lauro Juvei, pois alegavam que ele interferia nos assuntos próprios das aldeias, deixando inclusive de cuidar de suas atribuições. O cacique-presidente, por sua vez, sentia-se desestabilizado por causa desses desentendimentos, que também serviam como oposição à sua atuação. Em 25 de junho de 2001, Alfredo Patté observou que, após quase três mandatos de cacique-presidente, ainda debatia-se sobre a possibilidade de acabar com esse cargo, porque as aldeias que não elegem seus candidatos não querem ser lideradas pela pessoa eleita. Como exemplo, Alfredo atribuía a queda de Lauro, ocorrida em 2001, principalmente à oposição de dois homens residentes na terra indígena e influentes na política local, que apoiaram Aniel Priprá, seu concorrente nas eleições de 1999, e não se conformavam de ter perdido a eleição para um Laklânõ que vinha trabalhando bem. Entretanto, ainda hoje, a estruturação, as prerrogativas e atribuições das lideranças permanecem as mesmas.

No final da década de 1990, as aldeias começaram a formar associações de moradores para tentar obter recursos em diversas instâncias, tais como governo Federal, organizações não governamentais, governo Estadual e prefeituras dos municípios nos quais a terra indígena está situada. Embora duas delas já estivessem constituídas em cartório naquela data, existiam somente no papel e como tal não eram atuantes. Nos últimos anos, elas foram constituindo-se, mas parece que só a associação de moradores de Toldo tem servido aos propósitos que fundamentaram sua existência. Nas outras aldeias, tais associações estão com pendengas judiciais, cheques sem fundos protestados e impossibilitadas de funcionar.

Os Laklânõ e os demais habitantes da terra indígena dizem que os caciques são eleitos principalmente com os votos de seus consanguíneos e afins e que, depois, só atendem esses parentes e alguns poucos aliados políticos. Para eles, essa atitude constitui grande erro, tendo em vista que os caciques devem

atender a todos os moradores das aldeias e distribuir de maneira igualitária, às pessoas e às famílias, os recursos liberados para a terra indígena. É difícil, entretanto, atribuir peso determinante a parentes dos candidatos no resultado das eleições, pois a política na terra indígena é complexa, uma vez que há muitas pessoas de ascendências diversas, que influenciam as eleições, e são comuns as articulações com a política regional (ver também WERNER, 1985).

A palavra Laklãnô para cacique é Pa-i e, geralmente, é tratado pelo nome próprio. Os caciques têm ainda a prerrogativa de distribuir bens, principalmente roupas e alimentos provenientes de doações filantrópicas (em geral, feitas por causa das baixas temperaturas na região durante o inverno ou devido a catástrofes naturais como as enchentes do Vale do Itajaí) e governamentais, no entanto, frequentemente os habitantes da terra indígena os acusam de monopolizá-los. Às vezes, eles cedem a seus liderados coisas como uma galinha ou um pouco de farinha de milho, de açúcar ou de feijão. Para atingir e resguardar a posição de cacique, as pessoas dependem das alianças que estabelecem nas aldeias e/ou na terra indígena e precisam também dos amigos, da parentela mais ampla, o que inclui os afins, e de certos políticos e empresários regionais, em particular madeireiros que também são políticos os quais geralmente doam dinheiro nas campanhas eleitorais e carnes para as festas do Dia do Índio, 19 de abril, a fim de obter votos e/ou madeira. Se os candidatos ou ocupantes dos cargos têm prestígio, este origina-se desses grupos de apoio/sustentação, pois nas aldeias há muitos conflitos. O que mais conta aqui, para um cacique ou um candidato a esse posto, parece ser a autoafirmação e um pouco de habilidade na oratória, e, principalmente, saber lidar com a sociedade, a cultura dos brancos e com o Estado Nacional.

Atualmente, as relações entre as pessoas das aldeias não são mediadas pelos caciques e, em geral, são amistosas, embora haja certas hostilidades. As pessoas fazem visitas umas às outras, em particular aos parentes e amigos, e os caciques podem intermediar as relações de conflitos. As pessoas devem acatar as ordens dos caciques, que implicam punição caso não sejam cumpridas. Ordens não podem mesmo ser ignoradas se relacionadas a assuntos ou problemas considerados graves, sob pena até de prisão em algum local na terra indígena, embora, como disse acima, isso raramente ocorra. Há versões divergentes na terra indígena sobre as relações das pessoas com os anciãos Laklãnô e de outras ascendências, que atualmente são muito poucos. Os caciques e outras pessoas alegam que os velhos são bem tratados e que gostam de ficar sozinhos, muitas vezes em residências separadas, mas eles quase sempre reclamam que estão abandonados, até mesmo por seus consanguíneos mais imediatos, e que suas experiências são desconsideradas pelos mais jovens. Além disso, os anciãos

recebem aposentadorias e alguns são arrimos de família. As relações entre os caciques, entretanto, não chegam a ser igualitárias. O que parece é que os caciques, suas lideranças e as pessoas em geral agem no âmbito de alianças e inimizades mais inclusivas, presentes na terra indígena e nas regiões mais próximas.

As aldeias parecem ser concebidas pelos Laklãnõ como agrupamentos temporários em determinados locais na terra indígena, passíveis até de mudanças radicais no que se refere aos seus habitantes e às relações entre si, que podem ser abandonados ou modificados em prol de outros sítios para moradia. Tanto é assim que há menos de 30 anos eles viviam em uma aldeia juntamente com os demais habitantes da terra indígena e nesta primeira década do século XXI residem em cinco das sete aldeias existentes. Nas últimas décadas, a fissão de uma aldeia vem ocorrendo pela perda de sustentação que o cacique tem e devido aos interesses da população da terra indígena. No primeiro caso, o que temos é a continuidade de um padrão Laklãnõ (URBAN, 1978, p. 313-354; WERNER, 1985), complementado por uma exposição de motivos acompanhada por abaixo-assinado da parte dos insatisfeitos, endereçados à própria liderança da aldeia e, às vezes, à liderança da terra indígena e à Funai, o que não significa que a separação concretizar-se-á.

No segundo caso, que envolve o interesse dos habitantes da terra indígena, pode ser citado que em 1996, por ocasião da retomada de parte das terras invadidas na margem direita do Rio Hercílio, integrantes de várias aldeias criaram a Aldeia Palmeira, expulsando a maioria dos colonos invasores. Esse movimento contou também com a participação de pessoas que nem intencionavam ali residir. Embora tenham ocorrido alguns desentendimentos entre eles, o fato é que esse episódio os reuniu em um passado relativamente recente em torno de objetivos comuns. Essa foi uma das ações em um processo mais amplo de retomada de terras invadidas por colonos e madeireiras, iniciado em 1996, e que envolveu, da parte dos invasores, agressões a pessoas da terra indígena praticadas por empregados de certos madeireiros e, da parte dos habitantes da terra indígena, bloqueio de estradas, greves, policiais militares usados como reféns para serem trocados por habitantes da terra indígena presos, segundo eles, arbitrariamente, e exploração dos reflorestamentos de pinus e eucalipto feitos na terra indígena pelas madeireiras invasoras.

A maioria dos Laklãnõ e dos demais habitantes da terra indígena consideram que a divisão atual em aldeias é melhor do que viver em um aldeia como ocorria há 30 anos, embora alguns entendam que dispersa os recursos vindos para a terra indígena, tais como projetos e automóveis da Funai,

indenizações e construção de casas devido à construção da Barragem Norte, e outros digam que estão faltando punição e cadeia para aqueles que cometem atitudes ilícitas. A divisão em aldeias seria melhor porque os caciques-regionais procurariam recursos para suas respectivas aldeias, liderando-as como seus habitantes desejam. Os Laklânô costumam dizer que eram unidos e que viviam em uma aldeia, mas aos poucos desentenderam-se, pois os seres humanos, vivendo juntos, acabam separando-se.

Os casamentos interétnicos, a Barragem Norte – cujas articulações com a exploração florestal na terra indígena não é abordada – e, mais recentemente, os cargos nos sistemas diferenciados de educação e saúde são vistos pelos Laklânô e demais habitantes da terra indígena como as principais fontes dos conflitos políticos. Os casamentos interétnicos, segundo eles, porque *misturam os sangues*, que carregam as características inconciliáveis das pessoas, fazendo aparecer muitos interesses divergentes, pois os mestiços e brancos não se entendem com os ameríndios. A Barragem Norte porque exigiu que fossem abandonadas as terras mais propícias à agricultura e o melhor espaço habitável, devido ao lago de contenção das águas, o que gerou dificuldades e fez com que as pessoas se dividissem em várias aldeias (WERNER, 1985). Os cargos nos sistemas diferenciados de educação e saúde porque são ocupados por pessoas indicadas pelos caciques e por suas lideranças, por parentes consanguíneos ou afins, amigos e/ou aliados políticos.

Há mais de duas décadas que os habitantes da TI Ibirama Laklânô participam da política regional como candidatos(as) a vereador(a) e, em 2000, tiveram uma candidata à vice-prefeita. Eles declaram que nos dois municípios em que são eleitores, José Boiteux e Vitor Meireles, costumam apoiar seus candidatos a vereador e os políticos que defendem seus interesses. De acordo com os próprios Laklânô, durante os processos eleitorais integrantes de partidos políticos pedem a certos moradores da terra indígena que participem, concorrendo a cargos eletivos, objetivando angariar os votos de suas parentelas.

Na década de 1990, Elpídio Priprá, de ascendência Kaingáng e branca, filiado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), foi eleito duas vezes para o cargo de vereador de José Boiteux, provavelmente com os votos decisivos de residentes naquela localidade, alguns deles empresários, incluindo os do ramo madeireiro. Na primeira legislatura (1991-1996), ele residia na Aldeia-Sede e na segunda (2000-2004) vivia na Aldeia Pavão, criada mais recentemente. Pedro dos Santos Lemos, um Guarani do estado de São Paulo, foi vereador em José Boiteux nos anos de 1995-1996, pois tinha sido eleito como suplente também pelo PMDB. Ele é casado com uma mulher

local de ascendência Laklãnõ e Kaingáng. Em 2000, Diná Ganvêm Patté, de ascendência Laklãnõ e Kaingáng, da Aldeia Bugio, candidatou-se ao cargo de vice-prefeita de José Boiteux pelo Partido dos Trabalhadores (PT), mas não foi eleita. Ainda nas eleições de 2000, muitos candidatos aparentemente compraram votos de habitantes da terra indígena e alguns foram remunerados como cabos eleitorais. Para a legislatura 2005-2008 de José Boiteux, Hélio Cuzung Farias, de ascendência Laklãnõ e branca, residente na Aldeia Bugio, também foi eleito vereador pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). Os habitantes da terra indígena dizem que têm a intenção de governar os municípios de José Boiteux e Vitor Meireles ou, ao menos, de um deles, elegendo seus próprios candidatos para prefeito.

Além dessa participação na política partidária da região, os habitantes da TI Ibirama Laklãnõ têm enviado representantes a eventos de caráter nacional, alguns com repercussão internacional, como o ocorrido no estado da Bahia, em 2000, por ocasião das manifestações dos 500 Anos de Descobrimento do Brasil. De 18 a 22 de abril daquele ano, ocorreu a Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, na Terra Indígena Coroa Vermelha, em Santa Cruz de Cabrália, região de Porto Seguro, na qual estiveram presentes representantes de várias sociedades ameríndias. Os ameríndios presentes perguntavam se o momento deveria ser de comemoração ou de lamento e a proposta era de construção de “Outros 500”. Eles debateram sobre os problemas que enfrentam com o Estado brasileiro, formularam um documento com reivindicações ao Governo federal e realizaram uma marcha de protesto, de Cabrália a Porto Seguro, pelos 500 anos de massacre e exclusão das populações ameríndias no Brasil, acompanhados por autoridades políticas e parlamentares, pelo Ministério Público Federal, pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB).

Indagados sobre política, os Laklãnõ e outros habitantes da terra indígena associam-na à participação em eleições, vistas como o “tempo de mentiras” sejam as realizadas nos municípios da região, sejam na terra indígena, pois veem os candidatos que os representam atuando da mesma forma que os candidatos brancos. A esse respeito, em 25 de junho de 2001, Alfredo Patté afirmou que eles imitam os brancos, sendo o exemplo mais contundente as falsas promessas que os candidatos da terra indígena fazem na época das campanhas eleitorais. Para eles, as pessoas fazem política quando são candidatas ou assumem cargos políticos na terra indígena ou na região. É quase como se as relações do dia a dia não fossem também políticas. Além disso, os habitantes da terra indígena tendem a pensar que junto com a política partidária regional

aparecem as intrigas e desavenças, o que acaba por dificultar o encaminhamento das questões que lhes interessam como a retomada das terras invadidas. Antes de participar na política partidária, segundo eles, havia união, comunhão, mas hoje eles mentem, fazem falsas promessas, compram votos e são individualistas – “quem pode mais, chora menos”, o que inclui os próprios eleitores.

Para os Laklãnô atuais, quando uma mulher comporta-se bem, isto é, quando observa os preceitos que cabem ao gênero feminino, conforme visto, sobretudo cuidar do marido e dos filhos, ela pode participar da política, incluindo a partidária. Entretanto, uma determinada mulher Laklãnô, que prefiro omitir o nome, há muito atuante na política local e regional, sempre teve os comportamentos criticados. Na TI Ibirama Laklãnô, algumas pessoas dizem que os homens têm incentivado as mulheres a indicar candidatas às eleições partidárias na região e na própria terra indígena. Algumas mulheres entendem, por sua vez, que elas são decisivas nos processos políticos, pois falam com seus maridos, filhos e filhas, até mesmo sobre as qualidades dos candidatos. Dizem que as mulheres são mais abertas que os homens, pois falam claramente as coisas entre elas, trabalham pelas aldeias e pela terra indígena mais do que eles e *sabem exigir* dos caciques e das autoridades governamentais os direitos das pessoas. Elas alegam que primeiro conversam com os maridos e outros parentes, escolhem os candidatos e depois os elegem, pois a palavra delas tem força na política.

As mulheres dizem que o mesmo ocorre na política regional, uma vez que os candidatos dependem bastante da atuação delas, candidatos esses que os habitantes da terra indígena também elegem com seus votos. As mulheres decidem politicamente, na medida que mantêm a palavra, são exigentes com os caciques e demais autoridades e pedem votos. Ressalto que, na terra indígena, há mais mulheres votantes do que homens, mesmo assim, a mulher de um cacique não chega a ser a contrapartida feminina dele e a pretensão de chegar ao cargo depende parcialmente da mulher do pretendente, sendo possível dizer o mesmo para o marido de uma mulher cacique ou que deseje ocupar o cargo. Alguns homens afirmam que é deles o predomínio nas decisões políticas, porque as mulheres seriam menos experientes nesse campo, pois as esposas e as mulheres em geral reivindicam bastante e falam muito nos ouvidos dos homens e dos maridos, mas, no final, são eles que decidem. Entretanto, algumas pessoas entendem que não há predomínio de homens ou mulheres na política e na escolha e eleição dos candidatos, mas um equilíbrio.

Neste texto, apresentei aspectos políticos da vida e da identidade étnica dos Laklãnô na TI Ibirama Laklãnô e na região do Alto Vale do Itajaí, em

Santa Catarina. As picadas estão abertas para uma reflexão ampla no horizonte da *Etnologia Americanista das Terras Baixas da América do Sul*, na qual tentarei abordar de forma mais sistemática as relações que os Laklãnõ estabelecem com políticos e empresários regionais, servidores da Funai e demais habitantes da terra indígena e região, bem como as relações entre a religião e a política, tais como se desenrolam na terra indígena.

Referências

CARNEIRO DA CUNHA, M. Les études *gé*. **L'Homme**, v. 33, n. 126/128, p. 77-93, Avr./Déc., 1993.

COELHO DE SOUZA, M. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os *Jé* e seus antropólogos. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COELHO DE SOUZA, M. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento *Timbira*. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.

COELHO DOS SANTOS, S. **Índios e brancos no Sul do Brasil**: a dramática experiência dos *Xokleng*. Florianópolis: Edeme, 1973.

COELHO DOS SANTOS, S. **Os índios Xokleng**: memória visual. Florianópolis: UFSC; Itajaí: Univali, 1997.

COELHO DOS SANTOS, S.; MÜLLER, S. As barragens e os grupos indígenas. **Boletim de Ciências Sociais**, Florianópolis, v. 23, p. 16-20, 1981.

CRÉPEAU, R. Mythe et rituel chez les indiens *Kaingang* du Brésil méridional. **Montréal Religieuses**, v. 10, p. 143-157, 1994.

CRÉPEAU, R. Les *Kaingang* dans le contexte des études *Gé* et *Bororo*. **Anthropologie et Sociétés**, v. 21, p. 45-66, 1997.

CRYSTAL, D. Língua franca. In: CRYSTAL, D. **Dicionário de lingüística e fonética**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

DA MATTA, R. Uma reconsideração da morfologia social *Apinayé*. In: SCHADEN, E. (Org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976a. p. 149-163.

DA MATTA, R. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios *Apinayé*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976b.

DA MATTA, R. The *Apinayé* relationship system: terminology and ideology. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). **Dialectical societies**: the *Gé* and *Bororo* of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 83-127.

DIAS-SCOPEL, R. P. **O agente indígena de saúde xokleng**: por um mediador entre a comunidade e os serviços de atenção diferenciada à saúde - uma abordagem da antropologia da saúde. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

- FERNANDES, R. C. **Política e parentesco entre os *kaingang***. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- GABINETE DE PLANEJAMENTO E COORDENAÇÃO GERAL. Sub-Chefia de Estatística, Geografia e Informática. **Atlas de Santa Catarina**. Rio de Janeiro: Aerofoto Cruzeiro, 1986.
- GAKRAN, N. **Aspectos morfossintáticos da língua *laktlânô (Xokleng) “Jê”***. 2005. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005.
- GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos**. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.
- GOW, P. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GROSS, D. A new approach to central Brazilian social organization. In: MARGOLIS, M.; CARTER, W. (Ed.). **Brazil: anthropological perspectives**. New York: Columbia University Press, 1979. p. 321-342.
- HENRY, J. The Personality of the *kaingáng* indians. **Character and Personality**, v. 5, p. 113-123, 1936.
- HENRY, J. [1941]. **Jungle people: a *kaingáng* tribe of the highlands of Brazil**. New York: Vintage Books, 1964.
- HICKS, D. A structural model of *aweikoma* society. In: BEIDELMAN, T. O. (Ed.). **The translation of culture: essays to E. E. Evans-Pritchard**. London: Tavistock Publications, 1971. p. 141-159.
- IBGE. **Censo demográfico, 2000**.
- KELLY, R. **Constructing inequality: the fabrication of a hierarchy of virtue among the etoro**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1993.
- LIMA, A. C. de S. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- LOCH, S. **Arquiteturas *xokleng* contemporâneas: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama**. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- MARTINS, P. **Anjos de cara suja: etnografia da comunidade *cafuzá***. São Paulo: Vozes, 1995.
-

MARTINS, P. **Comunidade cafuzo de José Boiteux/SC: história e antropologia da apropriação da terra.** 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MAYBURY-LEWIS, D. Conclusion: kinship, ideology, and culture. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 301-312.

MELATTI, J. C. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo *Krabó*. In: SCHADEN, E. (Org.). **Leituras de etnologia brasileira.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 139-148.

MELATTI, J. C. The relationship system of the *Krabó*. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 46-79.

MÉTRAUX, A. Social Organization of the *Kaingáng* and *Aweikóma* according to C. Nimuendajú. **American Anthropologist**, v. 49, n. 1, p. 148-151, 1947.

NAMEM, A. **Botocudo: uma história de contacto.** Florianópolis: UFSC; Blumenau: Furb, 1994a.

NAMEM, A. Sobre a Pré-História dos Botocudo do Estado de Santa Catarina (Brasil). **Revista de Arqueologia**, v. 8, p. 157-165, 1994b.

NIMUENDAJÚ, C. Social organization and beliefs of the botocudo of eastern Brazil. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 2, n. 1, p. 93-115, 1946.

OLIVEIRA, P. de. **Da tanga às havaianas: historicidade e etnicidade Xokleng (1914-2001).** 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Unesp/ASS, Universidade Est. Paulista Júlio de Mesquita Filho/Assis, São Paulo, SP, 2002.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração dos povos indígenas no Brasil moderno.** 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

RICHTER, K. **A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897 e a colonização do interior de Joinville e Blumenau.** Florianópolis: UFSC; Blumenau: Furb, 1986.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani.** São Paulo: EPU; Edusp, 1974.

SECRETARIA DE PLANEJAMENTO DO ESTADO DE SANTA CATARINA. **Atlas escolar de Santa Catarina.** Florianópolis, 1991.

SENS, S. L. **Alternativas para a auto-sustentabilidade dos Xokleng da Terra Indígena de Ibirama.** 2002. Dissertação (Mestrado em Engenharia da Produção)

– Programa de Pós-Graduação em Engenharia da Produção, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

SHERZER, J.; URBAN, G. (Ed.). **Native South American discourse**. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986.

SILVA PEREIRA, W. (Coord.). **Laudo antropológico de identificação e delimitação da terra de ocupação tradicional *Xokleng***: história do contato, dinâmica social e mobilidade indígena no Sul do Brasil. Porto Alegre: Funai, 1998.

STRATHERN, M. Marriage exchanges: a melanesian comment. **Annual Review of Anthropology**, v. 13, p. 41-73, 1984.

STRATHERN, M. **Property, substance & effect**: anthropological essays on persons and things. London: The Athlone Press, 1999.

TOMMASINO, K. **A História *Kaingáng* da bacia do Tibagi**: uma sociedade *Jê* meridional em movimento. 1995. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

TURNER, T. The *Gê* and *Bororo* Societies as Dialectical Systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). **Dialectical societies: the *Gê* and *Bororo* of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 147-178.

URBAN, G. **A Model of *Shokleng* social reality**. Dissertation (PhD in Anthropology) - The University of Chicago, Chicago, 1978.

URBAN, G. Interpretations of inter-cultural contact: the *Shokleng* and Brazilian national society 1914-1916. **Ethnohistory**, v. 32, n. 3, p. 224-244, 1985.

URBAN, G. **A Discourse-centered approach to culture**. Native South American myths and rituals. Austin: The University of Texas Press, 1991.

URBAN, G. A História da Cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas. In: CARNEIRO da CUNHA, M. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo; Fapesp, 1992. p. 87-102.

URBAN, G. **Metaphysical Community**: the interplay of the senses and the intellect. Austin: The University of Texas Press, 1996.

URBAN, G.; HENDRICKS, J. Signal functions of masking in Amerindian Brazil. **Semiotics**, v. 47, n. 1/4, p. 181-216, 1983.

Van VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos**. São Paulo: Global, 1987. p. 345-374.

VEIGA, J. **Organização social e cosmovisão *kaingáng***: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Unicamp, Campinas, São Paulo, 1994.

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas**: rituais *Kaingáng*. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Unicamp, Campinas, São Paulo, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Princípios e parâmetros: um comentário a l'exercice de la paranté. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 17, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Pensando o parentesco ameríndio. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Org.). **Antropologia do parentesco**: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. p. 7-24.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Multinaturalismo e perspectivismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-399.

WERNER, D. Psycho-social stress and the construction of a flood-control dam in Santa Catarina, Brazil. **Human Organization**, v. 44, n. 22, p. 161-167, 1985.

WIJK, F. **Christianity converted**: an ethnographic analysis of the *Xokleng (Laklânô)* Indians and the transformations resulting from their encounter with pentecostalism. 2004a. Dissertation (PhD in Anthropology) - The University of Chicago, Chicago, 2004a.

WIJK, F. O evangelho transformado: apropriações *xokleng (Jê)* do cristianismo pentecostal. In: WRIGHT, R. (Org.). **Transformando os deuses**: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Unicamp, v. 2, 2004b. p. 141-168.

Capítulo 4

Wyty-Catë: cultura e política de um movimento Pan-Timbira

Jaime Garcia Siqueira

Introdução

O problema abordado neste artigo refere-se ao olhar, à reflexão e à agência dos índios dentro do movimento Pan-Timbira, a partir do qual eles buscam a construção de uma unidade política diante do Estado e da “tradução” para a “forma timbira” dos processos de modernização que estão enfrentando. São discutidos aspectos da cultura e da política de um movimento Pan-Timbira na perspectiva de contribuir para o entendimento das organizações indígenas e de novas expressões da sua política. Ao analisar essas novas formas de aglutinação entre os Timbira, evidencio a construção de uma “timbiridade” e de unidade tanto no plano discursivo como no das práticas.

Se no plano intratribal a busca da unidade é constante e instável, no plano das relações com os cupens (não índios) – seja diante do Estado, seja diante de outros agentes – a Associação Wyty-Catë tem construído e explicitado uma unidade Pan-Timbira. Essa unidade manifesta-se igualmente no próprio movimento indígena, nas entidades indigenistas e nas agências de financiamento.

As representações dos Timbira em torno da Associação Wyty-Catë das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins articulam 17 aldeias de seis povos indígenas diferentes desses estados da Amazônia Oriental brasileira: os krahôs e os apinajés, no estado do Tocantins; e os krikatis, gavião-pykobjês, canela-ramkokamekras e canela-apãnjekras no estado do Maranhão. Pode-se observar de que maneira os Timbira vêm – para usar uma noção cujo emprego tem-se ampliado – “indigenizando a modernidade”, que instrumentos têm utilizado para isso, como os têm colocado a serviço de sua reprodução cultural e de que forma estão lidando com as inevitáveis inovações e mudanças impostas pelo mundo dos cupens, o que implica, também, inevitável processo de “modernização da indianidade”.

A compreensão das sociedades ameríndias requer investigação sobre os modos pelos quais são estruturadas e conceitualizadas, em diversos níveis

simbólicos, as relações com a alteridade. É nessa perspectiva que procuro entender as novas formas de expressão da cultura timbira, por meio da apropriação que os índios fazem da Associação Wyty-Catê. O processo timbira de incorporação das formas de funcionamento de uma associação formal deuse, inicialmente, com base em mecanismos já existentes no mundo indígena para a captura e incorporação de conhecimentos e signos do exterior. No entanto, a dinâmica dessa incorporação vem conduzindo a transformações que, hoje, extravasam os mecanismos tradicionais para lidar com a alteridade. A reprodução cultural convive com transformações em cadeia, criando novos desafios que os Timbira procuram enfrentar por meio de novas “indigenizações” e também de sua própria modernização.

Os Timbira estão pensando constantemente suas estratégias de representação política e vêm atualizando e empregando suas categorias culturais nesse processo de inserção e reelaboração do mundo dos cupens. Segundo Viveiros de Castro (1999, p. 135):

Uma situação é uma ação; ela é um situar. O situado não é definido pela “situação” – ele a define, definindo o que conta como situação. Por isso, ao introduzir o “Brasil” na “situação histórica” dos índios, não estou simplesmente dizendo em outras palavras que o dispositivo colonial explica (situa) as sociedades indígenas. (...) A etnologia dos índios “situados no Brasil” está interessada, entre muitas outras coisas, em saber como os índios situam o Brasil – e, portanto, como eles situam-se no Brasil e em outros “contextos”: ecológicos, sociopolíticos, cósmicos....

O dilema explicitado pelo autor está presente na construção das organizações locais dos Timbira e na Wyty-Catê, correspondendo também ao dilema “projetismo” x “indigenização”, com o qual essas organizações convivem cotidianamente. Elas lidam com isso e com as “modernidades” trazidas pelo mundo dos cupens, procurando “amansá-las” segundo seus próprios parâmetros culturais de bem-estar e de felicidade. Tento identificar como esses índios vêm lidando com esses dilemas, na busca de contribuir para o entendimento das transformações em curso nas sociedades Timbira e das suas reelaborações diante do mundo dos cupens, enfim, de como eles “situam” esse mundo e, nesse processo, elaboram a “timbiridade”. A relação entre as associações indígenas e o desenvolvimento sustentável é complexa e tem sido objeto de algumas reflexões.

A partir de uma avaliação sobre as associações indígenas e suas relações com o desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira, Albert (2000) tece considerações pertinentes sobre o *boom* das associações indígenas nos anos de

1990. Essa disseminação de organizações indígenas, segundo ele, foi motivada pela Constituição de 1988, pelo processo de retração do Estado na gestão direta da questão indígena, em especial, o esvaziamento da Funai, pela globalização das questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias, e pela maior participação da cooperação internacional e o conseqüente incentivo ao chamado “mercado de projetos”.

Passamos, assim, de um movimento conflitivo de organizações e mobilizações etnopolíticas informais (1970 e 1980), que tinha por interlocutor o Estado, para a institucionalização de uma constelação de organizações em que as funções de serviço econômico e social são cada vez mais importantes e cujos interlocutores pertencem à rede das agências financiadoras nacionais e internacionais, governamentais ou não governamentais (1990-2000). Paralelamente, mudamos de uma dinâmica de construção identitária sustentada por um conjunto de lideranças indígenas carismáticas (com discursos político-simbólicos neotradicionais de muito impacto na mídia) para uma fase de certa rotinização do discurso étnico (nos moldes da retórica internacional do desenvolvimento etno-sustentável herdada das agências financiadoras), apoiada em um novo conjunto de organizações indígenas formadas cada vez mais em administração de associações e gestão de projetos (ALBERT, 2000, p. 3).

Albert aponta para uma mutação do movimento indígena, que teria passado de uma etnicidade política, baseada em reivindicações territoriais, a uma etnicidade de resultados baseada em políticas descentralizadas de desenvolvimento. O processo de regularização fundiária dos territórios indígenas é considerado fator determinante para essa mutação, mas a análise desse autor talvez tenha sido excessivamente otimista quanto às perspectivas de conclusão do processo. Basta observar dois fenômenos que incidem sobre a continuidade e a permanência das pendências territoriais: a crescente eclosão de dinâmicas de etnogênese pelo País, com diversos grupos reafirmando identidades e reivindicando direitos de uso e ocupação territorial; e as também crescentes demandas pela redefinição e ampliação de limites de terras já demarcadas, muitas delas realizadas pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), quando a expectativa do Estado era de que os índios iriam desaparecer como grupos diferenciados. No entanto, apesar de a questão da segurança territorial/fundiária ainda estar longe de ser plenamente garantida, há tendência maior à negociação do que ao enfrentamento por parte dos movimentos indígenas, contrariamente ao que ocorreu nos anos de 1970-1980.

O quadro pós-tutelar tem exigido novas configurações para os movimentos indígenas e criado novas formas de aglutinação política. Nesse

contexto, a questão da capacitação e, em alguns casos, da formação de quadros vem aparecendo com muita força nos últimos anos nos movimentos indígenas, sendo o ponto mais reivindicado por suas organizações. Trata-se de um problema que tem sido apontado de modo recorrente em todas as reuniões e fóruns de discussões dos movimentos indígenas. Essa demanda aparece de forma consistente por conta da necessidade de as organizações indígenas assumirem seus projetos de forma autônoma, especialmente na Amazônia Oriental, onde existe maior carência de lideranças indígenas escolarizadas e formadas.

A unidade Timbira e as contraposições de estratégias políticas

As relações do movimento Timbira com o Estado têm destaque neste item, levando-se em consideração a ampla rede de relações que a Wyty-Catë mantém com diversos órgãos governamentais. Apesar do risco de fazer parte de um “clientelismo de Estado”, nessas relações ficam evidenciadas contraposições de estratégias do movimento e do Estado tanto na escala federal como estadual e municipal.

Logo que a Wyty-Catë foi fundada, em 1994, foi encaminhado um documento para todas as Administrações Regionais (ADRs) da Funai da região, incluindo Brasília, solicitando a criação de uma administração, um núcleo ou uma ajudância do órgão indigenista oficial em Carolina, para atender exclusivamente aos vários grupos Timbira. Tratava-se desde aquele momento de explicitar à Funai os objetivos da Wyty-Catë na construção de uma organização e unidade Pan-Timbira, o que também tem sido realizado nos outros órgãos estaduais e federais. As respostas previsíveis recusaram a proposta listando argumentos desde a proximidade das sedes das ADRs das áreas indígenas até problemas com eventuais remanejamentos e demissões de servidores. Os argumentos utilizados eram prioritariamente geográficos e de logística, mas, obviamente, a questão não se resume a isso, trata-se de decisão eminentemente política. Se os argumentos geográficos e de logística fossem de fato importantes, os krikatis, por exemplo, não teriam tomado a decisão de mudar da administração de Imperatriz (município do estado do Maranhão, do qual são vizinhos) para Araguaína, no estado do Tocantins.

Atualmente, as ADRs da Funai já começam a admitir e a reconhecer a Wyty-Catë como uma representação importante dos Timbira, conseguindo alguma visibilidade nesses últimos anos e mobilizando recursos próprios que estão cada vez mais escassos no órgão indigenista oficial. Também começa a ser resgatada novamente a ideia de uma Funai-Timbira, que agora tem maiores

possibilidades políticas de ser implementada no contexto de reformulação do órgão indigenista oficial.

Num dos relatórios da Comissão dos Professores Timbira (CPT), destaca-se mais de uma vez que os Timbira são o único “povo” que tem projeto político próprio, baseado na autoridade de suas aldeias, e autonomia para comandar suas escolas e professores. É a contraposição entre o poder político tradicional dos Timbira e o poder coercitivo e centralizador do Estado brasileiro.

Não conseguimos que houvesse um curso unificado para o magistério Timbira, em que os responsáveis pela educação nos estados pudessem ser parceiros e trabalhassem pensando no povo Timbira. Cada secretaria estadual fez os seus cursos e nós fomos prejudicados e tivemos que nos dividir em “índios do Maranhão” e “índios do Tocantins” (CPT, 2003).

Mais uma vez a política proposta pelo Estado brasileiro para a educação indígena distancia-se do nosso projeto político, que é uma unidade Timbira, pois queremos nossos professores juntos, compartilhando dos mesmos princípios – uma educação que respeite as autoridades das nossas aldeias, pois consideramos que a comunidade é que deve mandar em nossos professores, e não o Estado, como vem acontecendo hoje.

(...) Nossa ideia é reunir todos os professores Timbira sem um único curso de formação, mas que não se separasse por estado; queremos todos juntos. As pessoas que trabalham com povos indígenas têm que saber diferenciar que cada povo é um povo diferente e nós Timbira somos um povo (CPT, 2003).

A unidade Pan-Timbira tem sido sistematicamente defendida não somente nos órgãos do Estado, mas, também, em fóruns de discussão e de articulação de ONGs e do próprio movimento indígena. Jonas Gavião, um dos coordenadores da Wyty-Catë, tem sido um dos principais porta-vozes dessa questão. A construção da unidade Timbira começa a adquirir outros contornos, buscando maior base de apoio externo para sua viabilização.

Aí o governo do estado do Tocantins falou que não vai apoiar porque a escola fica no Maranhão. E o governo do Maranhão fala que não vai apoiar os krahôs e os apinajés porque estão no Tocantins. E nós, a gente quer mostrar que a gente tem unidade, nós, os Timbira, queremos mostrar. Não temos nada a ver com a federação do Maranhão, do Tocantins ou de outros estados. A nossa luta é pela educação, a gente está andando meio compassado, mas estamos crescendo cada vez mais. A gente acha que é um problema, mas a gente, cada vez mais, busca

conquistas na área de educação (Jonas Gavião, depoimento realizado durante encontro da Rede de Cooperação Alternativa em Rio Branco, 2005).

De maneira semelhante à questão da educação, as demandas que vêm sendo apresentadas pelos Timbira para a saúde também são no sentido de buscar uma unidade por meio da proposta de criação de um Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Timbira. De fato, os grupos do Maranhão estão propondo a criação de um DSEI para os Timbira para atendimento dos canelas, dos krikatis e dos gaviões. Essa proposta tem sido apresentada em todos os fóruns de discussões sobre saúde indígena no Maranhão dos quais os Timbira participam, além de fazer parte de documentos encaminhados à Fundação Nacional de Saúde (Funasa), denunciando os problemas enfrentados nas aldeias. Todos esses grupos tiveram experiências de gestão dos serviços de saúde por meio de convênios com a Funasa e, como ocorreu com a maioria das organizações indígenas no Brasil, também enfrentaram sérios problemas com a administração desses projetos. As mesmas dinâmicas colocadas pelo “projetismo” também estavam presentes aqui, dificultando a execução dos convênios, segundo a perspectiva dos cupens.

Questões como a perspectiva de autonomia e de reprodução da “forma Timbira” cruzam-se com as tentativas de disseminação de uma ideia de unidade de um movimento Pan-Timbira, uma vez que os vários grupos integrantes da Wyty-Catê continuam a buscar suas próprias maneiras de ser e pertencer a essa “timbiridade”, recriando o conhecimento e as formas sociais desse movimento nos processos político-culturais locais. Assim, os Timbira apreendem e colocam em prática a ideia da Wyty-Catê, indicando até que ponto a autonomia política e a especificidade dos grupos podem imprimir marca própria a essa organização.

Os Timbira estariam repolitizando as diferenças culturais com os não índios e mesmo com outros grupos indígenas vizinhos, por meio de um discurso Pan-Timbira, na perspectiva de construir sua etnicidade, a “timbiridade”. A Wyty-Catê tem enfatizado a descentralização como uma estratégia de auto-determinação para suas ações e projetos, e seus líderes planejam e articulam modelos federalistas de autonomia para sua política cultural e institucional. Buscam-se também a unificação e a padronização diante das variações e diferenças das comunidades, tendendo a certa “hibridização” da cultura Timbira. Dessa forma, poderá haver tensões entre descentralização e centralização, e divergências sobre os seus significados na política indígena e indigenista nas comunidades locais.

A construção política da alteridade

Enquanto os antropólogos tentam lidar com questões éticas, científicas e políticas, a cultura tem sido utilizada pelos povos indígenas como ferramenta para a “fabricação de alteridades” (ABU-LUGHOD, 1991). O fato de essas formas contemporâneas serem predominantemente políticas não lhes retira o caráter étnico, conforme sabemos desde Barth (1969). Tais movimentos políticos constituem novos modos de fazer com que as diferenças culturais sejam organizacionalmente relevantes (BARTH, 1969, p. 34). Os líderes de comunidades e organizações indígenas tendem a pôr em ação maior politização étnica e cultural com base no diálogo permanente que devem realizar com o Estado, os governos, a sociedade dominante e suas instituições. À medida que esses líderes indígenas reabilitam juridicamente a “autoridade tradicional” e as comunidades começam a exercer os direitos coletivos especiais que a legislação reconhece, a etnicidade começa a adquirir peso político na relação com o Estado.

O estudo da diversidade cultural deve levar em conta, portanto, a dinâmica de apropriação e de utilização situacional da cultura. As diferenças culturais que o “sistema mundial” tenta apagar por meio de processos de uniformização e “higienização”, quando não por meio da eliminação física pura e simples, insistem em reaparecer na forma de uma cultura de resistência ou contracultura indígena. Esse fenômeno pode ser observado em várias partes do mundo, mas temos inúmeros exemplos interessantes entre os povos indígenas no Brasil, desde os processos de etnogênese que vêm ocorrendo em várias regiões, especialmente no Nordeste, em geral associado com a luta pelo reconhecimento da ocupação tradicional de terras indígenas, até as iniciativas de resgate e de valorização cultural, buscando o reaprendizado de línguas nativas, a reprodução de artesanato e de rituais, a readaptação de técnicas tradicionais de manejo etc.

Essa construção política de alteridades ocorre também com grupos que vivenciam processos de desterritorialização, gerando novas espacialidades e sociedades transculturais. Segundo Appadurai (1991, p. 5), “a rapidez com que as forças procedentes das diversas metrópoles incidem sobre novas sociedades marca igualmente a indigenização, dessa ou daquela maneira, de tais forças”. Temos nos deparado com certas indigenizações da modernidade que não haviam sido antecipadas pela Antropologia tradicional, voltada para o estudo das mônadas culturais ou anunciadas nas previsões pessimistas que acompanham o sistema mundial.

Nesse contexto, a política cultural deve ser considerada de forma ativa e relacional. A cultura é política porque os significados são constitutivos dos

processos que, implícita ou explicitamente buscam redefinir o poder social. Mais do que isso, trata-se de redefinir o poder simbólico a partir de formas particulares de lutas das e pelas classificações, buscando reconfigurar e afirmar identidades culturais. Bourdieu (1989) afirma que as identidades regionais ou étnicas são “objetos de representações mentais e objetos” e uma “forma particular da luta das classificações”, isto é, são “ideologias”. O que está em jogo nessas lutas é o poder de impor uma visão do mundo social e, ao impor-se, realizar o sentido e o consenso sobre a unidade do grupo (BOURDIEU, 1989, p. 113). Ao traçar fronteiras, os grupos produzem diferenças culturais, mas ao mesmo tempo elas são produtos dessas diferenças. Assim, o discurso da identidade – étnica ou regional –, para Bourdieu, é um discurso “performativo” que busca impor como legítima uma nova definição das fronteiras, para divulgar e fazer reconhecer uma região ou uma etnia desconhecida contra as definições dominantes, reconhecidas e legítimas, que as ignoram.

Porém, diz o autor, sua eficácia é proporcional à autoridade daquele que a enuncia. É um ato de “magia social” para “trazer à existência uma coisa nomeada” e que, dependendo do poder de quem a realiza, pode impor uma nova visão à uma nova divisão do mundo social e consagrar um novo limite. É “um ato mágico... pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, torna-se visível, manifesto para os outros grupos e para ele próprio, atestando sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização” (BOURDIEU, 1989, p. 118). Produzir identidades seria produzir “cidadania” num contexto em que as construções ideológicas – de tradições ou de identidades – são vistas como produções de uma “cidadania universal”, já que, em tese, estão produzindo “campos de luta e de poder”, (BOURDIEU, 1989) como única forma de sobreviver num mundo de transformação contínua de significados, culturas e fronteiras híbridas, descentradas, intersticiais, fluidas etc.

As políticas culturais dos movimentos sociais podem ser vistas também como fomentadoras de modernidades alternativas, de como ser ao mesmo tempo “moderno” e diferente (ALVAREZ, et al., 2000). A cultura é politizada pelos atores sociais e a história cultural totalmente atravessada pelo poder. Nesse contexto, a indigenização de teorias e de ideologias será um problema cada vez mais complexo, cujas consequências poderão ser o aumento do pluralismo e a manutenção e ampliação da heterogeneidade em um mundo cheio de forças homogeneizantes.

Não se deve tratar da afirmação étnica (com suas reivindicações de diferença) e da disseminação da modernidade (com seus efeitos homogeneizantes)

como se cada qual descrevesse uma fase da história diferente e exclusiva, um estágio teleológico no desenvolvimento humano. Todas as evidências mostram não só que ambas frequentemente coexistem, mas que são características reciprocamente definidoras do mesmo momento histórico. Isso implica que a consciência étnica não é a preservação do pré-moderno, pois aqueles que assim pensam o fazem em termos padronizados e reconhecidamente modernistas, termos cuja moeda foi cunhada com a marca do mundo contemporâneo. Isso sugere também que a etnicidade é menos uma essência do que uma relação (COMAROFF, 1987), compartilhando fortes familiaridades com outras formas de distinguir a identidade em sociedades capitalistas avançadas. Por conseguinte, ela não é a afirmação de uma resposta atávica à homogeneização. Poucas populações étnicas realmente rejeitam a economia global, pois grande parte delas busca acesso mais independente e equitativo à ela. Longe de surgir de um senso de identidade que se alastra, sua autoconscientização deve-se ao desafio particular e culturalmente situado à nova ordem mundial, desafio que tenta elucidar por que um mercado é “livre” e por que direitos que são “universais” produzem tantas exclusões e desigualdades. Como sugere Comaroff,

(...) isso não basta para proclamar que a etnia é meramente uma construção social. Para dar conta de seu caráter corrente, é necessário que exploremos sua relação com as condições sociais e materiais prevaletentes, porque, repetimos, trata-se de um fenômeno relacional, um produto da posição local de certos povos em um mundo populoso. Globalização e “localização” são dois lados de uma mesma moeda, duas dimensões do mesmo movimento histórico. (...) Isso explica por que os movimentos étnicos, longe de evitar os símbolos e produtos translocais, geralmente os arranjam, brilhantemente, em defesa da tradição primordial (1997, p. 77-78).

Segundo Comaroff, os povos indígenas procuram implementar uma política de diferenciação cultural sem abrir mão de tentar participar da economia global. É o que os Timbira têm feito, construindo politicamente sua alteridade diante do mundo dos cupens, ao mesmo tempo que tentam participar dos benefícios desse mesmo mundo, difundindo uma ideia de “timbiridade”, por meio de seus discursos e práticas.

Diversos líderes vinculados ou não à Wyty-Catë têm assumido em seus discursos uma identidade Timbira genérica. É o que Hapyhi Krahô (coordenador da Wyty-Catë) faz, por exemplo, quando reconhece sua origem entre os apinajés, mas afirma ser Krahô e, antes de tudo, Timbira, alegando possuir em si um pouco de cada povo. Ele frequentemente recorre a essa

identidade genérica para apresentar e falar em nome de todos os povos Timbira para os cupens: “sou Krahô, mas sou Timbira geral... tenho um pouco de cada povo” (HAPYHI, 2005).

Da mesma forma, outras lideranças e representantes lidam com as ambiguidades em relação às suas identidades, realizando aproximações estratégicas entre o seu grupo de origem e outro grupo Timbira, ressaltando eventuais relações de parentesco. Moisés Itxênk Apãnjekra, durante uma assembleia da Wyty-Catê, onde havia presença majoritária dos krahôs, afirmou: “quem não me conhece acha que sou Apãnjekra, mas sou mestiço, sou Krahô” (ITXÊNK, 2005).

O que aparentemente diferencia esses discursos é que o primeiro assume a composição de uma identidade multifacetada sintetizada numa representação Pan-Timbira, direcionada muito mais para o plano das relações interétnicas, e apresentando o discurso de uma identidade mais ampla, com maior peso e representatividade política para o mundo dos cupens. O segundo discurso, por sua vez, realiza uma aproximação com os krahôs, atualizando relações políticas e de parentesco, estando claramente voltado para o plano das relações intertribais entre os próprios Timbira.

Essas são algumas das formas de construção da política da alteridade Timbira, contribuindo para consolidar uma noção de “timbiridade” que vem sendo progressivamente pautada e apresentada na esfera das suas relações interétnicas.

Falando em nome dos Timbira

Os encontros e as assembleias da associação constituem momentos privilegiados para marcar a unidade e a coesão da Wyty-Catê e também para definir os eventos marcantes da história recente das relações interétnicas dos Timbira. Ao mesmo tempo que ocorre uma atualização da unidade Pan-Timbira, invariavelmente são realizadas duras críticas aos diretores, que acabam ficando com a “missão impossível” de fazer a mediação entre as demandas e as expectativas das aldeias associadas e as possibilidades reais de apoio por meio dos projetos da associação e do acesso às relações com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Funai e outros agentes. As críticas são feitas de forma mais contundente pelos *pa'bis* (caciques, chefes tradicionais), que, por sua vez, recebem constantes cobranças de suas comunidades e que são frequentemente substituídos e não acumulam informações em relação à Wyty-Catê. O mesmo já não ocorre com os conselheiros, anciãos fundadores da Wyty-Catê, pois

estes acompanham as atividades da associação desde o seu início, tratando-se de função vitalícia.

Os discursos dos principais dirigentes da Wyty-Catê tentam marcar uma unidade Timbira, proferidos, por sua vez, em momentos estratégicos de transformações na estrutura da associação ou de mudanças de diretoria. É o que podemos entender quando Jonas Gavião (2004) diz: “estou discutindo pelo povo, não por mim...”; ou quando Waldomiro Krac Krahô (2004) afirma: “não falo só pelo meu povo, falo por todos...” .

Se esses discursos são dirigidos para dentro, destinados aos *pa'his* das aldeias associadas, buscando apoio político e/ou a construção de uma unidade étnica; outro conjunto importante de discursos é dirigido para fora, ou seja, aqueles proferidos em Língua Portuguesa. As línguas utilizadas nas discussões revelam a dinâmica entre identificação e oposição dos grupos participantes (TASSINARI, 2003). A assembleia tem a sua abertura, apresentação dos convidados externos e dos temas em pauta em Português. A apresentação de cada *pa'hi*, feita na língua materna, é extremamente formal, seguindo procedimentos e sequências quase que ritualizados, pois se apresentam em geral os representantes das aldeias, povo por povo, normalmente acompanhados de um longo discurso, declarando suas expectativas e intenções – o primeiro dia das assembleias quase sempre é tomado somente pelas apresentações. Os assuntos geralmente são tratados na língua materna, principalmente por que almejam apresentar, posteriormente, reivindicações aos não índios presentes, o que ocorre sempre em Português.

Os temas discutidos são praticamente constantes, variando a ênfase dada em cada discussão, de acordo com as questões mais importantes do momento, que dizem respeito às reivindicações sobre saúde, educação e questões fundiárias. Estas últimas são objeto de discussões frequentes, em vista das constantes invasões e irregularidades das quais as terras indígenas (TI) Timbira são alvo. Esse tema, juntamente com os relativos à saúde e à educação, abre espaço para que cada *pa'hi* exponha a situação da sua aldeia.

Ecologização dos discursos políticos

Os discursos políticos dos líderes Timbira, proferidos em reuniões, assembleias e outros eventos explicitam os argumentos e as estratégias de uma retórica de resistência em que demonstram uma “ecologização” desses mesmos discursos políticos. Albert (2002) argumenta que a retórica indigenista dos

aliados do movimento indígena (Igreja e ONG) e a representação de suas lutas na mídia mundial tiveram efeito catalisador decisivo tanto no desenvolvimento quanto nas formas de expressão da autoafirmação étnica. Isso fica muito claro na recente “ecologização” dos discursos políticos dos representantes indígenas, que ecoa, via ONG, a ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados.

O movimento ambientalista, apesar de seu apelo retórico à autodeterminação dos povos, continua investindo no mesmo conjunto de estereótipos, quando difunde a imagem de índios como os “últimos depositários de um imemorial saber naturalista que os predispõe a serem guardiões de parques naturais” (TAYLOR; DESCOLA, 1993, p. 22) que os países ocidentais desejam proteger, para si, e que as nações desenvolvidas esforçam-se em lhes conceder.

(...) Os índios procuram adequar-se à imagem do bom selvagem e usam fartamente em seus discursos termos emblemáticos como os de “mãe-terra”, “equilíbrio”, “simbiose com a natureza”, às vezes no mesmo auditório em que um antropólogo se esforçará para explicar as causas estruturais e históricas que levam esses povos a adotar formas depredatórias de exploração de suas terras. O discurso “ecopolítico” (ALBERT, 1998) de lideranças indígenas nem sempre resulta de uma elaboração reflexiva do impacto do desenvolvimento sobre suas formas de representação e intervenção no mundo. É fruto, na maioria das vezes, do pragmatismo com o qual procuram relacionar-se ao discurso protecionista (GALLOIS, 2001, p. 179-80).

Para Albert, se o discurso da indianidade genérica adere à retórica e ao espaço político do ambientalismo, as sociedades indígenas específicas, por sua vez, estariam muito longe de aceitar suas premissas culturais e históricas. As resistências que suscitaram as intervenções dos povos indígenas provocaram, a partir do fim dos anos de 1960, a aparição de novas formas de organização política e de estratégias de identidades locais que foram, durante as décadas seguintes, potencializadas pelo crescimento das ONGs no cenário internacional de desenvolvimento. No final dos anos de 1960 e nos anos de 1970, houve multiplicação das organizações indígenas que começaram a organizar-se em âmbito mundial.

O discurso ecologista e a propagação da retórica do desenvolvimento sustentável pelos organismos multilaterais conduziram os povos minoritários a legitimar cada vez mais suas reivindicações territoriais e culturais nos termos de um tipo de “etnicidade ecologista” (ALBERT, 2000).

As formas de mudança no uso dos recursos naturais pelas sociedades indígenas depende, na realidade, do leque de opções socioeconômicas e políticas oferecidas para sua articulação com a chamada “sociedade envolvente” (nas suas vertentes regionais, nacionais e internacionais). Assim, a “sociedade envolvente” já não se limita mais, para os índios, à dimensão local de interação com os protagonistas tradicionais da frente de expansão regional (garimpeiros, colonos, madeireiros, fazendeiros etc.). O universo de articulação das sociedades indígenas com o “mundo dos brancos” tem-se complexificado consideravelmente ao longo das três últimas décadas.

Durante os anos de 1970-1980, as sociedades indígenas começaram a conquistar espaço no cenário político nacional contemporâneo. Nos anos de 1990, elas viram esse espaço expandir-se em escala mundial e desdobrar-se em um leque de novas potencialidades socioeconômicas. Os índios da Amazônia não têm mais como único referencial econômico pós-contato o modelo predatório da fronteira local ou o modelo agrícola neocolonial do indigenismo tutelar (os projetos de desenvolvimento comunitário da Funai). O processo de descentralização e a interligação crescente do local ao global, fora da mediação do Estado, põem hoje ao seu alcance um universo complexo de fontes de financiamento, recursos técnicos e canais de decisão, desde o município até o Banco Mundial (ALBERT, 2000).

Segundo Albert, esse conjunto potencial de parcerias constitui o quadro sociopolítico no qual se desenvolveram e no qual operam mais de 240 associações indígenas da Amazônia, para articular seus projetos de desenvolvimento social e econômico. O grande número de associações, conselhos e federações indígenas atesta o sucesso da “atualização de formas tradicionais” diante da necessidade do diálogo com a sociedade envolvente.

É, portanto, a partir da intermediação interétnica que essas associações garantem, entre suas populações de referência e o universo das parcerias disponíveis que serão definidas, as condições sociais e políticas de possibilidade para a preservação ambiental e o desenvolvimento sustentável das terras indígenas da Amazônia. Para Albert, alguns parâmetros políticos e sociais fundamentais, externos e internos, tendem a condicionar o sucesso dessa dinâmica.

Um dos parâmetros internos remete à possibilidade de as associações indígenas traduzirem sua expressividade político-institucional em autonomia econômica para as populações que representam. O desafio está em satisfazer as novas expectativas materiais e sociais das suas comunidades de referência, envolvendo seus membros em projetos locais de aproveitamento dos recursos naturais que sejam, ao mesmo tempo, não predatórios e capazes de viabilizar

alguma autossustentação econômica das terras indígenas. Nesse contexto, deve-se levar em consideração a questão da diversificação complementar das atividades e dos recursos econômicos extralocais (tomando em conta as especificidades do novo espaço translocal das comunidades indígenas), que, por sua vez, pode relativizar a importância dos recursos naturais na formação da renda das comunidades e, conseqüentemente, contribuir para a preservação ambiental de suas áreas.

Outro desses fatores

(...) diz respeito à determinação e à lucidez política que serão necessárias às diretorias das associações indígenas para contornar as novas formas de subordinação e de clientelização no gerenciamento dos novos projetos socioambientais, não somente no contexto das relações que lhes são impostas pelas agências de financiamento (ou de comercialização), mas, igualmente, no contexto das relações que elas mesmas constroem com os demais membros das suas sociedades. A esse desafio acrescenta-se a complexa tarefa de administrar as formas de diferenciação social e cultural surgidas no processo de transformação socioeconômica induzido por esses novos projetos de etnodesenvolvimento (ALBERT, 2000).

No entanto, os fatores levantados por Albert não configuram necessariamente uma espécie de “clientelismo de Estado” entre os Timbira, levando-se em consideração sua capacidade de “indigenizar” esse processo. Mesmo considerando o papel da cooperação internacional desempenhado, principalmente após 1988, não podemos falar pura e simplesmente numa relação de subordinação.

Para Gallois (2001), para superar as formas de intolerância a que estão submetidos os povos indígenas é preciso debruçarmo-nos sobre o conteúdo e as formas de diálogo que esses povos e seus representantes procuram manter com o discurso do desenvolvimento. Com isso, seria possível entender as implicações do aprendizado e da apropriação de conhecimentos e práticas que eles assimilaram em suas tentativas de busca de igualdade.

Diante desses sentimentos de perda e da imensa dificuldade que os povos indígenas enfrentam para impor-se às classes dominantes nos países em que vivem, a estratégia da retórica ambientalista que eles vêm adotando para fazer-se ouvir deve ser analisada como mais uma tentativa de afirmar sua autonomia.

Há muito tempo os povos indígenas entenderam que o desenvolvimento é basicamente uma retórica, cuja realização só pode ser performática (PERROT,

1991). Por isso, procuram adequar-se ao campo de comunicação que o uso mundial dessa noção constituiu, utilizando linguagem comum a diferentes atores deste campo – o da comunicação em que todos, hoje, são chamados a participar – experts em políticas públicas, antropólogos, técnicos nas instituições tutelares e agentes governamentais diversos. O uso dessa linguagem e dessa retórica tem a vantagem de manter o fluxo de financiamentos e de garantir a reprodução de agências que abrirão suas portas aos índios, na medida que esses se adequem à linguagem do momento (GALLOIS, 2001, p. 186).

Essa retórica ambientalista performática, citada por Gallois, não se realiza somente entre os povos indígenas, uma vez que podemos identificá-la também em produtores rurais não indígenas e em diversos outros grupos sociais. Segundo Manoel da Conceição, por exemplo, principal dirigente do Centro de Cultura e Educação do Trabalhador Rural (Centru), três pontos foram novos para essa organização no contato com o CTI, por ocasião da elaboração dos diversos subprojetos para o PDA e da constituição da rede Frutos do Cerrado, que é o aproveitamento de frutas nativas, o beneficiamento para o mercado e a proteção do Cerrado. Esses pontos foram incorporados nas concepções da entidade como enriquecedores e importantes (PARESCHI, 2002, p. 294). Fica claro, mais uma vez, o processo de ecologização não apenas do discurso político dos Timbira, mas também do discurso sindical do Centru. De fato, o Projeto Frutos do Cerrado exerceu enorme influência nos discursos de todas as organizações vinculadas direta ou indiretamente ao CTI, ao Centru, às Cooperativas Agroextrativistas da Rede Frutos do Cerrado, além da própria Wyty-Catê, representando, de fato, a expressão e a incorporação de um discurso marcadamente ambientalista por todas essas entidades. Os pequenos projetos de desenvolvimento realizados pela Wyty-Catê e, em especial, o Projeto Frutos do Cerrado são um campo privilegiado para essa análise.

Trata-se, na verdade, de um processo de apropriação pelos povos indígenas das mudanças trazidas pela modernidade, a partir de parâmetros culturais próprios, como demonstra o caso das iniciativas desenvolvidas pelos Timbira por meio da associação Wyty-Catê, no contexto dos processos de indigenização da modernidade (SAHLINS, 1997) constatados atualmente no Brasil. Essas mudanças não devem ser tratadas simplesmente como transformações da cosmologia tradicional, o que, segundo Turner (1987), pode obscurecer a mudança no caráter da consciência social e, em especial, nas formas de consciência histórica e política que têm acompanhado as mudanças estruturais. Entendo que a indigenização da modernidade não é algo que ocorra localmente ou que possa ser abordado apenas localmente, trata-se de um processo global.

Apropriação e “timbirização” da associação e seus projetos

A apropriação que os Timbira, na sua diversidade, fazem da sua associação, baseada na autonomia dos grupos locais e na autoridade dos *pa'bis*, pode refletir, em alguma medida, aspectos desse processo de indigenização da modernidade. A maneira como nominaram sua associação ou as formas de apropriação de novas tecnologias para beneficiamento de frutos e manejo de recursos naturais, por exemplo, são significativas e ilustrativas desse processo. Ao se apropriarem da associação como um instrumento criado pelos cupens, os Timbira estão tentando “pacificar o branco”, “domesticando” uma modernidade cada vez mais presente, ao mesmo tempo em que tentam encontrar novas formas de inserção e participação nesse campo político.

O Wyty é uma instituição presente e importante na maioria das aldeias Timbira, constituindo-se numa casa onde nada pode ser negado aos visitantes, que lá podem se reunir, comer, beber, conversar, cantar e descansar. A associação timbira que leva esse nome é entendida exatamente a partir desse conceito nativo pelos seus associados, o que tem gerado dilemas e dificuldades para os seus dirigentes, seus aliados e para mim mesmo, na qualidade de assessor.

O nome da associação Wyty-Catê (casa grande de Wyty) refere-se a uma instituição cultural timbira que envolve noções de convivência, hospitalidade, respeito e fartura. Ao nominarem sua associação de Wyty-Catê, os Timbira estão, portanto, fazendo clara apropriação a partir de seu próprio universo cultural, não apenas do ponto de vista formal. Ser uma “grande casa de encontros”, uma “grande pensão”, define uma instituição que é comum a todos os grupos Timbira e que pode expressar, em grande medida, um conceito próprio de organização associativista, baseado na generosidade, na hospitalidade, na convivência, no respeito, no bem-estar, na fartura e na felicidade. É provável que a expressão nativa equivalente mais próxima desses conceitos seja a de *amji'kins*. O Wyty é o lugar adequado para ficar nos intervalos das corridas de tora e dos *amji'kin*, e onde nada poderia ser negado aos seus visitantes. Isso coloca claros problemas para os jovens dirigentes da associação, que têm enormes dificuldades em administrar recursos de projetos diante das frequentes demandas dos associados relacionadas à alimentação, ao transporte e aos insumos para festas (carne, tecidos, miçangas etc.), cujo objetivo é continuar mantendo os *amji'kins* operando com alguma fartura, propiciando, conseqüentemente, alegria, felicidade e bem-estar para as comunidades envolvidas. Um dos principais desafios que esses dirigentes encontram é o de tentar conciliar as diferentes expectativas dos Timbira em relação aos projetos da Wyty-Catê, a maioria relacionada com atividades de uso e conservação da biodiversidade, estabelecendo uma espécie de mediação interétnica.

O projetismo e o associativismo são estranhos à visão de mundo indígena, para quem o planejamento de atividades no papel relacionado a determinados custos não faz sentido. Pelo fato de a diretoria estar subordinada à assembleia geral da entidade, composta predominantemente dos *pa'his* (chefes) das aldeias, geralmente mais velhos, estabelece-se uma complementaridade e uma tensão entre as demandas tradicionais indígenas, colocadas pelos mais velhos, e a necessidade de “executar o projeto conforme o papel” colocado pela minoria jovem e/ou estudada, presente na diretoria ou fora dela. O uso dos recursos do Projeto Frutos do Cerrado (especialmente os veículos) e o funcionamento da associação têm de ser explicados em quase toda assembleia da Wyty-Catê.

De fato, é difícil para os Timbira entenderem essas novas políticas de conservação ambiental, uma vez que eles não são responsáveis pela implementação dessas políticas, que são “coisas de cupen”. Especialmente os mais velhos têm dificuldade de compreender os objetivos de uma associação, a importância do papel e da burocracia para a sua existência e funcionamento. Existe certa mística do objetivo, da autoridade, da importância e da sua verdade do projeto, que difere substancialmente da verdade dos diferentes grupos Timbira.

É possível comparar essas situações com a discussão feita por Sahlins (1992) sobre o conceito *pidgin developman*, mostrando como um grupo pode aproveitar produtos ocidentais e recursos econômicos para o desenvolvimento de ideias indígenas sobre sua cultura e bem-estar. Ao contrapor uma categoria empregada pelos melanésios à incompreensão dos ocidentais, Sahlins afirma:

Isso não é nem “desperdício” nem “atraso”. Isso é desenvolvimento da perspectiva do povo considerado: sua própria cultura numa escala maior e melhor do que eles jamais a tiveram. (...) Developman: o enriquecimento de suas próprias ideias sobre o que é humanidade (1992, p. 12-3).

A racionalidade econômica desses projetos não se coadunaria com a “forma” timbira, gerando até mesmo críticas e tensões em relação ao papel desempenhado pela Wyty-Catê. É provável também que, para os Timbira, a felicidade e os *amji'kins* sejam mais importantes do que qualquer objetivo expresso nos projetos de desenvolvimento dos quais participam, conforme discutirei a seguir.

Os *amji'kins* e a noção de bem-estar e felicidade: projeto ideal?

Entre os Timbira, a atividade ritual é extremamente valorizada e operante, principalmente para os krahôs, canela-ramkokamekras e apãnjêkras

e, ultimamente, para os gaviões parkatejês. Nessas aldeias, o tempo de dispersão das famílias elementares para as lides de roça é em grande parte (e em termos comparativos) comparável ao tempo em que, outrora, os grupos familiares gastavam quando se dispersavam pelos cerrados, caçando e coletando, no período da alta estação seca (de maio a agosto/ setembro). Sempre um grupo doméstico estará “produzindo” algum rito ligado ao ciclo de vida (nascimento do primeiro filho; fim de um “resguardo” ou de um luto etc.), quando não estiver engajado na “animação” de um cerimonial maior. Essa intensidade cerimonial está presente em todos os grupos jês.

Pode-se afirmar que o ritual entre os Timbira mantém um limite entre a “identificação e a alteração”, pois entre as prerrogativas para pertencer à forma Timbira está a realização constante dos *amji’kins*, identificando e diferenciando os *mehins* dos outros “parentes indígenas” e dos cupens.

Não há ritual algum que não culmine com uma farta distribuição de comida, geralmente imensos bolos de mandioca e carne (kwyrty ou kwyrçupú: “berarubu” ou “berubu”, na tradução sertaneja do Maranhão, ou “paparuto”, como é conhecido entre os krahôs) que são levados ao pátio e comidos por toda a aldeia ao final de qualquer ritual, em que a ingestão da carne é fundamental. O período que antecede à finalização de qualquer ritual é marcado pelas caçadas coletivas que envolvem a totalidade dos homens ativos da aldeia. Enquanto não se obtiver provisão suficiente, não se arremata o ritual. Hoje, dada a escassez crescente de caça em quase todas as aldeias Timbira, cada vez mais a carne bovina é utilizada nos rituais (e em menor escala, a carne de porco). Por vezes, essa escassez é usada como justificativa para a não realização de um ritual no qual só pode ser consumida a carne de caça (como nos ritos de iniciação). Portanto, não há ritual sem carne. Dessa forma, os chamados “fundos cerimoniais” (recursos financeiros para a aquisição de carne e insumos) seriam fundamentais para viabilizar a execução dos *amji’kins*. Mas os Timbira não recebem *poré* (dinheiro), salários extras ou aposentadorias, ao contrário dos parakatejês e dos xikrins, por exemplo, que recebem recursos de compensação da CVRD (Vale), empregados, em parte, na execução das atividades rituais. Portanto, esses pequenos “fundos cerimoniais” são normalmente captados pelos Timbira seja vendendo bens industrializados para os regionais vizinhos, seja entre seus “parceiros”, como o próprio Centro de Trabalho Indigenista/Funai, antropólogos e pesquisadores, garantindo alguns itens essenciais para a realização dos rituais (além da carne, miçangas e cortes de pano, por exemplo).

A maioria dos chefes de postos que passou pelos Timbira – do SPI aos dias atuais – insiste em contrapor o “trabalho” às “festas” como ideologia

integracionista fundamental e não foram poucas as aldeias Timbira que sucumbiram à essa ideologia (vide o caso Apinajé como um exemplo ilustrativo dessa afirmação).

Atualmente, é o “movimento do pátio” (o número de rituais) que serve de parâmetro para os grupos classificarem suas aldeias como mais ou menos Timbira, o que implica também um juízo de valor quanto ao grau de independência/dependência da aldeia em relação às atividades econômicas impostas pelo “civilizado”.

Conforme apontei anteriormente, não faltam exemplos de projetos executados entre os Timbira, que fracassaram por não ter levado em consideração as reais expectativas dos índios em relação ao que, para eles, significa alcançar “melhores condições de vida”.

Almeida (2001), enfocando outro povo indígena, tece considerações pertinentes sobre o Projeto Kaiowa-Nandeva que ele acompanhou por muitos anos até sua recente dissolução. Ele aponta a questão do “não desenvolvimento” como “resultado” dos projetos implementados.

O trabalho desvendou a noção guarani de “desenvolvimento”, representada não apenas conceitualmente, mas em ações concretas. A razão do não desenvolvimento Guarani é a forte manutenção de uma identidade étnica, flagrantemente manifestada no cotidiano e caracterizada por formas tradicionais de realizar a sociedade. Definitivamente, essa etnia não reage satisfatoriamente aos modelos ocidentais de produção econômica (ALMEIDA, 2001, p. 193).

O autor destaca as formas de apropriação que os guaranis fizeram, ao longo da existência do projeto, do modelo de produção dos não índios, adaptando-o segundo suas necessidades e expectativas. Porém, do ponto de vista dos financiadores, houve um “não desenvolvimento”, pois os resultados previstos dentro da racionalidade ocidental e capitalista não foram atingidos.

Para os Timbira, as condições de vida ideais são aquelas onde existe fartura de *hin* (carne) e insumos (panos, miçangas) para a realização de todos os *amji'kins* previstos no ritual. Se, para os xikrins, a viabilização dos rituais garante a continuidade de padrões de distinção e de “ser belo” (GORDON JUNIOR, 2006), para os Timbira esse processo garante as condições para a reprodução da forma Timbira (AZANHA, 1984). Os chamados projetos de desenvolvimento sustentável também não levam essas variáveis em consideração, impondo a lógica do “projetismo” às comunidades, pois os que “fracassaram” por não ter alcançado os resultados esperados, na maioria das vezes, foram devidamente apropriados e “indigenizados” pelos Timbira para atender suas principais

demandas em relação ao padrão ideal de bem-estar e felicidade: os *amji'kins*. Nesse sentido, de forma análoga aos guaranis, também foram projetos que resultaram em “não desenvolvimento”.

Como afirma Perrot (1991, p. 6), não pode existir um bom desenvolvimento em oposição a um mau desenvolvimento. Ele só pode ser eficaz, segundo seus próprios termos, quando realiza efetivamente a expropriação dos valores e motivações culturais de quem ele atinge. Pelos mesmos motivos, não pode existir um etnodesenvolvimento, pois mesmo quando se procura colocar foco na identidade étnica, os pressupostos relativos à noção ocidental de bem-estar social, político e econômico nunca desaparecem (GALLOIS, 2001, p. 176-177).

Entre outros parentes jês isso também não parece ser diferente. Ao discutir questões morais e estéticas da vida social dos mebengokrês, grupo jê do sudeste amazônico, Oliveira (2003) também realça a importância dos sentimentos de felicidade e satisfação relacionados com a realização dos seus rituais.

A ideia de felicidade para os Timbira, ou algo equivalente, é expressa pelo termo *amji'kin*, normalmente traduzido como alegria ou festa. A questão da alimentação também é fundamental, pois todo *amji'kin* está diretamente relacionado com alguma fartura de comida para satisfazer todos os seus participantes. De fato, tanto para os Timbira como para os mebengokrês o objeto de desejo do indivíduo é ficar contente, saciado e feliz.

Nesse sentido, as festas podem ser consideradas como instância especial para o processo de construção cultural (TASSINARI, 1998). Trata-se de estabelecer laços entre indivíduos, famílias e grupos, a partir da lógica de comensalidade/reciprocidade que contém a festa.

A necessidade do *cukren* (alimento, comida) é importante para os Timbira tanto do ponto de vista ritual, como suporte fundamental para a realização dos *amji'kins*, como para o seu cotidiano, no qual essa questão é ressaltada com frequência pelos jovens e representantes das aldeias associadas à Wyty-Catê, quando vêm participar dos cursos e reuniões realizadas em Carolina. Segundo Souza (2005, p. 10),

As sociedades indígenas dispõem de formas próprias de objetivação daquilo que chamamos cultura, formas que envolvem concepções de propriedade, criatividade e transmissão de conhecimento que podem ser traduzidas no nosso vocabulário econômico e jurídico, e o são, frequentemente, na prática, na interação dessas comunidades com a sociedade envolvente. Entretanto, muitas

das dificuldades que surgem nessas interações (...) derivam de diferenças reais que acabam obscurecidas por traduções apressadas que dificultam, afinal, a negociação implícita em todo intercâmbio cultural.

Muitos insistem em desconsiderar a capacidade de os povos indígenas transformarem e ressignificarem os fatos do mundo global capitalista, como Sahlins (1997) demonstra: “o desenvolvimento refere-se a um processo (...) no qual os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos [pelos índios] para o fortalecimento das [suas] noções de boa vida”. Não é por aí que iriam os projetos dos Timbira?

Os Timbira tendem a valorizar os mecanismos internos de reprodução da forma Timbira, em que os *mims* reafirmam o seu jeito, expandindo-se, cindindo-se e também fundindo-se em novos *kerins* (aldeias). Mais do que isso, reafirmam sua humanidade e seu pertencimento a essa forma, fazendo os *amji'kins* – usando o pátio, cortando o cabelo, correndo de toras –, provavelmente, o maior projeto de desenvolvimento.

Os Timbira têm demonstrado e exemplificado como as sociedades e as culturas indígenas defendem-se, isto é, como produzem mecanismos de resistência ao assédio do capitalismo pela via da indigenização da modernidade, lembrando ainda que essa possibilidade nos é dada “(...) menos pela (bastante relativa) globalização objetiva dos mundos primitivos locais, ou pelo (algo duvidoso) progresso das luzes antropológicas, do que pela falência da noção de sociedade moderna que lhes serviu de contra-modelo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Considerações finais

No decorrer do artigo foram demonstradas algumas das formas pelas quais os Timbira vêm apropriando-se e reformulando as modernidades colocadas pelo mundo dos cupens, por meio de uma de suas associações representativas. A organização política performativa dos Timbira está refletida, em alguma medida, na própria estrutura de funcionamento da Wyty-Catê e em como seus representantes lidam com suas redes de relações interpessoais e interinstitucionais. Eles apropriam-se da associação como um instrumento que ajuda a viabilizar a interlocução com os cupens, dentro de uma escala gradual de relações que tem o grupo doméstico como local inicial do processo de socialização do indivíduo. O pátio, por sua vez, completa essa socialização por meio de sua publicização e apropriação coletiva, contribuindo para a

construção de uma unidade no plano intratribal. Os *pa'his*, normalmente, fazem a intermediação com o mundo dos cupens, mas o alargamento de relações dos Timbira com esse mundo extrapolou o domínio do pátio há muito tempo e, atualmente, os *mentwajês* (jovens), especialmente entre os krikatis e os gaviões-pykobjês, estão cada vez mais próximos desse mundo, utilizando os novos recursos discursivos e as práticas que as organizações associativistas oferecem.

Assim, ocorre o inevitável processo de modernização da indianidade, no qual os representantes e dirigentes Timbira são obrigados a lidar com a burocracia e o formalismo relacionados à gestão de associações e projetos, e a se adaptarem a essas novas formas de expressão política. Como consequência, valoriza-se cada vez mais o domínio da escrita e da Língua Portuguesa como condição indispensável para lidar com essa já não tão nova realidade. Nesse sentido, os *mentwajês* têm papel de destaque, assumindo a direção das associações e as principais funções assalariadas nas aldeias. Esses jovens e os demais dirigentes das organizações dos Timbira enfrentam, então, os dilemas do “projetismo” que impõem dinâmicas, temporalidades e racionalidades a essas associações, que não se coadunam com suas práticas culturais.

Mas a forma Timbira persiste e busca transformar o mundo dos cupens, indigenizando-o segundo suas próprias categorias nativas. Ao indigenizarem essas modernidades estão contribuindo para a construção da ideia de uma unidade Timbira no plano das relações interétnicas, difundindo a noção de timbiridade às suas práticas e discursos dirigidos ao Estado, às organizações indigenistas, ao movimento indígena e às agências de financiamento. O discurso da pan-timbiridade, da unidade Timbira, em contraposição com as políticas homogeneizadoras do Estado, demonstra uma estratégia de politização da alteridade levada a cabo pela Wyty-Catë.

Além da culturalização e da politização dos discursos Timbira diante desses diferentes agentes, observa-se um processo crescente de ecologização desses mesmos discursos em que os índios apropriam-se do ambientalismo nesse plano discursivo, uma vez que já identificaram que sua realização é performática, ocorrendo basicamente em termos de retórica. A implementação de projetos de desenvolvimento sustentável, em boa parte das aldeias Timbira, é a expressão concreta desses discursos ecológicos e da retórica de um ambientalismo indigenista. Os projetos são discutidos e elaborados atendendo a interesses e demandas dos índios que querem melhorar determinados aspectos de sua qualidade de vida em termos de segurança alimentar, geração de renda, fiscalização territorial etc. Mas o projeto ideal, *impej* (bom) para os Timbira, segundo seus padrões de bem-estar e felicidade, está relacionado com

a realização frequente e sistemática dos *amji'kins*, pois proporciona condições para a efetivação da desejada unidade da comunidade e também dos outros visitantes *mims*. Além disso, proporciona alegria, gerando pessoas bonitas e um estado de felicidade comunitário que fortalecem os laços internos e contribuem para a efetivação de uma vida boa, segundo seus próprios termos.

A atividade cerimonial viabiliza a unidade e o local privilegiado continua sendo o pátio, lugar público e integrador por excelência. Sempre que possível, os projetos são redirecionados por seus executores para atender a essa demanda primordial, ou seja, a viabilização da atividade cerimonial, em que questões como transporte (veículo, fretes, passagens), alimentação (principalmente carne, arroz, farinha, café e açúcar) e enfeites (miçangas e cortes de tecido) são fundamentais. Como diria Francisquinho Tep-Hot Ramkokamekra sobre esse tipo de apropriação: *mim é mim*.

O CTI, os antropólogos e outros parceiros têm sido aliados nas lutas pela terra e no apoio aos incontáveis *amji'kins*, durante todos esses anos, mas têm sido responsáveis também, juntamente com o Estado, por inúmeras modernizações colocadas aos Timbira. Como antropólogos/assessores, ficamos muitas vezes em dúvida se as estratégias que adotamos para discutir as novas realidades que os *mims* estão vivenciando tendem a reforçar a forma Timbira ou negá-la. Cabe a eles mostrar o caminho, por meio da inesgotável capacidade de indigenizar essas transformações em seu favor.

Referências

ABU-LUGHOD, L. Writing against culture. In: FOX, R. (Org.). **Recapturing anthropology: working in the present**. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 137-62.

ALBERT, B. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil, 1996/2000**. São Paulo: ISA, 2000.

ALBERT, B. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propôs du mouvement indien en Amazonie Brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, n. 23, 1998.

ALBERT, B. **Situation ethnographique et mouvements ethniques: notes sur le terrain pos-malinowskien**. França, 1995a. Disponível em: <http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers09-6/010010104.pdf>. Acesso em: 22 de março de 2009.

ALBERT, B. Anthropologie appliqué ou “anthropologie impliquée”? ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, J.-F. (Org.). **Les applications de l’anthropologie**. Un essai de réflexion collective depuis la France. Paris: Karthala, 1995b. p. 87-118.

ALMEIDA, R. T. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowá-Nandeva como experiência antropológica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, D.; ESCOBAR, A. Introdução. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, D.; ESCOBAR, A. (Org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Novas Leituras, UFMG, 2000.

APPADURAI, A. Global ethnoscares. Notes and queries for a transnational anthropology. In: FOX, R. G. (Ed.). **Recapturing anthropology**. Working in the present. Santa Fé, New México: School of American Research Press, 1991.

APPADURAI, A. Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-nacional. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 49, nov. 1997, p. 33-46.

AZANHA, G. **A forma timbira: estrutura e resistência**. 1984. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

AZANHA, G. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento:

possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA, A. S.; BARROSO-HOFFMAN, M. (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 29-37.

AZANHA, G. Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”. GT 14: Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura. ANPOCS, 2005. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 29., Caxambu, MG, 25 a 29 de out. 2005.

BAINES, S. G. **Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas**. Brasília: UnB, 2004. (Série Antropologia, 361)

BARATA, M. H. **A antropóloga entre as facções políticas indígenas**. Um drama do contato inter-étnico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993. (Coleção Eduardo Galvão).

BARBANTI JUNIOR, O. **Urban dimensions in rural livewoods**: implications for grassroots development and sustainability in the Brazilian Amazon. 1998. Thesis (PhD) - London School of Economics and Political Science, London, 1998.

BARRETTO FILHO, H. T. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. **Revista Tellus**, Campo Grande, v. 6, n. 10. p. 11-21, 2006.

BARROS, F. L. de. Ambientalismo, globalização e novos atores sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, n. 1, v. 1, 1996.

BARTH, F. [1969]. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BITTENCOURT, L. B. **Mudança dirigida**: as organizações indígenas na América Latina (México e Brasil) 1970-2002. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. São Paulo: Difel/Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, P. [1994]. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Etnicidade: da cultura residual mais irredutível. **Revista de Cultura**, São Paulo, v. 1, n. 1, 1979.

CLIFFORD, J. Sobre a alegoria etnográfica. In: GONÇALVES, J. R. S. (Org.). **A experiência etnográfica**. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. p. 63-99.

COELHO DE SOUZA, M. S. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, 2002. 668 p.

COELHO DE SOUZA, M. S. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 46, 2001.

COELHO DE SOUZA, M. S. **A dádiva indígena e a dívida antropológica**: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares. São Paulo: Colóquio Lisa/USP; Direito Autoral, de Imagem, Som e Produção de Conhecimento, 2005. Mimeo.

COMAROFF, J.L.; JEAN, L. **Of revelation and revolution**. The dialectics of modernity on a South African Frontier. Chicago: The Univ. of Chicago Press, v. 2, 1997.

COMAROFF, J. L. On totemism and ethnicity. **Ethnos**, v. 21, n. 3/4, 1987.

CONKLIN, B. A.; GRAHAM, L. R. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. **American Anthropologist**, v. 97, n. 4, p. 695-710, 1995.

CROCKER, W. The canela (Estern Timbira). I an ethnographic introduction. **Smithsonian Contributions to Anthropology**, Washington, DC, n. 33, 1990.

DA MATTA, R. Mito e anti-mito entre os timbira. In: LARAIA, R. (Org.). **Mito e linguagem social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 77-106.

DA MATTA, R. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios apinayé. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

DESCOLA, P; TAYLOR (org.). La Remontée de l'Amazone L'Homme. Paris: não especificado, 1993.

DOIMO, A. M. **O movimento popular no Brasil pós-70**: formação de um campo ético-político. Tese (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

ESCOBAR, A. Antropologia e desarrollo. **Revista Internacional de Ciências Sociais. Antropologia: Temas e Perspectivas**, n. 154. Unesco, 1997.

ESCOBAR, A. Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology. **American Ethnologist**, n. 4, v. 18, 1991.

FARIAS, A. J. T. P. **Um cenário jê-amazônico**: exercício de uma leitura configurativa. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

FERRAZ, I. **De gaviões à comunidade Parkatêjê**: uma reflexão sobre processos de reorganização social. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

FERRAZ, I. **Os parkatêjê das matas do Tocantins**: a epopéia de um líder timbira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

FOUCAULT, M. Governmentality. In: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Ed.). **The Foucault effect**: studies in governmentality. London: Harvester/Wheatsheaf, 1991.

GALLOIS, D. T. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Org.). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Imprensa Oficial SP/IRD; Unesp, 2002. p. 205-237.

GALLOIS, D. T. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, L. D. B.; VIDAL, L.; FISCHMANN, R. (Org.). **Povos indígenas e tolerância**. Construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp/Unesco, 2001.

GEERTZ, C. Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno. In: GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 220-245.

GORDON JÚNIOR, C. C. **Aspectos da organização social jê**: de Nimuendajú à década de 90. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

GORDON JÚNIOR, C. C. **Economia selvagem**. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Unesp/ISA/Nuti, 2006.

LADEIRA, M. E. **A troca de nomes e a troca de cônjuges**. Uma contribuição ao estudo do parentesco timbira. 1982. Dissertação (mestrado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEROY, J-P. Comentários sobre a temática do seminário. In: SEMINÁRIO DE ESTUDOS SOBRE O PROGRAMA PILOTO PARA A AMAZÔNIA. **Anais...** Belém: Fase/Ibase, 1993.

LITTLE, P. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: LIMA, A. C. de S.; BARROSO-HOFFMANN, M (Org.). **Etnodesenvolvimento**

e políticas públicas. Bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Laced, 2002.

SANTOS, L. G. J. dos. **Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar:** experiências dos povos indígenas do alto Rio Negro. 2006. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

MATOS, M. H. O. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980).** Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

MELATTI, J. C. Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins. **Monografias do Instituto de Ciências Sociais,** Rio de Janeiro, v. 3, 1967.

MELATTI, J. C. **Ritos de uma tribo timbira.** São Paulo: Ática, 1978. (Coleção Ensaios, 53).

MELATTI, J. C. **O sistema social krahô.** 1970. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.

NIMUENDAJU, C. **The eastern timbira.** Berkeley and Los Angeles: University of California, 1946.

NIMUENDAJU, C. **Mapa etnohistórico.** Rio de Janeiro: IBGE-Pró-Memória, 1987.

OLIVEIRA, A. N. de. **Of life and happiness:** stetics, morality and social life of the south eastern amazonian Mebêngôkre (Kayapó), as seem from the margins of ritual. 2003. Tese (Doutorado) - Univ.of St. Andrews, Escócia, 2003.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **Indigenismo e territorialização.** Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

PARESCHI, A. C. C. **Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos:** entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais. 2002. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

PERROT, M. D. Les empêcheurs de développer en rond. In: La fiction et la feinte, Développement et peuples autochtones. **Revue de Survival International,** Paris, n. 13, 1991.

RAMOS, A. R. **Ethnology brazilian style.** Brasília: UnB, 1990. (Série Antropologia, 89)

RAMOS, A. R. **Vozes indígenas:** o contato vivido e contado. Brasília: UnB, 1988. (Série Antropologia, 66)

RAMOS, A. R. Indigenismo de resultados. **Revista Tempo Brasileiro,** Rio de Janeiro, n. 100, p. 133-149, 1990.

RIBEIRO, F. de P. Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão. Escritas no ano de 1819 pelo Major Graduado. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro. Tomo III, p. 184-455, 1841.

RIBEIRO, G. L. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia de desenvolvimento. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 34, 1991a.

RIST, G. **The history of development: from western origins to global faith**. London: Zed Books, 1997.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 3, v. 1 e 2, p. 41-73; p. 103-150, 1997.

SAHLINS, M. [1985]. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAHLINS, M. Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history. **Journal of Modern History**, Chicago, v. 65, n. 1, p. 1-25, march 1993.

SAHLINS, M. **The economics of develop-man in the Pacific**. Anthropology and aesthetics, RES 21, spring, 1992.

SAHLINS, M. **Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom**. Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication, n. 1. An Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SALVIANI, R. **As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em projetos de desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial: um ensaio de análise crítica**. 2002. Dissertação (Mestrado) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 84, 1985.

STIBICH, I. A. **Povos Indígenas, etnodesenvolvimento e sustentabilidade ambiental na Amazônia Legal: uma interpretação antropológica da formação do PDPI a partir dos seus documentos preparatórios**. 2005. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

TASSINARI, A. M. I. **No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo: Edusp, 2003.

TROUILLOT, M-R. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. In: FOX, R (Org.). **Recapturing anthropology**. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 17-44.

TURNER, T. **Da cosmologia à ideologia**: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Chicago: Depto. Antropologia Univ., Dezembro 1987.

VERDUM, R. **Etnodesenvolvimento**: nova/velha utopia do indigenismo. 2006. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré/Anpocs, 1999.

Capítulo 5

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

Gersem José Santos Luciano

Introdução

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

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

cujo objetivo é capacitar as comunidades indígenas para a autogestão de seus territórios, recursos naturais e planos de vida.

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

História de vida

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



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

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

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

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

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

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

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

Costumo denominar minha trajetória de vida de “interessante”, expressão por meio da qual tento evitar qualquer qualificação ou desqualificação. Para meus pais, minha vida foi uma grande sorte, referindo-se à rara oportunidade que tive de estudar e ter me tornado uma pessoa reconhecida no mundo Baniwa e no mundo indígena do Alto Rio Negro. Essa avaliação dos meus pais revela a visão comum dos índios do Rio Negro nos últimos anos, em relação à importância e valor que dão à formação escolar e ao mundo branco. Para mim, essa certeza do valor da trajetória como conquista não é garantida. Muitas vezes, tenho a sensação de que a cada dia que avanço no domínio do mundo branco torno-me menos Baniwa, ou seja, mais distante do mundo e da vida Baniwa. Não me refiro à distância espacial, mas, sobretudo, social, cultural e espiritual. Não por desconhecimento ou prática do modo de vida de meu povo, mas pela ausência do convívio coletivo e permanente no mundo intrabaniwa. A angústia é explicada por muitos fatores. Por um lado, pelas ricas experiências vividas a partir das quais pude contribuir com a luta do meu povo e pelo que sou reconhecido; por outro, pelo custo do afastamento do convívio familiar e tribal, tido como tempo perdido, grande e impossível de ser recuperado. As escolas-internatos ficavam muito distantes de onde moravam meus pais e, por isso, durante todo o tempo letivo, eu ficava sem comunicação com eles. Foi a fase mais crítica da minha vida, que me marcou profundamente. A sensação de perda incomoda e, às vezes, constrange e é algo que está presente em muitas lideranças indígenas da minha geração, com as quais trabalhei por muitos anos. A mesma preocupação surgiu quando decidi ingressar na pós-graduação. Tornar-se um antropólogo seria tornar-me menos Baniwa?

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

Experiências de internato

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Experiência com o movimento indígena

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Experiência acadêmica

Desde que assumi a função da vice-presidência da diretoria da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), em abril de 1987, dedico-me à tentativa de compreender e defender o processo de luta pela sobrevivência

física e cultural do meu povo Baniwa e dos povos indígenas do Alto Rio Negro em geral. Esse compromisso permitiu que eu continuasse contribuindo para o fortalecimento dos modos de vida daqueles povos e apropriando-me de novos instrumentos para a melhoria das condições de vida pós-contato com sociedades não indígenas.

A filiação acadêmica foi uma maneira de apropriar-me de outros conhecimentos (científicos) que poderiam ajudar no processo de estabelecimento de diálogos interculturais social e sociologicamente mais consistentes e politicamente mais estratégicos entre os povos indígenas e a sociedade nacional. Esse fato levou-me ao mestrado em Antropologia Social na Universidade de Brasília entre os anos de 2004 e 2005 e a partir de 2007 no doutorado. O domínio dos instrumentos teóricos e metodológicos da Antropologia pode contribuir tanto para uma compreensão do processo histórico vivido pelo povo Baniwa quanto para pensar novas abordagens teóricas e metodológicas no campo das Ciências Sociais, particularmente nos estudos das relações interétnicas relevantes para o mundo contemporâneo e, em particular, para os povos indígenas que, a exemplo de outros segmentos sociais considerados e tratados como marginais, teimam em resistir às fronteiras dos processos de globalização econômica, ideológica e cultural. Fica claro, portanto, que meu interesse pela Academia não é apenas pela titularidade formal nem pelo conhecimento em si, que julgo ser relevante, mas, principalmente, por considerá-la um instrumento empoderador na luta política pelos direitos indígenas, razão pela qual até hoje sempre busquei aliar a trajetória acadêmica à militância política da causa indígena.

A escolha da Antropologia origina-se de três elementos significativos: o primeiro refere-se aos horizontes de conhecimento que o curso de Filosofia abriu para novas descobertas sobre o mundo do branco com o qual me relacionava no dia a dia. Além disso, um acontecimento lamentável na minha turma de Filosofia marcou minha curiosidade sobre a Academia, pois minha turma era a primeira do projeto pioneiro de interiorização da Universidade Federal do Amazonas, no município de São Gabriel da Cachoeira. O episódio a que me refiro envolveu uma professora de Filosofia que, à época, publicou em um jornal de Manaus um artigo sobre sua experiência de docência com alunos indígenas, no qual afirmou que o problema dos índios era a incapacidade de abstração, característica do pensamento ocidental. A afirmação deixou os alunos, na sua maioria indígena, furiosos e exigiram uma retratação da professora e da Universidade. Esse incidente despertou-me a curiosidade de procurar compreender o que havia motivado tal afirmação, que, de repente, poderia ter

alguma razão, uma vez que a Academia parecia uma caixa-preta aos olhos dos índios e de muitos brancos. A curiosidade levou-me ao desafio de procurar alguma resposta. De fato, após contato com parte significativa da literatura antropológica e sociológica, finalmente encontrei parte da resposta procurada, quando descobri que importantes antropólogos abriram precedentes teóricos para tal modo de conceber os denominados povos nativos. Apenas a título de exemplo, cito uma passagem de Malinowski (1978), considerado um dos fundadores da Antropologia moderna:

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

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



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

O terceiro elemento tem a ver com uma necessidade pessoal surgida das experiências específicas com projetos de desenvolvimento. As limitações sentidas nas diversas funções assumidas suscitaram a necessidade de maior instrumentalização técnica e capacidade analítica voltada para a compreensão dos complexos campos em que os projetos transitam e operam, estimulando-me a procurar oportunidades para dar continuidade a mais uma etapa do empreendimento acadêmico. Imaginei que a Antropologia poderia proporcionar o que estava desejando – ampliar minha capacidade de análise e de compreensão sobre o contexto em que vivo, em relação direta com o contexto maior do mundo global, ou seja, o campo em que os projetos inevitavelmente gravitam. Foi assim que escolhi, no mestrado, aprofundar o campo empírico e analítico dos projetos de desenvolvimento por meio da Antropologia. A longa experiência de trabalho com inúmeros povos indígenas na Amazônia, em diferentes espaços institucionais, motivou meu interesse pelo tema, que considero de alta relevância na atualidade, para os povos indígenas em geral, mas muito particularmente para os do Alto Rio Negro, ou seja, as alternativas econômicas. Com o avanço significativo nos processos de regularização de terras, os povos indígenas elegeram como prioridade de suas lutas e ações a questão da sustentabilidade econômica de seus territórios e comunidades. A noção de sustentabilidade manuseada pelas lideranças indígenas é abrangente e complexa, uma vez que envolve desde as economias indígenas até o desenvolvimento econômico de escala. As economias indígenas a que me refiro são as práticas produtivas tradicionais baseadas na concepção cosmológica, integrada e holística dos povos indígenas. A priorização do desafio econômico está expressa em um programa mais ambicioso em vias de ser formulado pelo Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável do Rio Negro (PRDIS-RN) que objetiva articular, coordenar, qualificar, diversificar e ampliar escalas de atuação e de resultados das inúmeras iniciativas econômicas, políticas e socioculturais em curso desde o final da década passada. Essas iniciativas estão sendo geridas pelas próprias comunidades com o apoio técnico de assessorias externas, predominantemente de organizações não governamentais como o Instituto Socioambiental (ISA) e diversas agências de desenvolvimento como o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) do Ministério do Meio Ambiente e da União Europeia.

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

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

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

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

Experiências em políticas públicas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

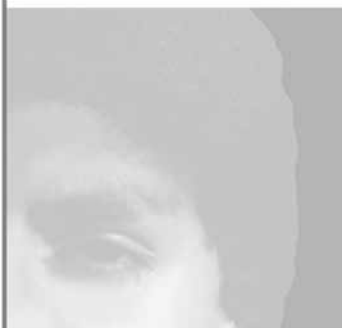
MATOS, M. H. O. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

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

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

SEGUNDA VARIAÇÃO

desenvolvimento
e meio ambiente



Capítulo 6

A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a politização do bom selvagem

Thiago Ávila (*in memoriam*)

Introdução

A questão ambiental, como vem sendo entendida nos últimos 20 anos, abre uma porta privilegiada para a compreensão dos dinâmicos relacionamentos entre realidades locais e intenções, entidades e instituições nacionais e transnacionais. Por intermédio da temática ambiental e de todo o imaginário social sob o qual está assentada, é possível encontrar elementos capazes de ligar e relacionar essas realidades, autorizando uma incursão pelos caminhos que articulam em um mesmo fluxo interativo realidades aparentemente distantes como comunidades indígenas, o Estado brasileiro e sua política indigenista, interesses científicos, farmacêuticos e comerciais, e posicionamentos planetários acerca do meio ambiente, do comércio e das populações tradicionais. Um ponto de partida interessante é observar criticamente como se vê a ligação entre os povos indígenas e a natureza.

Essa concepção unindo povos indígenas e natureza não é, de maneira alguma, privilégio exclusivo dos tempos atuais. As transformações e mudanças fundamentais nas ciências biológicas, humanas e filosóficas dos séculos XVI e XVII, por exemplo, foram possíveis graças ao encontro de expedições científicas tanto com a alteridade natural quanto com a alteridade social encontrada no Novo Mundo (GROVE, 1996; GERBY, 1992). É uma longa história social formando, por meio de concepções e construções socioculturais, os povos indígenas como parte da natureza. O empenho histórico em fomentar imagens do índio como íntimo da natureza é encontrado em diferentes momentos, por exemplo, nos esforços de criação de símbolos e ideais nacionalistas. A presença indígena nos ideais do *nation-building* brasileiro aparece na literatura romântica

do século XIX, nítida em autores como José de Alencar e Gonçalves Dias e no movimento modernista da segunda década do século XX.

Não caberia aqui uma tentativa de investigação detalhada dos processos sociais responsáveis por uma lógica que entende os povos indígenas como próximos do que chamamos ‘natureza’. Ignorar a existência desses processos poderia refletir uma postura analítica simplista. É importante incluir aqui as relações históricas da denominação indígenas e o que foi denominado de natureza, construídas por meio de ideais ocidentais devido ao diálogo que mantêm com a atual questão dos “conhecimentos tradicionais”.

A metáfora do bom selvagem, aplicada às conjunturas contemporâneas, ajuda a evidenciar a existência de contextos sociais consolidados que legitimam e valorizam os direitos dos povos indígenas, mesmo que essa valorização seja fruto de intensos diálogos com uma indianidade/alteridade construída ou hiper-realizada (RAMOS, 1995). Essa realidade atribuída aos povos indígenas, esculpida pelos artesãos de uma indianidade genérica, está nitidamente presente nas concepções sobre o acesso aos recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados. As consequências do diálogo com uma alteridade construída são percebidas nas tentativas de formulações de políticas de alcance planetário para a preservação ambiental, bem como na fabricação de concepções dos povos indígenas e “tradicionais” como povos ‘naturalmente’ guardiões da natureza ou espiritualmente ambientalistas (REDFORD, 1990). Os mitos românticos dos índios como parte da natureza e/ou como crianças órfãs que necessitam de cuidados especiais aparecem nas análises desses distintos planos, como veremos adiante. É interessante observar o esforço despendido com a finalidade de ocultar essas marcas de dominação e subordinação em nome de posicionamentos atualmente percebidos como politicamente corretos como a autonomia dos povos indígenas, a existência de um diálogo mais simétrico com eles, o consentimento informado, a pesquisa participativa, entre outros.

Uma posição crítica diante desses modelos idealistas leva-nos a realizar uma etnografia que considere a incorporação e certa subversão positiva dessas construções idealizadas e hiper-realizadas pelos movimentos indígenas. Considero que essas situações presentes nos diversos movimentos indígenas do planeta representam uma entrada privilegiada para a investigação de processos de resistência e agencialidade desses povos no mundo contemporâneo, explorando suas contradições e lógicas no processo articulador de instâncias reconhecidas ora como locais ora como globais. Apreciar essas posturas dos movimentos indígenas é querer compreender suas críticas contra códigos de dominação e exploração ainda operantes, mesmo que estejam reconfigurados

por meio de novos contextos socioculturais e morais atualmente em curso (WILSON; DISSANAYAKE, 1996).

Esses novos contextos fornecem as condições necessárias para se pensar um novo paradigma das relações entre a natureza e a cultura. Um novo olhar surgiu e passou a influir nas políticas de “desenvolvimento” seja no âmbito das políticas governamentais e nas tentativas de formulações de alcance planetário, seja nos interesses comerciais de empresas transnacionais (RIST, 1997, p. 178; TACAIS, 1996). Consolidando-se como legitimadora da atual doutrina do desenvolvimento, essa nova percepção da relação entre a natureza e a cultura participa ativamente do cenário político, valendo-se de toda sua ambiguidade e contradição para atender aos interesses de múltiplos e divergentes setores situados nos planos locais e globais das negociações sobre a temática desenvolvimentista.

A década de 1980 compreende o período no Brasil, assim como em outros países, da afirmação de um modelo de ambientalismo mais atrelado a problemas e questões sociais, distinguindo-se do tradicionalismo do movimento preservacionista (DIEGUES, 2000, p. 21; CARVALHO, 2002, p. 148). Esse ecologismo social contava com a participação de diversos movimentos comunitários, como o Conselho Nacional de Seringueiros, o Movimento dos Atingidos por Barragens e os Movimentos Indígenas, todos advogando uma valorização política das práticas tradicionais com evidente impacto positivo na natureza.

O envolvimento da questão indígena com a ambiental data desse período, andando passo a passo com o avanço e o amadurecimento das etnociências, evidenciando novamente a força dos argumentos científicos na produção de verdades aceitas socialmente. O passar dos anos de 1980 correspondeu à constatação de que o ambientalismo vigente naquela década transformar-se-ia no idioma político privilegiado para a incursão dos discursos reivindicatórios dos povos indígenas (ALBERT, 1995), principalmente pela eficácia e potência de suas questões políticas nacional e internacional.

A congregação positiva, do ponto de vista ambiental, entre povos indígenas e tradicionais e a conservação da natureza também acompanhou o deslocamento das preocupações com a preservação de espécies para a preservação de ecossistemas, incluindo os seres humanos como participantes deles. Os primeiros esforços preservacionistas, iniciados no contexto estadunidense, excluíram a ação antrópica do processo de manejo natural, ressaltando o contexto da época e suas concepções dessas ações prejudiciais às finalidades

preservacionistas dos programas. O próprio conceito de natureza deslocou seu sentido de algo intocado e externo ao domínio formado pela ação do homem (a cultura) para uma postura que incorpora a presença humana como fator interativo do que é natural, sendo que a natureza como intocada apresenta-se como mais uma afirmação mítica do imaginário ocidental do século XX (BALÉE, 1989, 1989b; POSEY, 1987).

Novos imperativos morais e éticos compuseram a cena ambiental durante a década de 1990, afirmando as posturas segundo as quais não bastava preservar somente espécies em extinção ou paisagens bucólicas, mas também as culturas tradicionais para a garantia das gerações futuras. Foi preciso criar novos conceitos para abarcar e legitimar essa nova configuração da relação entre a natureza e a cultura. Diversidade biológica, biodiversidade, sustentabilidade cultural, socioambientalismo, entre outros termos, passaram a ser utilizados em quadros universitários, nos centros de decisão política nacional, nos fóruns e organismos internacionais, nas agências não governamentais, na mídia e no cotidiano dos grandes centros urbanos. A situação que procuramos estudar está no cerne da relação dialética entre produção de conhecimentos científicos (relativos às diversas ciências biológicas atuais: Engenharia Genética, Botânica, Ecologia etc.), criação e concepção de conceitos e construção de novos espaços políticos para a discussão das problemáticas ambientais.

A temática ambiental rapidamente adquiriu uma inserção nos espaços políticos de decisões internacionais, sendo amplamente incorporada aos organogramas governamentais nacionais, fomentada por crescente consciência da problemática ambiental global como algo relevante para o destino da humanidade. Certamente, a atmosfera em torno de questões relativas à utilização, ao manejo e à decisão política acerca dos recursos naturais e ambientais corresponde a um dos temas centrais das negociações em diversas comunidades internacionais de argumentação e comunicação. Essas comunidades formam claros espaços de negociação entre parceiros socioculturalmente distintos, mas que compartilham um sistema planetário de comércio, direitos humanos, direitos ambientais, entre outros.

Na conjuntura atual, os povos indígenas representam verdadeiros nichos de conhecimentos considerados extremamente relevantes para o futuro da humanidade, pelo menos segundo os padrões globocentristas. Os sistemas de manejo dos recursos ambientais utilizados pelos povos indígenas são exemplos desses conhecimentos que começam a ser reconhecidos, valorizados e estimulados em diversas instâncias de poder político (ROUÉ, 2000; CASTRO, 2000; COLCHESTER, 2000). Os conhecimentos relativos

à utilização de plantas com finalidades estéticas, ritualísticas, alimentícias ou medicinais formam outro exemplo desse fetichismo herbal (NIGH, 2002) a que estão sendo submetidos diversos povos indígenas, sobretudo das regiões de florestas tropicais, mas que podem ser também entendidos como campos de garantia de benefícios sociais para os povos indígenas (BRUSH, 1993; OLIVEIRA FILHO, 1999; RAMOS, 2000; LITTLE, 2002). A valorização do conhecimento tradicional dos povos indígenas relaciona-se intimamente com os impactos negativos do “desenvolvimento social” promovido pela Revolução Verde que transformou as monoculturas agrícolas cultivadas com alta tecnologia em mitos ocidentais, redefinindo o papel do “outro” indígena (CLEVELAND; MURRAY, 1997, p. 479-480).

O termo desenvolvimento possui múltiplos significados e usos, variando ao sabor dos atores que estão empregando-o e, seguramente, a questão indígena e a dos países ditos de Terceiro Mundo formaram um campo inesgotável para sua aplicação. A plasticidade é um de seus elementos principais, além de sua capacidade moldadora e fetichista (RIST, 1997, p. 11). O conceito de desenvolvimento traça as linhas divisórias entre as nações, criando novos arranjos, autorizando uma (re)ordenação e classificação dos diferentes países, segundo padrões enraizados em posturas culturais nitidamente localizáveis. A desconstrução analítica do mito do desenvolvimento evidencia situações geralmente ocultadas pelo *glamour* e força que tal conceito adquire no mundo contemporâneo, ressaltando como sua ideologia messiânica pode ser conceituada como religião do ocidente (IBDT, p. 21 e ss).

Essa plasticidade dá-lhe grande flexibilidade e a consequente possibilidade de (re)dimensionar as tensões intrínsecas ao campo de disputa negociadas entre atores com os mais diversos interesses. Seguramente, essa flexibilidade e plasticidade tiveram papel incisivo na fixação e na naturalização do ato político de desenvolver o “outro”. Como diz Gilbert Rist:

O que, afinal, está sendo dito nas críticas ao desenvolvimento? É sua crítica na taxa moral para ajudar os pobres e de modo a promover os trabalhos para proporcionar um bem-estar para todos, o que mobiliza a energia de muitas organizações? Ou são suas práticas econômicas que refletem os interesses de diversos atores e produzem o oposto do que é solicitado em suas reivindicações? Mesmo que esses dois níveis possam ser distinguidos em teoria, estão profundamente ligados um ao outro, o que torna possível transitar nos espaços entre solução e problema, antídoto e veneno, esperança e realidade. Para uns, desenvolvimento é sinônimo de um movimento expansionista que tem sido criado por um sistema de mercado nos últimos dois séculos; para outros, desenvolvimento é um conjunto de práticas que transformaram o mundo

em um lugar mais justo apesar da racionalidade do capitalismo. A utilidade desses desencontros retóricos é que se espera garantir a todos boas razões para continuar com suas atividades. Para a mesma crença podemos ter um número diferente de efeitos (RIST, 1997, p. 214).

As atuais construções e concepções sobre o que são povos indígenas e a recolocação do argumento de que os índios são ontologicamente próximos à natureza, renegociam termos que possibilitam executar ações assistencialistas de (etno)desenvolvimento sobre os povos indígenas e nações. Perfeitamente sintonizado com as tendências conservacionistas demonstradas por formas ecológico-capitalistas pós-modernas (ESCOBAR, 1995, p. 203-206, 1996, p. 47; DIEGUES, 2000), o desenvolvimento sustentável também apoia-se em ambiguidades como produzir crescimento econômico sem impossibilitar a continuação da vida no planeta. Por um lado, ecologistas pensam-no como algo benéfico para a continuidade ambiental, por outro, o desenvolvimento sustentável passa a ser entendido como a continuidade do crescimento econômico, sendo que por essa retórica o desenvolvimento pode ser algo não somente pensado como irreversível ou universal, mas passível de ser adjetivado com pretensões de eternidade (RIST, 1997, p. 190-192). A percepção desse modelo alternativo de desenvolvimento como uma ruptura com antigas concepções desse conceito, mesmo travestida nas retóricas de produção de espaços e ações ambiental e socialmente sustentáveis, não é plenamente corroborada pelos dados empíricos.

Os povos indígenas com suas diferentes formas representativas e de diálogo com atores externos rapidamente compreenderam a potencialidade do discurso ambientalista e sua forte aceitação política no mundo contemporâneo. De maneira rápida e criativa, esses povos passaram, em muitos casos, a utilizar a imagem que o Ocidente criou sobre povos indígenas para legitimar e adensar algumas das suas lutas político-sociais. Eles começaram a exercer o poder de serem os detentores de alguns bens, inclusive simbólicos, extremamente valorizados pelo mundo ocidental e suas preocupações ambientais, uma espiritualidade condicionante de posturas diferenciadas perante a natureza, seus territórios percebidos como significativa parcela das áreas mais preservadas ambientalmente e seus conhecimentos tradicionais valorizados na lógica científico-comercial do desenvolvimento sustentável. Os povos indígenas vêm compreendendo, cada qual à sua maneira e estratégia, que a indianidade hiper-real criada e fomentada pelo imaginário social do Ocidente pode ser conscientemente exercitada por eles para seus próprios interesses. Uma nova capitalização da natureza vem garantindo, por diferentes caminhos, direitos territoriais e comunitários quando o Estado reconhece determinada área como

pertencente a uma coletividade específica (que atende aos preceitos de manter relações relevantes para a conservação e o melhoramento da biodiversidade). As demandas salvacionistas, fomentadas na relação entre conservação da natureza e práticas culturais que localmente promovam essa conservação, valorizam os sistemas tradicionais de conhecimento (ESCOBAR, 1995, p. 204).

Dentro dessa problemática, há que se concordar com a argumentação de Marshall Sahlins que critica as posturas que concebiam os povos indígenas como objetos passivos e não como autores de sua própria história (SAHLINS, 2000, p. 416). A análise etnográfica de uma situação local pode revelar interessantes críticas nativas aos entendimentos ocidentais sobre ecologia, baseados em premissas externas, e a reelaboração cosmológica dos indígenas sobre os efeitos do contato (ALBERT, 1995; RAMOS, 1998, p. 133-135). As questões ambientais e a luta pelo reconhecimento dos direitos intelectuais coletivos ratificam bem a postura de Sahlins.

As imagens que os estudos etnográficos e antropológicos produziram sobre a relação dos “outros” com a natureza trouxeram um discurso científico pronto para ser apreciado e tomado por diversos atores da temática. A produção de conceitos que implicitamente produzem o distanciamento temporal necessário para classificar de “tradicionais” os povos radicalmente distintos do modo de vida urbano-industrial, foi um dos meios para situá-los em um compartimento distinto daquele reservado aos “modernos” ocidentais. Como afirma Johannes Fabian:

As distancing devices (...) certain styles of thoughts are identified as “savage” or “primitive”. Labels that connote temporal distancing need not have explicitly temporal references (such as cyclical or repetitive). Adjectives like mythical, ritual or even tribal, will serve the same function. They too connote temporal distancing as a way of creating the objects or references of anthropological discourse (FABIAN, 1983, p. 30).

O que se percebe cada vez mais é que a suposta postura passiva dos povos indígenas diante dos processos históricos com os quais entram em contato, especialmente em suas relações com os Estados nacionais, é mais um mito moderno construído pelo Ocidente do que uma realidade empírica. Ao contrário, o que a etnografia de processos interétnicos tem revelado é uma postura consciente e criativa de um sujeito de suas próprias ações.

Referências

ALBERT, B. (Ed.). **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**. Brasília: Universidade de Brasília, 1995. (Série Antropologia, 174).

BALÉE, W. Cultura na vegetação amazônica brasileira. In: NEVES, W. A. (Org.). **Biologia e ecologia humana na Amazônia brasileira: avaliação e perspectiva**. Belém: MPEG, 1989. p. 95-109.

BALÉE, W. O povo da capoeira velha: caçadores e coletores das terras baixas da América do Sul. In: PAVAN, C. (Ed.). **Uma estratégia latino-americana para a Amazônia**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1989b.

BRUSH, Stephen B. Indigenous Knowledge of Biological Resources and Intellectual Property Rights: the role of Anthropology in **American Anthropologist**, Vol. 95, nº 3, p. 653-671, 1993.

CARVALHO, I. C. de M. **A invenção ecológica: narrativas e trajetórias da educação ambiental no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza**. São Paulo: Hucitec, 2000.

CLEVELAND, D.; MURRAY, S. C. The world crop genetic resources and the rights of indigenous farmers. **Current Anthropology**, v. 38, n. 4, p. 477-415, Aug./Oct. 1997.

COLCHESTER, M. Resgatando a natureza: comunidades tradicionais e áreas protegidas. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza**. São Paulo: Hucitec, 2000.

CORONIL, F. Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo. In: LANDER, E. (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-Faces/UCV y Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe-Iesalc, 2000. p. 119-149.

DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza**. São Paulo: Hucitec, 2000.

- ESCOBAR, A. *Constructing Nature: elements for a poststructural political ecology*. In: PEET, R.; WATTS, M. (Ed.). **Liberation ecologies: environment, development, social movements**. London & New York: Routledge, 1996. p. 46-68.
- ESCOBAR, A. **Encountering development: the making and unmaking of the third world**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- FABIAN, J. **Time and the other: how anthropology makes its object**. New York: Columbia University Press, 1983.
- GROVE, Richard: *Green Imperialism: colonial expansion tropical island edend and the origins environmentalisms, 1600-1860*. **Cambridge University Press**, 1996.
- LITTLE, Paul: *Etnoecologia e Direitos dos Povos: elementos de uma nova ação indigenista* in A.C. SOUZA LIMA e M.C.A. BARROSO HOFFMANN (orgs.) **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para um nova política indigenista**, Rio de Janeiro, Contracapa Livraria/Laced, 2002.
- NIGH, R. *Maya medicine in the biological gaze: bioprospecting research as herbal fetishism*. **Current Anthropology**, v. 43, n. 3, p. 451-477, june 2002.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**: Contracapa Livraria, Rio de Janeiro, 1999.
- POSEY, D. *Manejo de Floresta secundária, capoeira, campos cerrados (Kayapó)*. In: RIBEIRO, B. (Org.). **Suma etnológica brasileira**. Volume 1: Etnobiologia. Petrópolis, RJ: Vozes; Finep, 1987. p. 173-185.
- RAMOS, A. R. **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.
- RAMOS, A. R. *O índio hiper-real*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 28, v. 10, p. 6-14, jun. 1995.
- RAMOS, Alcida Rita. *The Commodification of the Indian*, **Série Antropologia nº 281**, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2000.
- REDFORD, K. H. *The ecologically noble savage*. **Orion Nature Quaterly**, v. 9, n. 3, p. 24-29, 1990.
- RIST, G. **The history of development: from western origins to global faith**. London and New York: Zed Books, 1997.
- ROUÉ, M. *Novas perspectivas em etnoecologia: 'saberes tradicionais' e gestão dos recursos naturais*. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza**. São Paulo: Hucitec, 2000.
-

SAHLINS, M. [1987]. **Ilhas de história**, Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAHLINS, M. **Cosmologies of capitalism**: the trans-pacific sector of the world system. New York: Zone Books, 2000. p. 415-470. (Culture in Practice: collected essay).

TAKACS, D. **The idea of biodiversity**: philosophies of paradise. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1996.

WILSON, R.; DISSANAYAKE, W. (Ed.). **Global / Local**: cultural production and the transnational imaginary. Durham and London: Duke University Press, 1996.

Capítulo 7

Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste amazônico

Luis Cayón

Introdução

Na literatura e em visões ambientalistas é comum a referência aos indígenas como ecólogos ou conservacionistas. É como se as práticas ecológicas dos grupos indígenas só fizessem sentido ao serem traduzidas aos termos do conhecimento científico, o que elimina a riqueza do universo cultural e intelectual em que tais práticas formulam-se, reduzindo-as simplesmente a seu substrato material¹ e, assim, deixando-as no nível econômico. A Antropologia deve encontrar a forma de articular e integrar os aspectos material e cultural-intelectual, buscando transcender os paradigmas empiristas (incluídos o materialismo e o utilitarismo extremos) e racionalistas em busca de perspectivas alternativas.

É óbvio que as atividades humanas têm impacto ecológico e transformam o entorno circundante, por isso alguns autores não falam da existência de ambientes ou ecossistemas naturais, mas de bosques culturais (NEVES, 1992) ou *artifactual landscapes* (BALÉE, 1992). De fato, a paisagem que observamos atualmente foi selecionada, em grande medida, pelos humanos e não é um jardim prístino herdado da criação. As ações humanas sobre a selva amazônica permitiram muitos processos naturais, como as atividades agrícolas indígenas de derrubar, cultivar e abandonar os terrenos para facilitar a recomposição da floresta, selecionando e fomentando a proliferação de palmeiras e árvores que produzem frutos comestíveis dos quais se alimentam os peixes, os animais e as pessoas. Os cortes de árvores e palmeiras, de acordo com a estação, tornam possível que alguns insetos realizem seus ciclos reprodutivos (CABRERA; FRANKY; MAHECHA, 1999) assim como deixam entrar a luz do Sol para que cresçam pequenas plântulas que não teriam condições de fazê-lo por

¹ Essa perspectiva replica, em outro nível, a oposição natureza/cultura que funda a ontologia ocidental e, por isso mesmo, explica a contradição de tais visões antropológicas.

causa da densidade do dossel e da competição pelos nutrientes do solo. Pineda (1999) considera que com a prática indígena de “semear a floresta” estabelecem-se as bases culturais da biodiversidade. Não é em vão que van der Hammen e Rodríguez (2000) sustentam que os humanos caçam animais como se isso fosse uma compensação justa por terem semeado alimentos para eles durante gerações.

No caso das sociedades indígenas, alguns autores têm diferentes posições no que se refere à maneira como as práticas indígenas influem no meio ambiente, embora concordem em destacar a diversidade de espécies que se pode encontrar nos territórios nativos. Sem querer chegar a generalizações, Morán (1996) afirma que as práticas indígenas parecem transformar o ambiente da floresta tropical enquanto preservam algumas de suas características ecológicas como a alta diversidade de espécies, que são valorizadas na perspectiva ocidental, o que é importante para planos futuros de manejo e uso dos recursos, assim como para a conservação das reservas de germoplasma. Em outra direção, Neves (1992) apresenta uma visão neoevolucionista na qual destaca a correlação entre biodiversidade e sociodiversidade e seu caráter adaptativo. Para ele, as diferentes formas de organização social são geradas como respostas a características ambientais² ao mesmo tempo que provocam mudanças na biodiversidade original de uma paisagem e revelam padrões de biodiversidade diferentes aos da ciência ocidental, que produziram a atual biodiversidade humana. A posição materialista de ambos os autores ilustra muito bem o caráter reducionista das práticas indígenas ao substrato material.

Sem distanciar muito do materialismo, a Etnobiologia estuda as taxonomias nativas e o manejo ambiental realizado pelos indígenas (POSEY, 1987a). De acordo com Anderson e Posey (1988) e Posey (1987b), os kayapós criam artificialmente ilhas naturais de recursos (*apêlé*) onde cultivam grande número de espécies úteis, como alimento e remédios, além de gerar espaços de caça, defesa e proteção destas, portanto, as práticas indígenas estão produzindo biodiversidade. O manejo ambiental deve ser pensado como um

² Contra esse argumento determinista vale a pena mencionar a releitura que faço do trabalho de Jara (1996) sobre os subgrupos turaekares e akuriekares, pertencentes aos akuriyós (trio) do Suriname que, devido a causas históricas, abandonaram a agricultura para serem caçadores-coletores. A autora ressalta que a relação *ipawana* entre ambos os subgrupos é formulada a partir das relações ecológicas de simbiose e coabitação entre os macacos-prego e as cutias, dos quais os dois subgrupos pegam o nome respectivamente. Do meu ponto de vista, a relação *ipawana* já fazia parte da estrutura sociológica do grupo antes de iniciar a vida itinerante e foi projetada para a relação entre ambos os animais durante a acomodação das relações de parentesco, pois esta denota a relação de sócios comerciais, característica e fundamental na reprodução social dos grupos do Maciço das Guianas.

planejamento em longo prazo visto que é o resultado de milênios de trabalho de modificação do ambiente. Anderson e Posey (1988) indicam que muitos dos ambientes considerados como naturais podem ter sido moldados pelas populações indígenas. Também nos exemplos de grupos forrageiros que viveram processos de regressão agrícola, Balée (1992) ressalta que são utilizadas as concentrações de recursos produzidos por outras sociedades, vivendo em ambientes culturais e não naturais. Apesar de a perspectiva destacar a profundidade e a sofisticação do conhecimento ecológico nativo e sua relação com a cosmologia e com os mitos como codificadores de relações ecológicas (POSEY, 1987a), não perde de vista que sua utilidade e validade estão em função do conhecimento científico ocidental.

Na visão dos autores descritos, parece que falar de ecologia é cair unicamente no olhar científico, no entanto, a visão interacionista de Ingold (2000) oferece uma saída, pois, ao analisar a ontologia dos grupos caçadores-coletores, considera que o que existe são interações entre humanos e seu ambiente, em que não apenas estão em jogo as trocas materiais e energéticas das quais depende cada organismo para subsistir, mas, também, a capacidade ou habilidade (*skill*) perceptiva que as pessoas têm para viver e atuar em um mundo compartilhado com outros seres com capacidades agentivas iguais. Isso dilui a oposição corpo/mente (e natureza/cultura) e remete à existência de seres indivisíveis ou organismos-pessoas que interagem entre si. Na sua perspectiva, a vida social é um movimento na paisagem, e a caça e a coleta, juntamente com os mitos, as histórias e os rituais são parte do equipamento (*skill*) para atuar no ambiente. Apesar de ter a vantagem de diluir as oposições ontológicas ocidentais e fazer pensar de que por si só a interação com o ambiente é transformadora, Ingold não parece estar interessado nas concepções nativas de como conceber tal interação, deixando um espaço aberto para a interpretação científica, nesse caso, sobre a percepção e a cognição.

Mais que propor uma nova alternativa a esses assuntos complexos, neste texto quero destacar a importância das ideias e concepções cosmológicas em relação ao manejo ecológico, sem deixar de lado as práticas relativas a esse tema. Dessa forma, vou analisar brevemente o caso Makuna, enfocando o xamanismo com seus diferentes tipos de curas e a troca de vitalidade entre humanos e não humanos, o que deve gerar reflexões para ressaltar a dificuldade de colocar em acordo duas lógicas de pensamento diferentes.

Gente de água e seu sistema xamânico

Os makunas ou gente de água (*ide masã*) são, atualmente, aproximadamente 600 pessoas que habitam as selvas do Departamento do Vaupés, na Colômbia,

cerca de 150 km da fronteira brasileira, e outras 60 pessoas que vivem na parte alta do Rio Tiquié no Brasil (CABALZAR; RICARDO, 1998) que pertencem, da mesma forma que outros 20 grupos, à família linguística Tukano Oriental³ que se localiza na zona central do noroeste amazônico entre as bacias dos rios Vaupés (Uaupés) e Apaporis, assim como em uma parte do Alto Rio Negro e seus afluentes no Brasil. Compartilham esse espaço com grupos das famílias linguísticas Aruak⁴, Karib⁵ e Makú-Puinave⁶ que também apresentam grandes semelhanças de organização social e vida ritual (KOCH-GRÜNBERG, 1995 [1909]; STEWARD, 1948; GOLDMAN, 1968; JACKSON, 1983; CORREA 1996; WRIGHT, 2005).

Como os demais grupos tukanoanos, os makunas possuem um sistema de filiação patrilinear e de aliança simétrica prescritiva orientada pelo princípio de exogamia. Estão organizados em clãs exogâmicos ordenados, do mais velho ao mais novo, por nascimento mítico, posição determinada pela parte do corpo da anaconda ancestral (*idebino*, anaconda de água) da qual se originaram e padrão de residência patri-virilocal. Subsistem da horticultura itinerante usando o sistema de coivara, da pesca, da caça e da coleta. Seu padrão de assentamento característico é o de malocas dispersas, embora, atualmente, grande parte das pessoas viva em aldeias, onde a preeminência da vida ritual, assim como a dos especialistas tradicionais (dono de maloca, cantor-dançarino, xamã, caçador etc.) não desapareceram e continua ocupando o lugar central da vida social, apesar de o contato com a sociedade nacional ter aumentado notavelmente no último meio século e de terem surgido novos especialistas como professores, líderes da organização indígena local e promotores de saúde.

Ao observar superficialmente as práticas agrícolas desses grupos, de uma perspectiva materialista, podemos chegar a conclusões similares às dos etnobiólogos a respeito do impacto da atividade humana sobre o ambiente. Os makunas possuem sistema itinerante de coivara no qual derrubam um pequeno espaço de floresta para fazer seus cultivos. Tal sistema é mais eficiente por adaptar-se às condições da floresta (MEGGERS, 1989 [1971]). Pela escassez de nutrientes de seus solos, o cultivo de mandioca só pode ser produtivo durante 3 anos, aproximadamente, devendo-se abandonar as roças para que comece o processo de recomposição da floresta. Esse fato introduz a seleção

³ Tukano, Wanano, Piratapuya, Arapaço, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yibá Masá, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yurutí, Yauna, Miriti-Tapuya.

⁴ Tariana, Baniwa, Kabiari, Yukuna e Matapi.

⁵ Carijona.

⁶ Segundo Mahecha, Franky e Cabrera (2000), essa família linguística encontram-se na região do Vaupés colombiano os hupodus, baras ou kakuas e yujups (juhups).

de plantas úteis para os humanos dentro do processo de recomposição, já que os makunas semeiam árvores frutíferas que, ao serem abandonadas, não estão suficientemente maduras para serem aproveitadas. Pelo fato de as capoeiras serem ocupadas por plantas da floresta secundária e as árvores frutíferas levarem tempo maior de amadurecimento, as aves, os micos e os roedores alimentam-se frequentemente dos seus frutos. Dessa maneira, os makunas transformam velhas roças em espaços de caça e coleta eventual, melhorando a oferta alimentícia da floresta circundante e, conseqüentemente, as opções reprodutivas próprias e de suas presas (CAYÓN, 2002).

Se continuarmos com esse olhar, mas dando-lhe um enfoque racionalista, poderemos explicar por que os grandes conhecimentos que os makunas têm sobre os ciclos biológicos, assim como suas ações práticas sobre o entorno, conjugam o que Descola (1989) denomina uma habilidade técnica com uma habilidade simbólica⁷. Isso significa a presença de práticas culturais baseadas em conhecimento ecológico muito exato que, por sua vez, conceitua-se e elabora-se com base no pensamento mítico, produzindo efeito real sobre o entorno. Assim, os parâmetros cosmológicos ou ideológicos específicos para cada lugar manifestam-se na seleção da reprodução sobre algumas espécies, na transformação da paisagem, na manipulação das relações ecológicas de um ecossistema e na realização de rituais para que o ciclo anual cumpra-se sem problemas. Se assim for, os makunas enfatizam a habilidade simbólica, pois todas as atividades desse grupo apoiam-se na cosmovisão e dela depende a eficácia do prático. Sem o trabalho xamânico, todos os trabalhos são estéreis, é uma questão de ideias mais do que de práticas, pois delas desprende-se o sentido das coisas.

Nessas aproximações teóricas, as práticas socioculturais são interpretadas como o vínculo com o conhecimento objetivo e científico da natureza, deixando as crenças e as ideias indígenas associadas a tais práticas, no melhor dos casos, como bonitas manifestações do pensamento selvagem, isso quando não se situa o conhecimento indígena em termos de mercado (RAMOS, 2000). Creio que há mútua dependência entre práticas sociais e formulações conceituais que poderia entender de maneira paralela como Ingold (2000) entende que a caça e a coleta juntam-se aos mitos, histórias e rituais para formar a habilidade (*skill*) com a qual as pessoas podem viver e atuar em um mundo compartilhado com outros seres com capacidades agentivas e igualmente transformadoras na

⁷ A noção de natureza doméstica formulada por Descola (1989) para os achuars do Equador ressalta a unidade entre essas duas habilidades, visto que as formas de utilização (práxis) e representação (simbolismo) do meio ambiente, para entender os processos de socialização da natureza, centram-se no espaço doméstico a partir do qual se constroem todas as relações sociais entre os humanos e a natureza, e que são idênticas às existentes entre diferentes casas ou grupos vizinhos, sustentadas na organização social.

interação com o ambiente (eu diria “no mundo”). Todas as formas de interação entre humanos e não humanos pressupõem para os makunas a inter-relação entre ideias e práticas. Aqui não se pode separar ideias e práticas, nem natureza e sociedade, nem a dimensão física da realidade da dimensão espiritual, nem o indivíduo de sua maloca, nem o corpo da alma. Essa unidade forma uma totalidade que dá sentido e significado à sua realidade.

Os makunas nunca sugerem que suas práticas agrícolas transformem o ambiente, simplesmente dizem que mantêm a fertilidade do mundo por meios xamânicos. Sua forma de interação é a de produzir vitalidade espiritual dentro dos processos incessantes de vida e morte no cosmos, por meio de relações sociais levadas de maneira correta e que aumentarão o número de seres não humanos. Nessa lógica, não existe a noção de extinção. A explicação da ausência de determinada espécie é a de que está trancada em sua maloca, pois o xamã ou o espírito-dono não a deixa sair. Neves (1992), Balée (1992) e Posey (1987b) garantem que a ação humana sobre o ambiente é intencional e consciente, os makunas, entretanto, jamais explicitam suas intenções de ir caçar nem seu conhecimento ecológico (mesmo que esteja codificado em seus mitos e rituais), pois agem em coerência com suas crenças, ou seja, é mais importante o que não fazem do que o que fazem. Nesse sentido, provar a veracidade e utilidade prática do conhecimento indígena por mediação da ciência ocidental só terminaria revelando o que não deve ser explicitado (por exemplo, a unidade do todo ou a maneira como se acoplam as partes da totalidade) e, provavelmente, por essa razão, não se encontraria alternativas para a ação destrutiva ocidental, já que implicaria a superposição de duas lógicas incompatíveis.

Os makunas possuem um complexo sistema xamânico que atravessa todas as dimensões de sua vida cotidiana e de ritual para articular as duas dimensões da realidade, isto é, a material visível e a espiritual invisível, por meio de jurupari⁸ (*he*) e de *ketioka*⁹. Na literatura etnográfica da região, distinguem-se, em geral, dois especialistas xamânicos: *kumu* e *yai*. De acordo com S. Hugh-Jones (1996), a oposição entre ambos obedece a dois tipos de xamanismo: horizontal e vertical. O xamanismo horizontal baseia-se nas características tradicionais das atividades xamânicas como o transe e a possessão, sendo uma ocupação de meio tempo, enquanto o xamanismo vertical implica um trabalho de tempo integral e “um conhecimento esotérico transmitido dentro de uma pequena elite” (S.HUGH-JONES, 1996, p. 33), cimentado no cânone mitológico e associado a rituais com matracas ou flautas e trombetas sagradas

⁸ Força criativa do cosmos contida dentro dos instrumentos sagrados usados no ritual de iniciação masculina.

⁹ Conceito que pode ser traduzido como poder-conhecimento-pensamento-fazer.

que envolvem uma comunicação entre os ancestrais e os membros vivos do grupo, para a reprodução da sociedade. Essa distinção não me parece de todo perceptível entre os makunas, já que existe uma hierarquização das atividades xamânicas que requer o trabalho complementar de vários especialistas diferentes (CAYÓN, 1999, 2000), e todo o xamanismo opera sob a mesma lógica, com maiores ou menores níveis de profundidade de conhecimento.

O sistema xamânico é hierarquizado e especializado. A hierarquia xamânica é encabeçada pelo *he gu*, curador de jurupari e do mundo, que oficia o ritual de iniciação masculina, fertiliza o universo, permite que cada homem torne-se adulto e receba o conhecimento para desempenhar uma das profissões culturais (dono de maloca, cantor-dançarino, xamã, caçador, artesão etc.), ao mostrar a cada iniciado o instrumento de jurupari associado ao ofício correspondente. Depois, aparecem os *nã gu* (os que dão vida às crianças), cujo ofício é humanizar os recém-nascidos, dando-lhes um nome secreto associado aos ancestrais do grupo e designando-lhes a profissão que irão desempenhar, que se efetivará no ritual de iniciação, assim como para as mulheres a cura da puberdade feminina. Logo depois, vêm os curadores de doenças menores (*masiri masã*), os curadores de mordidas de cobra (*aña gu*) e os *yaiá* ou pajés que extraem e materializam fisicamente as doenças e sempre pertencem a grupos afins. A competição entre eles é intensa e violenta na dimensão invisível da realidade, pois atacam-se uns aos outros para roubarem poderes e, além disso, alguns dos especialistas menores constroem instrumentos de jurupari falsos (CAYÓN, 2004a,b). O que diferencia *he gu* dos outros xamãs é que só existe um conjunto de instrumentos sagrados de jurupari deixado pelos deuses, fato reconhecido por todas as pessoas do grupo, e só ele tem conhecimento para usá-los, sendo, de certa forma, seu dono ou administrador.

O sistema funciona por meio de curas. Segundo os makunas, curar é falar da origem das coisas, já que as doenças acompanham as pessoas durante a vida e os xamãs ou curadores têm de lutar contra elas como uma forma de recriar seu conhecimento. As curas são uma maneira de interagir com os espíritos e agentes geradores de tais doenças, assim como com todos os seres do cosmos. Em geral, os males que afetam a saúde humana mudam dependendo da época do ciclo anual, depois são devolvidos pelos curadores às suas respectivas malocas de origem. Podemos entender essas doenças como elementos *hünirise*¹⁰ representados por flechas, pedras e outros objetos que entram no corpo causando dor seja quando

¹⁰ *Hünirise* significa forte, bravo, que causa dor. Opõe-se a *sahari* que significa doce, calmo, bom. Ambas as categorias formam um *continuum* no pensamento Makuna e fazem referência à composição de seres e lugares. As duas dependem de quem fala, porque, por exemplo, uma coisa que é *hünirise* para os humanos pode ser *sahari* para outros seres.

as pessoas não cumprem corretamente com as dietas, ou têm comportamentos equivocados, seja por que comeram algum alimento proibido ou pegaram algo de um lugar sagrado sem autorização do espírito-dono.

As curas buscam eliminar os elementos patogênicos que, no caso de doenças graves, são chupados e cuspidos por um *yai* – único xamã que pode fazê-lo. Tanto para as doenças graves como para as simples faz-se uma cura com água e com fruta em que o xamã assopra para que o paciente tome *sahari*, ao mesmo tempo em que percorre o caminho do pensamento¹¹ (*ketioka ma*) para devolver-lhe a vitalidade. Os xamãs não percorrem sempre a mesma rota nem seguem o caminho principal. O percurso de cada cura pode ser muito diferente, mas para a grande maioria das curas importantes percorre-se toda a rota.

As curas têm diferentes níveis: algumas implicam trazer o poder de algum ser mítico para as pessoas, especialmente para crianças, outras usadas para proteger; algumas são feitas por etapas em momentos diferentes, outras para arrumar e alinhar a vida do paciente com determinados lugares do território. Nas curas, os xamãs têm de saber bem a origem de tudo o que existe no mundo, os componentes e efeitos de cada ser e lugar. Ao terminar de nomear tudo, em muitas curas é dado ao paciente para comer aquilo que se curou. Em termos simples, uma cura é transformar algo que é *hünirise* em *sahari*. Sempre que se cura, faz-se *kenore* (arrumar) e também deve-se fazer *üsi wasoare* (troca de vitalidade) em tudo que existe, para que os seres do mundo não ataquem as pessoas. Diante de *üsi wasoare*, o curador encarrega-se de fechar todas as portas das malocas não humanas, especialmente as dos animais, e oferece-lhes uma cuia grande de coca para que fiquem contentes e não apareçam ou enviem algum mal. Aos espíritos donos dos lugares sagrados¹² também é oferecida uma cuia cheia de coca para que fiquem calmos e ocupados *mambeando*¹³ e para que não cobrem vidas humanas.

¹¹ O caminho do pensamento conecta todos os lugares do cosmos considerados como malocas dos diferentes seres, no contexto de uma geografia xamânica que liga os diferentes níveis do universo (CAYÓN, 2005a).

¹² Ao usar o termo lugar sagrado, estou fazendo uma tradução inexata do que os makunas querem dizer. Para eles, todos os lugares sagrados são malocas “espirituais” que estão sob a autoridade de um espírito, e muitos desses lugares são concebidos como casas de peixes e de animais. A existência desses lugares tem implicações importantes para as práticas de caça, pesca e coleta, porque neles está proibida a extração de recursos. Em muitos lugares sagrados, a extração só é possível às vezes e graças à negociação xamânica; se não for assim, os infratores ou suas famílias podem sofrer doenças e mortes enviadas como punições pelos espíritos donos desses lugares. De acordo com a classificação nativa, os lugares da selva e do rio são *wãme kütöri* (lugares com nome), dos quais uns são *sahari* e chamam-se *badori* (onde pode-se comer), e outros são *hünirise* e denominam-se *keabado* (onde pode-se curar a comida) e *bado mehe* (proibido comer). Os lugares “calmos” (*sahari*) não são malocas, enquanto os lugares “fortes” (*hünirise*) são malocas.

¹³ Mambeare é a palavra em espanhol regional para referir-se a “comer coca” (*kahi bare*).

De acordo com Àrhem (1996, p. 194-195), todas as atividades xamânicas estão determinadas por quatro tipos de sopros: (1) *bare keare* (benção de comida), sopro preventivo; (2) *wanore*, sopro protetor; (3) *kenore*, sopro curativo; (4) *robare*, sopro destrutivo. Esses quatro tipos de sopro constituem domínios semânticos formados por dois eixos. No primeiro encontra-se *bare keare* que é praticado por todos os homens adultos e consiste em eliminar as armas e os objetos rituais que possuem os animais; é um conhecimento básico que não requer habilidades xamânicas complexas. *Kenore* serve para a remoção espiritual de objetos patogênicos do corpo. Esses sopros implicam a eliminação de objetos e de armas para garantir a saúde das pessoas. No outro eixo, está *wanore* que tem a faculdade de regenerar o mundo e de enviar a alma do animal morto e cozido (plantas comestíveis também) à sua casa de nascimento. *Robare* é o sopro para fazer malefícios e é a manifestação predatória do xamã. Dessa perspectiva, é o processo inverso à cura. Nesse eixo, enfrentam-se os poderes criativos e regenerativos em contraposição aos de morte e de predação. Os makunas acreditam que os sopros podem transmitir a força vital e destrutiva do xamã, por isso, podem curar ou matar. Também existe outro sopro que se chama *boboritare* (jogar fora a tristeza), realizado quando uma pessoa morre; com este, o xamã devolve o nome de cura (*keti wame*) e o ofício do defunto à casa de nascimento do grupo, e reúne todos os elementos espirituais que compunham a vida do morto e joga-os fora para que os parentes não fiquem tristes e para que o espírito vá para a casa dos mortos.

Além das curas individuais, existem as coletivas que são justamente os rituais, denominados de *basa* (danças) pelos makunas. Da mesma forma que as individuais, as curas coletivas trazem os poderes dos personagens míticos para as pessoas, protegem-nas de perigos, resolvem os problemas e desajustes do cosmos e realizam processos de amadurecimento dos indivíduos ou das malocas em diferentes etapas. A dança é uma forma de desenvolver o corpo e de dar vida às pessoas, aos cultivos, aos animais, às frutas silvestres e a tudo o que existe. Por todas essas razões, quando se dança há que fazê-lo do princípio ao fim porque, além de estar cantando, está dando vida ao corpo humano e a todos os seres que habitam no mundo.

As danças contêm conhecimentos e poderes. Em *ketioka*, as danças são pessoas que chegam para dançar e os cantos são convidados para a maloca. A dança e as estrofes em que se dividem têm muitos componentes perigosos (*hüni*) que podem causar dano às mulheres e às crianças, assim como o uso dos ornamentos rituais, isto é, cocares, bastões rítmicos, maracas, chocalhos de sementes, tintas etc. São organizadas em determinadas épocas e feitas com frequência, envolvendo as pessoas com todos os perigos que trazem, tornando

mais difícil protegê-las. Por esse motivo, a cura da dança só é feita uma vez, na época das danças. No entanto, há danças especiais em outras épocas e só podem ser realizadas em tais momentos. É o caso de *gaweta* (dança de gavião) e *boho basa* (dança de cacho de coco silvestre), que se realizam durante a época de guerra; a dança do boneco, que se realiza na época de abundância da pupunha; e *be basa* (dança de jurupari), que é própria da época de jurupari.

As temáticas de cada dança são diferentes, mas são orientadas para dar vida seja para os cultivos, seja para um pedaço específico da floresta ou para alguns animais em particular. Também são realizadas para afastar os males do mundo como a guerra e os boatos. Os temas referem-se a acontecimentos míticos que, em alguns casos, estão relacionados com a origem de algum clã e com a forma específica em que se deve conduzir algum ser ou força do universo. Na dança recriam-se os tempos míticos, os participantes representam os espíritos, utiliza-se a linguagem dos ancestrais (*biikü oka*) e come-se a comida dos antepassados (ÁRHEM, 1981). Também é ressaltada a utilidade de certas espécies, por exemplo, se é uma dança sobre uma árvore começa-se a cantar sobre a maneira como nasce, cresce, de que substâncias compõe-se, alimenta-se, como vive, qual sua utilidade, como é usada pelos humanos e que animais relacionam-se com ela para construir seus ninhos e comer os frutos.

Os sinais que indicam as diferentes fases de crescimento da dança têm a ver com os momentos marcados pelo xamã oficiante, denominado nesse contexto *basa gu* (o que dá vida à dança), nos quais os participantes devem cobrir suas mãos e pés com tinta preta *we*, inalar rapé, comer coca curada, consumir alimentos ou pimenta curada e tomar *kashiri* de fruto silvestre ou de cana. Isso é considerado defesa e proteção para as pessoas e reprodução das espécies que participam, em forma de alimento ou bebida, do ritual.

A dança é feita com movimentos circulares ao redor do centro da maloca, fazendo um caminho chamado *basa ma* (caminho da dança). Isso pode ter dois significados importantes: por um lado, as repetições e a complexidade das danças que se realizam em uma casa estão relacionadas com o processo de amadurecimento da maloca (considerada completamente formada depois de realizar quatro vezes alguma dança grande e, além disso, estar preparada para organizar uma dança de jurupari), pois a casa depende das curas e das atividades xamânicas que se desenvolvem em seu centro; por outro, as danças buscam fertilizar o território, assim, o xamã está curando na parte masculina do espaço central (mais próxima à porta do oriente da maloca), que representa, em termos cósmicos, a maloca de jurupari em *yirura*, isto é, o centro da maloca-território, pois os makunas concebem seu território como uma maloca. Desse território

emana a vitalidade apoiada na força vital contida nos cantos, expressada pelo grupo de dançarinos de tal forma que, ao rodear o centro, fertiliza-se todo o território.

O ritual de jurupari e a cura do mundo

O ritual de jurupari representa e repete a criação do mundo. É vida e nascimento, pois dá vitalidade ao mundo e a todos os grupos étnicos. É realizado para proteger o mundo e para tirar todo o *hiinirise* que existe. Só é realizado durante *be oka rodo* (época de jurupari) e deve ser mantida uma dieta rigorosa, já que se revive o momento em que o *kiriikühino* (anaconda de pé de mandioca), o jurupari primordial, foi assassinado e queimado. Por essa razão, o mundo ficou cheio de tristeza e impregnado de *hiinirise* pela fumaça da fogueira. Como o mundo comporta-se da mesma maneira todos os anos, tudo o que existe torna-se *hiinirise* nessa época e pode provocar a morte das crianças se a dieta não for mantida. O *be gu* tem de proteger as pessoas de todo efeito do jurupari e prevenir qualquer tipo de perigo.

Esse é um clássico rito de passagem porque, depois dele, os jovens iniciados passarão a ser adultos. Mas é bom reforçar que há dois tipos de rituais de jurupari: *herika samara* (jurupari de frutos silvestres), que pode ser entendido como uma festa na qual o jurupari dá frutos silvestres de presente às crianças, e constitui um passo anterior à iniciação propriamente dita, e *be tire* (olhar jurupari)¹⁴. Mesmo assim, os iniciados terão de participar várias vezes de *be tire* para assumir suas responsabilidades adultas e só na primeira vez que participam é que o ritual é denominado *gamoã samara* (jurupari de iniciação).

Considera-se que, na etapa infantil, as crianças só têm o *ketioka* que lhes deu *rã gu* (o que dá vida às crianças) na cura de nascimento¹⁵. Tal cura dura muitos anos e inicia-se no momento em que a mãe percebe a gravidez. No momento do parto, o xamã faz com que o pensamento do bebê viaje, a partir da porta das águas, ao oriente, no começo do mundo, e percorra o eixo aquático do universo (Rio Apapóris), o que quer dizer que vem repetindo a viagem da criação do mundo, detendo-se nos lugares sagrados para receber todos os elementos que a humanidade recebeu em sua formação, mas até ali seu pensamento vem pelo mundo subaquático. No instante de nascer, diz-se que o bebê chegou a *Yuusi* (cachoeira *La Libertad*, lugar considerado o início do

¹⁴ Para análise detalhada do ritual, ver S. Hugh-Jones (1979).

¹⁵ Para a descrição dessa cura, ver Árhem et al. (2004).

universo no Rio Apapóris) para brotar nessa terra e continuar viajando pelo macroterritório até *manaitara*, a casa de nascimento ou despertar (*masã yubiri ni*) do grupo. Uma vez ali, o curador escolhe para o bebê o nome de cura (*keti namé*) que o vincula a seus ancestrais, designa-lhe uma especialidade social, depositando o *ketioka* desta dentro de seu corpo, e constrói seu corpo-alma.

No ritual de jurupari recria-se, arruma-se e acomoda-se o *ketioka* dado pelo *rãã gu* no nascimento. Por meio do jurupari, as crianças voltam a nascer e o processo de cura é similar ao que se faz durante o nascimento; o *he gu* segue a mesma ordem de cura e começa a percorrer o caminho do pensamento desde o começo do mundo no oriente, na porta das águas (*ide sohe*). O jurupari é como uma segunda mãe e é curado como uma pessoa, por isso a transformação das crianças implica trazer para a maloca o pensamento de *kirüküibino* e curá-las desde o nascimento de jurupari, seguindo suas etapas de crescimento, até o momento de sua morte, quando brota como as palmeiras com as quais construíram os instrumentos sagrados depois que o queimaram. Isso significa que os iniciados são vinculados e consubstancializados com o mundo, replicando em si mesmos a história do jurupari primordial e ligando-os ao ciclo anual e a todos os seres que nasceram de *he*, como frutas silvestres e animais, para depois continuar a cura de acordo com os movimentos de criação da maloca-cosmo e dos lugares sagrados no macroterritório. O ritual também consegue que os iniciados consubstancializem-se com sua anaconda ancestral (S. HUGH-JONES, 1979).

No entanto, o ritual de jurupari vai além da iniciação masculina, já que o *he gu* deve fertilizar o cosmos por meio da cura do mundo (*ümüari wanore*). Essa cura originou-se em tempos míticos quando *römikummu* (mulher-xamã, criadora do universo) e as mulheres manejavam o jurupari para, logo depois, ficar nas mãos dos homens, quando os *ayamas* roubaram os instrumentos sagrados. Não obstante, o conhecimento absoluto de tal cura era possuído por *römikummu*, que maldisse o mundo pelo roubo; os *ayamas* sentiram o efeito da maldição até o final da criação quando, fartos dos boatos, da guerra e das doenças, distanciaram-se desse nível cósmico. Para os makunas, aconteça o que acontecer, o mundo terá sempre muitos problemas porque o mesmo ocorreu aos deuses durante a criação. Assim, a cura do mundo tem como uma de suas finalidades afastar as calamidades da sociedade humana até onde for possível.

Em oposição à calamidade está o bem-estar que é entendido pelos makunas como a possibilidade de “viver bem”, com os alimentos necessários para subsistir dentro de um mundo organizado onde cada ser deve ocupar a maloca que lhe corresponde e reproduzir-se, já que existe uma interdependência

entre cada forma de vida. Desse modo, a cura do mundo pode ser definida como um procedimento xamânico que repete os eventos da criação do mundo para reconstruir a maloca-cosmo e o território próprio, garantindo a sucessão ordenada das épocas do ciclo anual, a reprodução de todos os seres do universo e a sobrevivência dos seres humanos, eliminando o *hünirise* de todas as coisas que existem no mundo, transformando o universo em *sabari* e protegendo o território e sua gente a partir da ideia de que cada grupo recebeu das mãos dos deuses – o *ketioka* e o alimento “para manejar a terra, a cultura e viver bem”. Nesse sentido, o *he gu* chama-se *ümiari gu* (que dá vida ao mundo), o curador do mundo.

Para curar o mundo, o *he gu* deve sentar-se, em pensamento, no centro da maloca de jurupari em *yirura*, enquanto na maloca ele está fechado em um pequeno quarto construído para a ocasião, protegido pelos objetos de jurupari e rodeado dos espíritos-onça e de seus aprendizes *yaias*, que vigiam os pontos cardeais para que não chegue nenhuma doença ou haja algum ataque de xamãs inimigos. Entre outras coisas, o *he gu* começa a percorrer o caminho do pensamento a partir da porta das águas, detém-se em cada lugar sagrado e oferece coca e tabaco aos espíritos donos de cada um. Dessa maneira, elimina os efeitos *hünirises* do Sol, da água, do vento, da Terra, dos animais da mata, das aves, dos peixes, das frutas cultivadas e dos frutos silvestres, arruma o tempo, permitindo a queda de raios fecundadores correspondentes a cada época do ano, no momento em que acontece a transição de uma para outra. Pede e recebe de *idehino* (anaconda de água) o poder para proteger as pessoas de acordo com suas especialidades – xamãs, donos de maloca, cantores, mulheres, crianças e homens, respectivamente.

Coca e tabaco também são oferecidos aos espíritos de jurupari e curadores de outros grupos que podem estar supervisionando e coordenando o trabalho mancomunado no caminho do pensamento. É fundamental entender que, com exceção dos dias do ritual, os instrumentos sagrados permanecem submergidos na água durante todo o ano e só entram na maloca nos três dias de celebração. Isso quer dizer que está-se levando a casa os elementos que têm maior conteúdo de *hünirise* no universo para transformá-los em *sabari* e com isso purificar o mundo. Adicionalmente, como o ritual é celebrado em momento específico do ciclo anual, todos os grupos que compartilham o macroterritório xamânico realizam-no durante um mesmo período de tempo e quase de maneira simultânea, sem a necessidade de enviar mensagens, pois o próprio mundo oferece os sinais propícios que podem ser a aparição de alguma constelação ou a frutificação de frutos silvestres. Isso significa que todos os grupos da região estão curando o mundo ao mesmo tempo. Na realidade, cada

curador do mundo fertiliza o território específico que lhe corresponde e o trabalho mancomunado do *he gu* de cada grupo torna possível a fertilidade de todo o macroterritório mediante a reconstituição do jurupari primordial, pois as partes em que seu corpo foi dividido, ou seja, os instrumentos sagrados, juntam-se e concentram todo o *ketioka* original. Embora seja claro, atualmente isso não é possível devido à extinção de muitos grupos, ocasionada pelas guerras interétnicas e o contato com os brancos. Contudo, não significa que os grupos atuais não possam dizer com clareza e justiça que eles curam o mundo.

Os makunas consideram que os não humanos são pessoas¹⁶, então, as relações entre humanos e não humanos têm caráter social. A ideia é que haja interação sempre entre os sujeitos: plantas, animais e peixes são considerados espiritualmente como gente, com qualidades humanas e com vestimentas como *wame*, uma roupa ou camisa que dá aparência exterior e que pode ser trocada para transformar, indistintamente, vários outros seres. Ditas relações sociais estão reguladas pelo princípio de reciprocidade simétrica que governa também as relações de intercâmbio matrimonial com os afins.

A cura do mundo é um acordo de reciprocidade entre os humanos e demais seres que habitam o universo. Esse fato ocorre por que o *he gu* garante a fecundidade dos frutos silvestres e dos animais, ao mesmo tempo que estes transformam-se em alimento para os humanos. Dessa maneira, garante-se a sobrevivência da vida. O *he gu* dá-lhes vida por meio da coca que entrega nas diferentes malocas dos lugares sagrados e que enche as cuias da fertilidade de cada casa. Animais, plantas e humanos têm uma cuia de fertilidade que deve permanecer em bom estado e ser mantida pelos xamãs. Em geral, todos os seres vivos têm sua cuia de fertilidade na cachoeira *La Libertad*, que também pode ser encontrada em alguns lugares específicos.

Na cura do mundo, a coca que o *he gu* entrega para encher as cuias de fertilidade dos distintos seres é transformada pelos espíritos donos no elemento característico que a cuia contém. A cuia de fertilidade dos peixes é de *musa bede koa* (cua de amido de urucu), embora faça referência a frutos silvestres. De acordo com a espécie, a cuia contém massa de um fruto particular. Por exemplo, a das matrinxãzinhas é de amido de seringa, a dos pacus é de amido da fruta *mamita*, a dos aracus é de amido de *bohorikürika*, a das sardinhas é de amido de flores e assim por diante. Isso quer dizer que o tipo de fruta com as quais se

¹⁶ Os makunas enquadram-se dentro do esquema animista proposto por Descola (1996) e possuem qualidades perspectivistas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002). Para os fins deste ensaio não entrarei nessa discussão; para isso, ver Cayón (2006).

alimenta cada espécie de peixe constitui o amido do qual depende a fertilidade dos peixes e dos próprios frutos, porque os peixes compartilham a cuia da fertilidade com as frutas silvestres devido a uma relação de interdependência. As épocas de escassez e de abundância de ambos os grupos de seres são as mesmas. Se os xamãs reproduzem grande quantidade de frutos, a pesca será abundante, pois para os makunas se há mais peixes há mais frutos, comida e alegria. Para as aves e os animais de caça as cuias de fertilidade chamam-se *berika bede* (amido de frutos silvestres) e *kahi bede koa* (cua de amido de coca), respectivamente.

Na época de jurupari, a totalidade dos seres não humanos também está em um período de dietas e jejum para observar os instrumentos de jurupari em suas casas. As dietas das pessoas concentram toda a vitalidade purificada dos humanos, que se entrega a esses seres quando os iniciados começam o período de cura de alimentos, depois do ritual. Em troca, podem-se pescar peixes *hiinirise* como os aracus grandes (*bodeka biikü*, *Leporinus* spp.), pacus grandes (*uhu biikü*, *Myloplus rublidinnis*) e matrinxãs (*hi mai*, Bryconinae). Na vida cotidiana, esses peixes nunca devem ser comidos porque diz-se que têm a mesma forma de *he*. Depois de uma cura, um pequeno pedaço de carne de peixe é dado para as pessoas comerem e, nesse instante, pensa-se que os humanos estão compartilhando a comida e a vida com os peixes e, assim, trocam vitalidade para que se reproduzam da mesma forma que nas trocas entre afins.

As trocas de vitalidade com os não humanos

O *he gu* faz a cura do mundo para que se possa caçar e pescar cotidianamente durante todo o ano, pois as cuias de fertilidade dos não humanos ficam cheias. Depois disso, qualquer pessoa poderá pescar e caçar sem perigo e quando não fizer em um lugar sagrado deve praticar o xamanismo da comida (*bare keare*). Esse tipo de conhecimento xamânico é o mais elementar e indispensável, já que é necessário para poder comer. Vale lembrar que os peixes e os animais são considerados com qualidades humanas e possuem seus próprios *ketiokas*, representados fisicamente em suas cores, cheiros, sons ou habilidades, e conceitualizados como tinta protetora, alimentos prototípicos, cocares ou apetrechos rituais, cujo fim é defensivo e protetor. Para qualquer outro ser, esses elementos são armas e por isso são *hiinirises*. Quando um animal é caçado, carrega consigo todos esses elementos e é como matar e comer uma pessoa vestida para uma dança, em que as curas de seu nascimento e de jurupari vão cobrar a vingança do assassino. Por isso, qualquer homem com conhecimento deve reunir, com seu pensamento, essas armas ou defesas, e

regressá-las à respectiva casa da presa, pois é necessário devolver, por meio da reciprocidade, esses objetos a suas malocas porque eles não pertencem ao domínio humano. Com isso, a alma animal regressa a casa de nascimento e dá origem a um novo animal.

Se um caçador capturou grande quantidade de animais sem fazer *bare keare* é considerado que seus parentes foram assassinados ou suas mulheres foram roubadas e, por isso, devem fazer vingança, já que estão prescritos dentro das regras sociais os casos em que se rompe a reciprocidade simétrica. Se, por exemplo, os animais de caça cobram uma vida humana como vingança, a alma humana transforma-se em apetrecho ritual com que os animais poderão reproduzir em suas malocas, fato que continua contemplando que o humano tem as faculdades reprodutivas sobre os não humanos. Uma particularidade da relação entre os humanos e os demais seres é o conflito, pois as pessoas devem buscar conquistar seu espaço vital enfrentando o conhecimento e o poder dos outros e, ao invés de destruir as demais formas de vida, estabelecer trocas recíprocas para conduzir as relações sociais. Isso é o que os makunas chamam de *üsi wasoare* (troca de vitalidade). Para manter a ordem do universo, os xamãs devem preservar a fertilidade das diferentes espécies onde a coca e o tabaco são os principais meios de troca com os espíritos-donos.

Os efeitos regeneradores da cura do mundo são reforçados pelas diferentes danças rituais que se realizam durante o ciclo anual, ocasião em que a interação com os não humanos não abarca a totalidade dos seres, mas centra-se nas trocas com peixes e animais, de acordo com as especificidades rituais. Nesses casos, são realizadas trocas diretas com as malocas dos lugares sagrados. A premissa básica é a de negociar entre malocas e pessoas. Em troca da coca e das danças necessárias para que os animais possam reproduzir-se, a carne entregue aos humanos permitirá a realização do ritual e a obtenção de alimentos para o grupo étnico. A relação é de interdependência e análoga aos rituais de troca entre grupos exogâmicos, visto que a reprodução de humanos e de animais está ligada ao fato de manter cheias as cuias de fertilidade de ambos.

A aliança matrimonial encerra o significado simbólico da vitalidade. De acordo com o mito de origem da agricultura¹⁷, a união entre os *ide masãs* e os *yiba masãs* tornou possível o surgimento dos cultivos que se materializaram neste mundo ao serem outorgados por anaconda de água ao seu genro *Yiba Yawira*, filha de *Idehino*, e a agricultura foram entregues a *Yiba* para que pudesse reproduzir-se e sobreviver. Com a chegada da agricultura a este mundo,

¹⁷ Ver Cayón (2000, p. 23-24).

gerou-se uma divisão entre trabalhos femininos e masculinos – a mandioca e as frutas foram dadas às mulheres e a coca e o tabaco aos homens, o que significa que a horticultura ficou para as mulheres e o xamanismo para os homens. A mandioca e a coca são, assim, os produtos essenciais para sustentar uma maloca, conduzir a vida conjugal e garantir a proteção xamânica. É tal a intimidade entre esses dois elementos e as pessoas que se consubstancializam para constituir os principais componentes do corpo humano no campo curativo, que se acredita que o corpo do homem é de coca e tabaco e o da mulher é de mandioca e frutas. A vida cotidiana pode ser vista nesses termos, já que o dia está para o trabalho na roça e o comer enquanto a noite está para o xamanismo e as conversas dos homens fumando e comendo coca.

Se a mandioca é a base da dieta e seu consumo é mais importante que o da carne animal, a subsistência das pessoas depende das mulheres. S. Hugh-Jones (1995) sugere que elas contêm dentro de si a semente de uma nova casa no sentido de cultivar mandioca e ter filhos, por isso, a potencialidade de sua atividade reprodutiva relaciona-se com a possibilidade de produzir tapioca. Quando constitui uma nova família, a mulher terá filhos e filhas que poderão estender e replicar o sistema. Aparentemente, elas trabalharão e reproduzirão exclusivamente o grupo afim, mas isso não teria nenhum sentido se na seguinte geração suas filhas não fossem entregues como esposas para os membros de seu próprio grupo exogâmico. A troca de mulheres entre dois grupos forma uma espiral eterna para reproduzir uns e outros. De forma semelhante, a coca entregue aos homens possibilita ter acesso ao conhecimento para regenerar xamicamente o grupo e o mundo. Para os makunas, a vida é impossível sem um componente físico-feminino (mandioca) e espiritual-masculino (coca). Esse é o significado da agricultura e da aliança matrimonial em que a mandioca e a coca são a metáfora da reprodução humana e dos não humanos.

O complemento entre o espiritual e o material é o que dá sentido, cosmologicamente falando, à troca com os espíritos donos dos não humanos. Assim, a interação baseia-se nessas relações modeladas na consanguinidade e na aliança, em que a fertilidade é sua expressão principal, reflexo da complementariedade masculino-feminino evidenciada no simbolismo dos trabalhos agrícolas e xamânicos. A vida é concebida como o resultado das forças férteis da criação do universo, cuja fonte é o *ketioka* depositado no jurupari. Ela surge a partir de um processo complementar de reprodução físico-material e de reprodução espiritual-xamânica que permite o amadurecimento dos seres por meio da alimentação. Os processos vitais são a razão de ser do trabalho xamânico e pode-se afirmar que a vida é construída e manipulada pelos xamãs.

Com os peixes também é feita a troca de vitalidade (*üsi wasoare*) durante a época da pupunha, aproximadamente, em fevereiro. O xamã anuncia aos peixes, com antecipação, a realização da dança do boneco que é também a dança dos peixes (*wai masã ye*). O xamã cura uma cuia de coca e a joga fora no rio, e ela chega à casa dos peixes (*wai wi*). A maloca principal dos peixes fica na Cachoeira *Yuisi*, onde encontra-se a mãe dos peixes (*wai bako*) que permanece procriando. Existem outras malocas ao longo do Apapóris, em *Manaitara*, foz do Pirá-Paraná (*Waiya Hido*) e em *Boraitara*. Nessas casas, a coca é recebida pelo dono dos peixes, que a transforma em amido e deposita na cuia da fertilidade para preencher o espaço que ocupa a quantidade de peixes que matarão. A cuia sempre deve ser mantida com a mesma quantidade de “fertilidade”.

Dessa forma, o dono cumpre o mesmo papel de um dono de maloca humano que vai organizar um ritual, ou seja, ele envia seus “trabalhadores” matrinxãs, matrinxãzinhas e aracus (peixes-homem) para coletar o alimento – frutos ou flores – e logo pede às pacus (peixes-mulher) que elaborem massa ou amido dos frutos coletados para depois entregarem o que foi combinado com os humanos. A massa de frutos da mata ou flores, que no mundo dos peixes é a mandioca de suas roças, toma a aparência física do peixe. O dono acompanha os peixes que serão pescados com anzóis pelas pessoas e ele nunca será capturado, pois é o responsável em levar de volta as almas dos peixes a sua casa de nascimento. Aos olhos humanos, foram capturados peixes, mas no discurso xamânico as pessoas vão comer os frutos. Nesse tipo de troca, a coleta de frutos silvestres nos cultivos dos peixes e seu posterior processamento e entrega simbolizam a mandioca, fertilidade físico-feminina, contraparte da fertilidade espiritual-masculina representada pela coca enviada pelos xamãs.

As características ecológicas desse momento relacionam-se com a piracema. Quando o rio começa a crescer, os peixes reprodutores (dois por espécie) saem para desovar e não devem ser pescados, diferenciando-se por serem gordos e gordurosos. Os produtores são os cantores-dançarinos que trazem diversão. Essa é sua época de dança e os produtores vão celebrando a dança do boneco em diferentes malocas ao longo do Apapóris. Primeiro eles dançam na desembocadura do rio, em *Boraitara*, depois em *Manaitara*, o que indica que os humanos já podem fazer o ritual em suas malocas. Posteriormente, dançam na desembocadura do Pirá-Paraná e depois dançam em alguns lugares do Pirá e outros no Apapóris, embora ali a dança mude e pertença a outros grupos. Ao pescar com anzóis, os humanos participam da dança e consomem o que os peixes coletaram, isto é, frutos da mata. Se a pesca realiza-se com machados e zagaiaís é como cortar as árvores de frutas silvestres. Nesse tempo, não há restrições de pesca e consumo e pode-se até utilizar o

timbó e quando este é utilizado os caranguejos e os camarões, considerados os xamãs dos peixes, escapam e levam a alma de todos os que são pegos. No mundo dos peixes os que caem em mãos humanas são os restos das frutas e deles não depende a reprodução, de forma que se pode pescar grande número de indivíduos sem prejudicar os processos de fertilidade.

Quando um pescador pega peixes em excesso, fora da época, está violando a reciprocidade e por essa razão estes podem cobrar a vida do infrator ou de algum membro de sua família. Antes que isso aconteça, um pescador pode pegar peixes com seios ou boca humana como forma de advertência e para realizar a compensação necessária de vitalidade. Se não é assim, o dono dos peixes transforma os humanos em peixes reprodutores para substituir o vazio na cuia da fertilidade.

A troca de vitalidade com os animais de caça segue a mesma lógica, pois, em troca de coca, os animais entregam massa de frutas para as pessoas. Na realidade, os humanos alimentam-se metaforicamente de frutos silvestres. Os animais de caça têm sua maloca de vitalidade em *Yuisi* e aqui só existe *ketioka*. Para celebrar a dança, os xamãs devem primeiro comunicar a intenção de negociar animais. Logo depois, vão à *waibüküira wi* (casa dos animais de caça), também chamada maloca de comida (*bare wi*) que, no caso makuna, é *wümi boa*, localizada entre o igarapé Ruduya e o Rio Traíra, em pleno território makuna. Nessa casa, vivem os animais quadrúpedes, trepadores e aves. Cada grupo possui um compartimento especial, um dono particular (*kamokükü*) e uma cuia de fertilidade específica. Todos estão sob a proteção de *wümi бүкү* (velho *Wümi*), o dono geral.

O xamã negocia com ele e oferece-lhe uma cuia de coca, em seguida, este encarrega ao dono particular de cada compartimento certa quantidade de cestas de tapioca, beiju ou massa de frutas como pupunha ou abacaxi e, logo, define-se o lugar e a hora da entrega dos produtos. *Wümi бүкү* manda os donos particulares coletarem e processarem o que o xamã solicitou e pagam com uma cuia de coca que substitui os animais capturados. À semelhança dos peixes, os animais coletam os frutos de seus cultivos. Uma vez pronto o pedido, os animais partem acompanhados por seu *kamokükü*, que sempre foge com as almas dos que caíram. O caçador dispara e os animais jogam as cestas no chão, isto é, morrem, e como a ideia é coletar a maior quantidade de massa de mandioca ou de frutos, procura-se matar o maior número de presas. Na realidade, os homens não estão matando, mas recolhendo a encomenda do xamã. Por isso, se o caçador falha os animais dizem: “já entregamos e não quis receber”, nesse caso, deve-se repetir a negociação.

A troca realiza-se principalmente com os micos, os caititus (*Tayassu tajacu*), as queixadas (*Tayassu pecari*) e, em menor proporção, as antas. Animais pequenos como roedores e aves são excluídos das negociações, pois sua vitalidade depende das espécies mais importantes. Os caititus ou porcos-do-mato consideram-se *hünirise* e estão muito relacionados com os humanos, embora não intervenham na história mítica Makuna. Os caititus agrupam-se em manadas numerosas, fazem festas e dietas, veem jurupari, coletam frutos para as festas, ralam, enterram a massa e preparam bebidas. Em geral, os porcos-do-mato permanecem coletando frutas nos lugares sagrados porque sabem que os humanos não podem tocar tais lugares. Seu consumo estava proibido em tempos antigos e considerava-se que caçá-los enquanto comiam era como assassinar pessoas que jogavam timbó em uma quebrada ou coletavam frutas para uma festa, ou seja, que comer esses animais era uma forma de canibalismo. Atualmente, seu consumo é eventual e são considerados perigosos. Os caititus são poderosos porque depois do roubo das flautas sagradas foram os primeiros seres a cheirar o tabaco e a tomar a *ayahuasca* do jurupari. Esses animais são, na realidade, o jurupari dos animais. É significativo que cada grupo de seres vivos tenha seu próprio jurupari. Os aracus grandes, os matrinxãs e os pacus grandes são juruparis para os peixes. As aves têm as Arara (*mabã*), os papagaios (*roe*), os periquitos (*quekero*) e os japinins (*jümü*) como juruparis e as árvores têm como jurupari as que têm tronco oco com forma de flauta.

O mais interessante é que quando os humanos excedem na caça ou na pesca e não devolvem a alma dos seres vivos às suas respectivas casas de nascimento, os donos dos animais cobram vidas humanas para convertê-las em jurupari ou em elementos de dança, de forma similar como *waso makü* transforma-os em espíritos tutelares. Para a sociedade humana, esse fato é uma catástrofe porque, ao morrer, parte de seu espírito deve regressar para a casa do despertar para se regenerar. Se não for assim, o grupo étnico extinguir-se-á.

O fato de negociar presas de caça ou pesca em ocasiões especiais permite ver essas atividades predatórias como uma forma humana de participar nos rituais dos animais e dos peixes para garantir sua reprodução, assim como eles o fazem em forma de alimento nos rituais humanos. É uma maneira de compartilhar sua vitalidade com os homens – a chave da mútua dependência entre os seres vivos está em compartilhar tanto o espaço como a própria vida. Por isso, o vínculo espiritual entre um território específico e seus habitantes faz com que as negociações sejam uma troca que implica relações sociais. A aliança matrimonial aparece como o modelo da reciprocidade simétrica e suas pautas estendem-se aos intercâmbios com outros seres. Por essa razão, a reprodução e sua associação com a agricultura estão sempre presentes. Esse

fato é fundamental para todo tipo de negociação com os demais seres vivos porque ambas as dimensões da reprodução estão vigentes – os não humanos identificam-se com o físico-feminino e os humanos com o espiritual-masculino.

A caça e a pesca têm interessantes elaborações simbólicas concebidas como metáforas da sexualidade, pois o caçador percebe sua presa como uma mulher matrimoniável, o que tem a ver com o fato de rastrear, atrair (imitando os sons dos animais) e esperar com paciência a presa para matá-la. As normas dessa troca são iguais às do matrimônio entre grupos exogâmicos. Nesse contexto, rastrear é igual à sedução e a morte é igual à cópula, que dará origem a um novo animal.

Ao considerar as armas de caça, a simbologia torna-se muito mais complexa. O caçador humano é imperceptível aos olhos dos animais, que veem a zarabatana e o arco como uma cobra, as flechas como os caninos e o curare como o veneno da cobra. A presa sente que foi atacada por uma cobra caçadora e fica adormecida pelo efeito do veneno. Assim, sua alma regressa com tranquilidade à maloca de nascimento para regenerar em outro corpo. O fato mais interessante é que, além da alma, o animal leva as armas com as quais foi caçado. Quando o animal chega à sua maloca, entrega as armas e destas e de sua alma surgem novos animais que são cozidos dentro de uma grande panela. No caso das armas, são assim empregadas: a zarabatana é utilizada para construir ossos, as flechas para fazer a coluna vertebral e o veneno para obter as manchas e as cores do pelo, isto é, seu *ketioka*. Acontece da mesma forma na pesca: o náilon serve para fazer as veias e o anzol para fazer as espinhas de um novo peixe. Isso significa que, por cada animal morto, nascem dois: um da devolução da alma e o outro das armas usadas. Ademais, nas tarefas seguintes, os animais e os peixes devolvem aos humanos as armas com as quais os mataram, estabelecendo uma troca eterna de armas que pode ter relação com as antigas guerras interétnicas e com os acordos de paz. Diante desse intercâmbio, conserva e aumenta o número de seres.

O oposto acontece quando a caça é feita com espingarda ou a pesca com zagaia ou rede, pois os animais percebem como se de repente caísse um raio em cima deles e aniquilasse-os. Isso impede que a alma regressasse à sua maloca para regenerar-se. Por isso, as técnicas tradicionais de caça e de pesca podem manter a quantidade de espécies sem temer o extermínio. Por culpa das armas introduzidas, os animais entram em guerra com os humanos, pois ao ver que seus parentes estão sendo assassinados, devem cobrar vidas para saldar contas com as pessoas, da mesma forma das guerras entre diferentes grupos étnicos.

Por esse motivo, afirmo que o conflito potencial é uma das características das relações com os não humanos. A percepção da guerra é muito evidente na relação com as árvores, pois quando é derrubado um pedaço de floresta para fazer um cultivo, acredita-se que as pessoas vão brigar com elas, por isso as árvores enviam guerreiros, especialmente mulheres, e a seiva que salpicam, o cheiro que emanam, os ramos que caem ou as resinas que desprendem, que são conceitualizados como as armas que podem fazer dano aos homens. Quando o homem regressa para casa deve banhar-se e vomitar água para desfazer o efeito dessas armas. Uma vez pronto o terreno, realiza-se uma dança (*yukëi basa*) para restituir a fertilidade das árvores. Não obstante, eles sentem-se incomodados e ressentidos e deixam seu *hünirise*, por isso, os pequenos troncos ou as pontas saídas ou amorfas que ficam na roça são sempre perigosas para as pessoas, pois as feridas que ocasionam podem infeccionar e causar febre e mal-estar, uma vingança que em certas ocasiões termina com a morte.

Em relação à coleta de elementos dos lugares sagrados, que idealmente devem permanecer intactos, necessita-se algo deles em alguns momentos como caçar em um terreno salitroso para uma festa ou coletar folhas de palmeiras para os tetos das malocas. Isso requer uma negociação com o espírito dono do lugar e um pagamento com coca porque, se não for assim, vem um castigo sobrenatural para quem extrair algo dali. Contudo, o mais significativo é que alguns xamãs entram sem autorização nessas casas espirituais e pegam alguma coisa, como um banco ou uma tapioca, para obter mais poder. Diante da reclamação do espírito-dono, o xamã envia um objeto de alguma pessoa para compensar o furto, o que significa que o proprietário de tal objeto morre e serve como pagamento a essa maloca.

Essas mortes por pagamento (*waba bosare*) apresentam-se pelas “brincadeiras” dos pajés, ou seja, pelo desejo expresso de fazer maldade, ou pelo tempo de aprendizagem quando estes “abrem” seus olhos e veem a outra dimensão do mundo. Em certas ocasiões, os pajés procuram aumentar seu poder ou satisfazer seu prazer estético pegando os objetos das casas dos lugares sagrados, considerados mais bonitos do que os que as pessoas têm neste mundo. No entanto, tudo o que se tira delas deve ser restituído. Aos olhos do *yai*, as casas dos lugares sagrados são como malocas normais e os animais são pessoas, mas todas as mulheres e as coisas são mais bonitas, e se o pajé gosta delas pode levá-las, por exemplo, uma cuia, um banco, um balaio ou um pedaço de tapioca. Quando o dono do lugar sagrado regressa, percebe que falta algo e adivinha quem foi que pegou as coisas. Então, aparece diante do *yai* durante o sonho e diz que tem de pagar o que roubou. O pajé enxerga, com seu pensamento, as malocas das pessoas e leva qualquer coisa que gostar como

uma cesta, um banco, um remo ou uma cuia. O proprietário desse objeto seja homem, mulher ou criança, adoce e morre, pois a vida das pessoas também está associada aos objetos materiais que possuem.

Um *yai* experimentado pode visitar os lugares sagrados com a única finalidade de fazer maldades. Em geral, quando alguém morre, culpa-se determinado pajé e costuma-se dizer abertamente que foram os xamãs de outras etnias, embora circulem versões de que o pajé da comunidade ou de uma comunidade vizinha é o culpado. Quando a doença é por um malefício dessa espécie, a vítima começa a comer terra, a ver pessoas que querem levá-la e a falar em línguas incompreensíveis. Com a “vista real” (*kahea makjiri*) vê uma onça que está comendo e levando uma vida ao lugar sagrado. Essa doença é curável, caso seja oferecida coca ou tabaco aos donos do lugar sagrado em troca da recuperação de uma pessoa. A alma dos humanos vai à casa do lugar sagrado para repor o roubo do pajé.

Por fim, manejar o mundo é antes de tudo levar as relações sociais da maneira adequada por meio de trocas recíprocas entre humanos e não humanos, o que assinala que as práticas produtivas obedecem a essa lógica. Isso quer dizer que o manejo do mundo não se limita a caçar ou pescar em determinados lugares permitidos nem a derrubar um pedaço de floresta para fazer novos cultivos, nem à cura do mundo por si só. O manejo do mundo é tudo isso e muito mais como fazer dietas, amamentar, atender aos visitantes, manter limpa a maloca e o porto, tratar bem os filhos e os cunhados, sentar para falar e comer coca ao entardecer, a mulher não tocar nas coisas dos homens quando estiver menstruada, vingar-se quando a ocasião merecer, divertir-se nas festas, cumprir com a especialidade social, fazer cestas e cerâmica, cantar, banhar-se, não preparar alimentos defumados dentro da casa, lavar as mãos antes de pegar um pedaço de beiju etc. Com a cura do mundo constroem-se e marcam-se os ritmos e as dinâmicas da vida social, cujo ponto culminante é a celebração das festas durante o ciclo anual, embora seja necessária trocar vitalidade com os não humanos na vida cotidiana. Assim, encontra-se a chave para viver em harmonia.

Dedicatória

Dedico este texto à Laísa Tossin por sua doçura contagiante e carinhosa, sua generosidade autêntica e desprendida, pelo amor e pela luz com que carrega nosso filho no seu ventre.

Referências

ANDERSON, A.; DARRELL, P. Reforestación indígena. **Hombre y Ambiente: el punto de vista indígena**, Quito, v. 2, n. 5, p. 67-78, enero-marzo, 1988.

ÁRHEM, K. The Cosmic Food-Web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Ed.). **Nature and society**. London: Routledge, 1996. p. 185-204.

ÁRHEM, K. **Makuna social organization**. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology, v. 4, 1981.

ÁRHEM, K.; CAYON, L.; ANGULO, G.; MAXIMILIANO GARCÍA, M. Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua. **Acta Universitatis Gothenburgensis**, Bogotá, v. 17, 2004.

BALÉE, W. People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America. In: **CONSERVATION of neotropic forests: working from traditional resource use**. New York: Columbia University, 1992. p. 33-57.

CABRERA, G.; FRANKY, C.; MAHECHA, D. **Los nükak: nómadas de la Amazonía colombiana**. Bogotá: Universidad Nacional, 1999.

CABALZAR, A.; RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia brasileira**. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: Foirn, 1998. 128 p.

CAYÓN, L. Vivendo entre o 'doce' e o 'forte'. *Natureza e sociedade entre os makuna*. **Anuário Antropológico 2005**, p. 51-90, 2006.

CAYÓN, L. **A cura do mundo: território e xamanismo entre os makuna do noroeste Amazônico**. 2005. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

CAYÓN, L. El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los Tukano oriental. **Boletín de Antropología**. Antioquia, v. 35, p. 92-115, 2004a.

CAYÓN, L. Los verdaderos makuna. Identidad, segmentación social y chamanismo en el Vaupés colombiano. **Revista Brasileira de Pós-graduação em Ciências Sociais**, v. 8, p. 128-160, 2004b.

CAYÓN, L. **En las aguas de yuruparí**. Cosmología y chamanismo makuna. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2002.

CAYÓN, L. La gente de agua y el abejón del pirá: pensamiento, chamanismo y enfermedad entre los makuna. **Geografía Humana de Colombia**. Amazonía y Caquetá. Bogotá, tomo VII, v. 2, p. 11-127, 2000.

CAYÓN, L. Dioses humanos: chamanes o sacerdotes? Ideas preliminares sobre el sacerdocio en dos cosmologías colombianas. In: SEMINARIO DE ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN, 2., Bogotá. **Memórias...** Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 1999. p. 211-231.

CORREA, F. **Por el camino de la Anaconda Remedio**: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1996.

DESCOLA, P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Ed.). **Nature and society**. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

DESCOLA, P. **La selva culta**: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar. Quito: Abya-Yala, 1989.

GOLDMAN, I. **Los cubeo**: indios del noroeste del Amazonas. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1968.

HAMMEN Van der, M. C.; RODRÍGUEZ, C. Restauración ecológica permanente: lecciones del manejo del bosque amazónico por comunidades indígenas del medio y bajo Caquetá. In: **RESTAURACIÓN ecológica y reforestación**. Bogotá: Fundación Angel Escobar, Fescol, Foro Nacional Ambiental, 2000. p. 259-275.

HUGH-JONES, C. **From the Milk river**: Spatial and temporal process in northwest Amazonia. London: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Ed.). **Shamanism, history & the state**. Michigan: The University of Michigan, 1996. p. 32-75.

HUGH-JONES, S. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in northwest Amazonia. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (Ed.). **About the house**. Cambridge: Cambridge University, 1995. p. 226-269.

HUGH-JONES, S. **The palm and the pleiades**: initiation and cosmology in northwest Amazonia. London: Cambridge University, 1979.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In: INGOLD, T. **The Perception of the environment**: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000, p. 20-40.

JACKSON, J. **The fish people**: linguistic exogamy and tukano an identity in northwest Amazonia. London: Cambridge University, 1983.

JARA, F. **El camino del kumu**: ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam. Quito: Abya-Yala, 1996.

KOCH-GRÜNBERG, T. [1909]. **Dos años entre los indios**. Bogotá: Universidad Nacional, 2 tomos, 1995.

MAHECHA, D.; FRANKY, C.; CABRERA, G. Nukak, kakua, juhup y hupdu (Makú): cazadores nómadas de la Amazonia colombiana. In: **GEOGRAFÍA Humana de Colombia. Amazonia-Caquetá**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Tomo VII, v. II, 2000, p. 129-211.

MEGGERS, B. [1971]. **Amazonia**. Un paraíso ilusorio. México: Siglo XXI, 1989.

MORÁN, E. Nurturing the forest: strategies the native amazonans. In: ELLEN, R.; FUKUI, K. (Org.). **Redefining nature**: ecology, culture and domestication. Oxford: Berg, 1996. p. 531-555.

NEVES, W. Sociodiversidade e biodiversidade: dois lados de uma mesma educação. In: ARAGON, L. (Org.). **Desenvolvimento sustentável nos trópicos úmidos**. Belém: Unamaz, Universidade Federal do Pará, v. 2, 1992. p. 365-397. (Série Cooperação Amazônica).

PINEDA, R. Sembrando la selva: las raíces biológicas de la biodiversidad. **Maguaré**, n. 14, p. 264-283, 1999.

POSEY, D. Introdução. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (Org.). **Suma etnológica brasileira**. Volume 1: Etnobiologia. Petrópolis: Vozes; Finep, 1987a. p. 15-25.

POSEY, D. Manejo de floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, B. (Org.). **Suma etnológica brasileira**. Volume 1- Etnobiologia. Petrópolis: Vozes; Finep, 1987b. p. 173-185.

RAMOS, A. R. The commodification of the indian. **Série Antropologia**, Brasília, n. 281, 2000.

STEWART, J. **Handbook of South American indians**. Volume 3 - The tropical forest tribes. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1948.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WRIGHT, R. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

Capítulo 8

Ecoturismo e conservação no litoral norte da Bahia: um olhar sobre a interação entre cientistas conservacionistas e a comunidade costeira

David Ivan Fleischer

Introdução

A Praia do Forte, no litoral norte da Bahia, é um lugar de singular beleza, com extensos recifes de corais, águas mornas e cristalinas, praias limpas de areia branca e pouca urbanização ao longo da orla. Não possui infraestrutura de bares ou restaurantes. A vegetação é bem preservada e dá um aspecto rústico ao local. Parte dessas características deve-se ao fato de a Praia do Forte ser a sede de um dos projetos de conservação dos mais reconhecidos do Brasil – o Projeto Tartarugas Marinhas (Tamar). Esse projeto conseguiu, por décadas, coibir o desenvolvimento urbano na orla da praia com o objetivo de proteger ninhos de tartarugas e limitar a ação antrópica sobre o ambiente natural utilizado pelas tartarugas marinhas na hora da desova. Tal iniciativa tem sido adotada pelo Tamar em todas as praias que monitora e que são utilizadas por tartarugas como áreas de desova. O Projeto Tamar, que completou 30 anos em 2010, vem apresentando excelentes resultados de recuperação das quatro espécies de tartarugas que desovam nessa parte do litoral norte baiano. No entanto, esse trabalho de conservação do Tamar teve interferências na vida da comunidade. Com vistas à manutenção e ao êxito das atividades de conservação, foi necessário modificar alguns costumes locais e introduzir novas iniciativas para que a comunidade da Praia do Forte tornasse uma aliada na iniciativa de conservação.

Nessa comunidade há também outro projeto de conservação ambiental, o Instituto Baleia-Jubarte (IBJ), responsável pela conservação de espécies de cetáceos. O IBJ realiza há 6 anos trabalho de conservação instalado por causa da reparação das baleias-jubarte na região que vêm da Antártica para reproduzir-se ao longo do litoral baiano. O IBJ e o Tamar promovem, mesmo que indiretamente, o desenvolvimento turístico e essas iniciativas contribuíram para mudanças políticas, sociais, econômicas e culturais da Praia do Forte. Este artigo

tem como objetivo analisar a relação entre cientistas, que são em sua totalidade provenientes de grandes centros urbanos brasileiros e que desenvolvem iniciativas de conservação local, e a comunidade, que é formada pelos primeiros moradores e que, em sua maioria, não possui treinamento para a conservação, mas forte conhecimento tradicional sobre o meio físico local e os recursos naturais. Existe interação entre os cientistas e a comunidade local, principalmente os moradores mais antigos, que possuem conhecimento tradicional de rica contribuição para o desenvolvimento das atividades desses projetos. Apesar dessa interação e da troca de saberes, muitas vezes, os interesses dos dois grupos não são comuns, o que gera conflitos. O artigo utiliza dados de pesquisa de campo realizada em 2007, quando foram entrevistados biólogos, ecólogos, ambientalistas, pescadores, donos de pousadas, comerciantes, funcionários de hotéis e de pousadas, empresários donos de agências de turismo e profissionais liberais que trabalham direta ou indiretamente para o setor de turismo local. O objetivo maior da pesquisa foi entender como iniciativas de conservação relacionam-se com iniciativas de desenvolvimento, mais especificamente como os setores de ecoturismo e meio ambiente vêm dialogando em relação aos destinos turísticos que apresentam quadro de desenvolvimento específico. Diferentemente dos locais com atividades de ecoturismo, a Praia do Forte é um local que possui plano ecoturístico próprio, criado por uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip) local, e objetivos claros quanto à promoção de práticas de ecoturismo sustentáveis e ao cerceamento de ações desenvolvimentistas que não se enquadram nas diretrizes do plano ou não são compatíveis com a vocação da comunidade.

A conservação e o desenvolvimento da Praia do Forte

A região está inserida em uma área de proteção ambiental (APA) estadual denominada APA do Litoral Norte. Localizada no nordeste da Bahia, foi criada pelo Decreto Estadual nº 1.046, de 17 de março de 1992, com o intuito de conservar e preservar os remanescentes da Floresta Atlântica, associados a manguezais, áreas de estuários de rios, restingas, dunas e lagoas. Antecede à criação da APA uma intensificação no processo de ocupação urbana e do desenvolvimento turístico da região, com a implementação da Linha Verde, rodovia estadual que conecta a cidade de Salvador à divisa do estado da Bahia com Sergipe e que dá acesso a todas as praias do litoral norte. Com esse processo acelerado de modificação do uso do solo, tornou-se necessário estabelecer um plano de manejo que resguardasse os recursos naturais ainda preservados, mas em avançado grau de degradação, e que ordenasse o uso e

a ocupação do solo, impedindo o avanço de condomínios, o parcelamento de terras e o desenvolvimento desordenado do turismo.

Como sede de dois projetos de conservação – o Projeto Tamar e o do Instituto Baleia Jubarte – ambos com foco em biologia marinha, a Praia do Forte tornou-se ponto de convergência de pesquisadores, colaboradores, universitários e estagiários que compõem as equipes técnicas desses projetos ou que desenvolvem pesquisa científica relacionada com a Biologia Marinha, práticas de manejo de fauna marítima e técnicas de conservação de espécies endêmicas da região. A Praia do Forte também recebe grande quantidade de turistas e grupos escolares que vêm conhecer o trabalho de conservação de tartarugas marinhas feito pelo Tamar ou fazer passeio de barco para avistar baleias e entender o porquê de o IBJ esforçar-se tanto em proteger esses cetáceos. O Tamar tem renome internacional e vem apresentando resultados positivos da conservação expressos pelo aumento da população de tartarugas, a redução de predação de ninhos e animais adultos, a conscientização da comunidade e dos turistas. A Praia do Forte tornou-se, assim, ponto de referência na conservação de tartarugas e da avistagem de baleias.

A conservação ambiental na Praia do Forte está intimamente vinculada ao trabalho científico feito por biólogos marinhos e oceanólogos. O objetivo principal desses cientistas é garantir a conservação das espécies-bandeira (tartarugas e cetáceos). O Projeto Tamar tem atividades diárias de monitoramento de ninhos nas praias, de marcação e medição de fêmeas de tartarugas que chegam para desovar, de pesquisa em alto-mar sobre tartarugas machos (que nunca vêm à praia), desenvolvimento da espécie, reprodução, alimentação e biopsia de animais mortos. Esse projeto representa o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) em estudos de impactos ambientais de qualquer tipo de projeto que comprometa a integridade do ambiente natural costeiro e marinho. Estão na lista: a construção de hotéis, pousadas e condomínios fechados na orla; a urbanização e pavimentação da orla marítima; a mudança do uso das praias onde ocorrem desovas. Todo projeto na orla precisa ser analisado pelo Tamar quanto aos riscos que impõem aos ninhos, às fêmeas que chegam para desovar e aos filhotes no período que nascem e correm ao mar.

O Tamar também faz estudos constantes sobre o impacto da pesca na atividade de conservação e promove reunião com pescadores locais com frequência para discutir a utilização de utensílios de pesca que não sejam nocivos às tartarugas, e adotar práticas pesqueiras que não coloquem

em risco as tartarugas que estão em áreas de pesca. Muitas espécies de tartarugas alimentam-se nas áreas de pesca e são, com frequência, capturadas acidentalmente por redes de pesca. A abordagem que o Tamar faz da pesca é também de cunho científico, demonstrando aos pescadores o resultado de pesquisa sobre impactos do uso de redes ou de certos anzóis nocivos às tartarugas e apresentando alternativas – embasadas em pesquisas – para uma pesca de menor impacto. Existe mais preocupação dos biólogos do Tamar com a proteção das tartarugas do que com a sustentabilidade da pesca. A Praia do Forte possui alta piscosidade, o que faz da pesca uma atividade ainda rentável para os pescadores locais. A maior parte do pescado é consumida localmente e pequena parte é vendida em municípios vizinhos. A produção de pescado é destinada em sua maioria ao abastecimento do turismo local.

O outro projeto – Instituto Baleia-Jubarte – desenvolve atividade científica voltada para os cetáceos (baleias e golfinhos). A Praia do Forte voltou a ser recentemente área de reprodução das baleias-jubarte, que costumam aparecer na região durante o período de reprodução que vai de julho a outubro. Nessa época, o IBJ faz pesquisa sobre o comportamento dos cetáceos, recolhe amostras de DNA dos indivíduos que aparecem a cada ano, para analisar as rotas migratórias, os períodos de reprodução e o tempo de crescimento, analisa o canto das baleias por meio de gravação de áudio, bem como a interação dos cetáceos com embarcações turísticas e pesqueiras para conhecer os riscos potenciais da aproximação de barcos e de cetáceos. Nos outros meses fora do período de reprodução, o IBJ concentra-se no estudo de material genético, nas gravações de áudio e nas filmagens feitas durante a época de reprodução.

Os dois projetos possuem bases em outras praias. O Tamar possui outras 22 estações espalhadas pelo litoral brasileiro, do Ceará a Santa Catarina. Em comparação com a da Praia do Forte, algumas dessas bases têm maior potencial de conservação de tartarugas e menor riscos a essa espécie por estarem em áreas mais isoladas ou protegidas por reservas biológicas. O IBJ possui outra base em Caravelas, cidade próxima do Parque Nacional Marinho de Abrolhos, onde há uma concentração igual de baleias-jubarte.

A Praia do Forte, diferentemente de outras localidades do litoral baiano, possui projeto de desenvolvimento ecoturístico com estímulo à pesquisa científica voltada para a conservação ambiental. O plano foi desenvolvido por biólogos que já haviam trabalhado no Tamar, o que justifica a vocação deste para a pesquisa científica. A presença de biólogos e outros conservacionistas na Praia do Forte é vista como fundamental à sustentabilidade econômica, ambiental e política do projeto de desenvolvimento ecoturístico, pois esses

biólogos acreditavam poder ajudar a conscientizar a comunidade sobre a necessidade de conservação ambiental e formar futuras gerações de conservacionistas. A Fundação Garcia D'Ávila (FGD), Oscip local, foi criada com o objetivo de implementar essa proposta de desenvolvimento ecoturístico. A FGD foi a responsável pela instalação do Tamar a do IBJ na Praia do Forte. A proposta de desenvolvimento ecoturístico visava, antes de qualquer coisa, transformar a Praia do Forte em importante polo de ecoturismo voltado para a pesquisa de conservação. A ideia era criar outros motivos, além da paisagem natural e das belezas cênicas, que atraíssem visitantes. A presença de projetos de conservação atenderia bem a esse propósito, principalmente se fossem transformados em importantes atrativos turísticos locais.

O ecoturismo como atividade econômica surgiu na Praia do Forte em início dos anos de 1990 com a consolidação desse destino como sendo ecológico, bem preservado, com riqueza de fauna e flora e com pouca urbanização. Essas qualidades foram conquistadas com constante trabalho de conscientização local, regras impostas pelo Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE) da APA, programas municipais de coleta de lixo e projetos de saneamento básico e construção de uma estação de tratamento de esgoto. A comunidade abraçou a ideia do ecoturismo como fonte de renda principal pela falta de opção em outras atividades como agricultura e pesca. Em 2007, a maioria das famílias trabalhava direta ou indiretamente para o setor de serviços de turismo do qual dependem a pesca, a agricultura, o comércio local, o setor hoteleiro e de serviços e o Governo.

Além do turismo, a comunidade conta com atividade pesqueira considerável. Possui uma colônia e uma associação de pescadores locais. Mas a pesca nem sempre fez parte da história da vila. Até 1960, era uma atividade secundária, de subsistência e feita nas horas vagas. Todos trabalhavam na plantação de cocos que foi por séculos a única economia local. Depois, em 1970, quando o latifúndio de coco foi dividido e vendido, esses trabalhadores passaram a dedicar-se a outras atividades, como a pesca e a prestação de serviços, e a oferecer pouso e refeições para os esporádicos visitantes que vinham à Praia do Forte atraídos por sua beleza cênica. Aos poucos, tornou-se o destino de visitação permanente. Com a construção de um *resort* de perfil ecológico, ainda na década de 1970, e o estabelecimento do Projeto Tamar no início dos anos de 1980, teve início na Praia do Forte um projeto de educação ambiental e de sensibilização da comunidade para a importância de preservar a beleza cênica e os recursos naturais da região, sobretudo as espécies ameaçadas de extinção como as tartarugas marinhas. Em 2001, com o estabelecimento



do IBJ, estendeu-se o trabalho de sensibilização para incluir nesse projeto a baía-jubarte. De cunho educacional, foi elaborado com base em premissas científicas, na importância da conservação do ecossistema local, na necessidade de aumentar a população de espécies de fauna ameaçadas de extinção e na importância de trabalhar alternativas de desenvolvimento sustentável.

O ecoturismo passou a ser uma prerrogativa para promover o desenvolvimento sustentável local. O discurso de que o ecoturismo trabalha com práticas ecológicas e sustentáveis só foi absorvido pela comunidade depois que os conservacionistas dos projetos Tamar, do IBJ e da FGD passaram a vincular conservação ambiental com retorno econômico. Foi esse vínculo que abriu os canais de diálogo entre cientistas e a comunidade, que passou a entender o meio ambiente e a conservação de espécies em risco de extinção como potenciais fontes de renda. Proteger uma tartaruga marinha significa atrair turistas. Estes, por sua vez, frequentam estabelecimentos locais, compram produtos da comunidade, hospedam-se e, por consequência, injetam mais recursos na região. Para ganhar a confiança da comunidade e torná-los aliados, os cientistas tiveram de usar formas discursivas compreensíveis para a comunidade. A preservação da tartaruga, por si só, não era argumento suficiente, pois foi necessário vincular a conservação ao potencial de empoderamento econômico. De modo similar, Campbell (2002), que analisou o uso do ecoturismo como ferramenta discursiva tanto pela comunidade quanto por uma organização não governamental, no estabelecimento de um projeto de ecoturismo de base comunitária em Costa Rica, identificou que os conservacionistas tiveram que se munir de narrativas tradicionais usadas pela comunidade para reiterar a importância da atividade de conservação dentro de uma unidade de conservação e ganhar o apoio da comunidade.

Entretanto, a atividade do ecoturismo pode criar estratificações sociais e níveis de desigualdade de renda, especialmente entre a comunidade local e os visitantes estrangeiros. Além disso, cria também novas relações de poder entre comunidade e Governo, comunidade e conservacionistas, comunidade e empresários de turismo. A introdução do ecoturismo pode deixar a comunidade em uma posição de subserviência em relação aos novos empresários que ingressam na comunidade para investir. A participação no capital dos empreendimentos de turismo nem sempre é feito de forma equânime. No caso da Praia do Forte, houve uma preocupação de incluir a comunidade nas atividades de ecoturismo e de conservação.

O ecoturismo torna-se então uma estratégia utilizada por governos e pela comunidade local para a geração de formas alternativas e sustentáveis de

desenvolvimento, em situações em que a legislação limita o acesso a recursos naturais, buscando a sobrevivência de certas espécies ou ambientes. Exemplos disso são as áreas de reprodução de tartarugas marinhas, que são monitoradas contra a depredação de ninhos, e a atividade de pesca, que é monitorada por causa dos riscos impostos pela captura acidental. Diante desse cenário, foi necessário criar alternativas econômicas sustentáveis e de cunho conservacionista que substituíssem a atividade de subsistência extrativista de caça de tartarugas e de captura de seus ovos.

O desenvolvimento do ecoturismo no local alicerçou-se em medidas limitadoras da expansão urbana. O Plano de Desenvolvimento Ecoturístico visava à criação da primeira Comunidade Ecoturística do Brasil. Esse projeto ambiental da Praia do Forte tinha como objetivo “consolidar e aperfeiçoar uma simbiose entre conservação dos recursos naturais e culturais com o desenvolvimento turístico” (FUNDAÇÃO GARCIA D’ÁVILA, 2005, p. 2). A FGD, que elaborou esse plano, é responsável pela “preservação do patrimônio histórico das ruínas do Castelo Garcia D’Ávila de 1551; a consolidação e o aperfeiçoamento da conservação dos recursos naturais e o desenvolvimento turístico; a conservação da diversidade de fauna e flora em extinção e de ambientes naturais; a consolidação do ecoturismo como veículo instrutor e promotor de um turismo responsável qualificado, dirigido e integrado com a natureza e com as comunidades tradicionais, gerando divisas para a sustentabilidade da biorregião da Praia do Forte; e a educação ambiental” (FUNDAÇÃO GARCIA D’ÁVILA, 2005, p. 5).

Hoje, a FGD desenvolve trabalhos de educação ambiental na comunidade da Praia do Forte e em outras duas comunidades rurais dentro de reservas de proteção rigorosa sob seu controle. A FGD também teve o papel de fazer a prospecção e o consequente Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto sobre o Meio Ambiente (EIA/RIMA) para a criação da APA Estadual do Litoral Norte. O ZEE dessa APA delimitou duas reservas – Sapiranga e Camurugipe – como reservas de proteção rigorosa, que têm importante função dentro do conjunto de atrativos ecoturísticos da Praia do Forte. São locais para a prática de caminhadas ecológicas, canoagem e arborismo.

O ecoturismo, apesar de ter objetivos de conservação, estimulou um acelerado processo de urbanização na Praia do Forte. A vila passou de aproximadamente 800 habitantes, em 1981, para 5.000 habitantes em 2006, de acordo com dados da Secretaria Municipal de Planejamento do Município de Mata de São João, do qual a Praia do Forte faz parte. A urbanização da comunidade foi impulsionada por dois vetores: 1) a migração de novos

moradores atraídos pela grande oferta de emprego nos setores de construção civil, comércio e prestação de serviços; 2) o surgimento de diversos condomínios que atraíram moradores (de classe média e alta) de Salvador e São Paulo para estabelecerem residência na Praia do Forte. Esses vetores representam diferentes classes sociais, com escolaridade e acesso a bens e serviços diferentes. Os moradores dos condomínios são os principais donos de empreendimentos locais – pousadas, hotéis, lojas, restaurantes ou bares. Os moradores que migraram atraídos pelos empregos compõem a classe trabalhadora, em sua maioria, em comunidades recém-criadas em locais distantes, do outro lado da estrada. Poucos alugam quartos em casas e pensões, em condições precárias, no centro da vila.

O processo de urbanização da Praia do Forte foi feito em diferentes fases. A canalização de água ocorreu em 1998. Em 2002, veio a rede pública de esgotamento sanitário e a pavimentação das principais vias de acesso e alamedas da vila em 2003. Em 2008, foi concluída a pavimentação dos becos e vielas, contudo, essa urbanização não se resumiu aos trabalhos de saneamento e pavimentação. Na década de 1980, teve início um processo de loteamento da Praia do Forte para a criação de condomínios e a construção de novas casas no centro da vila, primeiro núcleo urbano conhecido como “vila de pescadores”.

A Praia do Forte tem um processo urbanístico totalmente diferenciado de outros distritos dentro do município e de municípios vizinhos. Toda a área da Praia do Forte era de propriedade privada e os proprietários da Fazenda Praia do Forte decidiram lotear e vender terrenos ao redor da vila dos pescadores. Na vila, os proprietários concederam títulos de posse dos terrenos aos antigos moradores e esse processo contou com a participação de um arquiteto contratado para fazer o plano urbanístico da Praia do Forte que incluía regras para uso do solo, porcentagens destinadas à área verde, traçado das vias de acesso, sistema de água, esgoto, rede elétrica e áreas de lazer.

Conhecimento científico x conhecimento tradicional

Os dois projetos de conservação presentes na Praia do Forte, o Projeto Tamar e o IBJ, têm foco na biologia marinha. A pesquisa científica dos dois projetos está direcionada às tartarugas marinhas e às baleias-jubarte, cujos esforços de conservação ficam concentrados em áreas geográficas específicas: a orla marítima e o mar. A maioria do trabalho das equipes técnicas ocorre nas praias e em alto-mar. O interior do município não é área de interesse científico desses projetos. Para complementar isso, foram desenvolvidas atividades de educação ambiental fomentadas por esses projetos e desenvolvidas pela

comunidade no interior do município. O trabalho de educação ambiental foca a conscientização sobre a necessidade de preservar as matas ciliares, os manguezais, as áreas de várzea e a foz dos rios, as praias e os recifes de corais. São ministradas aulas nas escolas sobre coleta seletiva de lixo, importância de espécies da fauna e flora nativas, além da importância de proteger ninhos de tartarugas. Entende-se, porém, que para a perfeita conservação das espécies ameaçadas de extinção é necessário um trabalho de conservação de todo o ecossistema local, terrestre e marinho.

A Praia do Forte é importante base de operação para esses dois projetos de conservação, pois as condições estabelecidas no plano de ecoturismo contribuíram para a disseminação das atividades de educação ambiental. Ambos os projetos ambientais acolhem as comunidades como aliadas ao esforço de conservação. A comunidade da Praia do Forte é vista como importante parceira tanto pelo Tamar quanto pelo IBJ. De acordo com a equipe técnica do Tamar, o trabalho de biologia marinha contém em seu bojo importante componente social. O Projeto Tamar tem no seu quadro de servidores muitas pessoas da comunidade. Na base da Praia do Forte trabalham 150 pessoas que ali residem, sendo 90% nativos da vila e os 10% restantes de fora da comunidade. Os técnicos que coordenam e executam as atividades do projeto são biólogos, oceanógrafos, veterinários e ecólogos formados em diferentes universidades brasileiras. É filosofia do Tamar que o corpo técnico more na comunidade onde atua para que possa compartilhar da dinâmica social local, entender as dificuldades que a comunidade enfrenta e auxiliar na solução. O IBJ é um projeto menor, com menos servidores, mas segue estrutura semelhante à do Tamar, com equipe técnica composta de biólogos, todos de fora da comunidade. Os outros servidores que trabalham assessorando a equipe técnica são da comunidade.

Temos então dentro desses projetos de conservação uma estrutura que hierarquiza o conhecimento científico acima do conhecimento tradicional. São os cientistas que coordenam o trabalho de conservação e que impõem regras para manejo da orla marítima e do mar. É importante frisar que parte da construção desse conhecimento científico de conservação teve contribuição empírica local – o conhecimento tradicional – sobre tartarugas e baleias. O Projeto Tamar, por exemplo, quando iniciou suas atividades, tinha pouca experiência de campo e os técnicos poucos dados sobre a desova. Não sabiam dos horários preferidos pelas tartarugas para depositarem seus ovos nas praias locais, dos locais de desova ou do tipo de tartaruga que desovava na região. Quem detinha esse conhecimento eram os chamados tartarugueiros, pescadores da Praia do Forte que antes do estabelecimento do Tamar coletavam os ovos

de tartarugas dos ninhos nas praias locais e eram considerados coletores especializados. Esses ovos sempre fizeram parte da dieta local, por isso o convívio com as tartarugas vinha de longa data e a coleta de ovos era uma atividade que exigia conhecimento específico transmitido de geração a geração. Dessa forma, os tartarugueiros tiveram a importante função de transmitir esse conhecimento ao Tamar, para que o projeto pudesse elaborar seu plano de conservação ambiental. Os tartarugueiros passaram a ser os aliados do projeto.

O Tamar teve de forçar a substituição dessas práticas extrativistas – coletar ovos e caçar tartarugas – por atividades de cunho conservacionista. O projeto passou a pagar salários aos tartarugueiros aliados, ajudando na localização e na preservação de ninhos nas praias locais. Essa iniciativa gerou emprego, aumentou a distribuição de renda local e teve efeito moral muito grande na comunidade. Os tartarugueiros sempre foram respeitados na comunidade pelo conhecimento empírico que detinham, pois poucos nativos conheciam a arte de “tartarugar”. Os ovos eram tidos como iguaria e seu consumo dependia do trabalho desses especialistas, o que fazia deles membros respeitados na comunidade. O Tamar aproveitou o conhecimento que esses indivíduos tinham para convertê-los em aliados e tornar a comunidade parceira do projeto. Os tartarugueiros passaram a ajudar com a propaganda do Tamar, divulgando a importância de proteger os ninhos nas praias.

Os tartarugueiros foram contratados para serem monitores de praia. Eles fazem o monitoramento diário do município procurando ninhos de tartarugas. Quando encontram, comunicam ao Tamar, que desloca um técnico ao local para realizar a marcação, proteção e identificação dos ninhos. Nesse processo, o conhecimento tradicional é peça-chave para o conhecimento científico. A sensibilidade dos tartarugueiros para encontrar os ninhos aumenta as probabilidades de o Tamar conseguir demarcar um universo maior de ninhos e as chances de proteção de futuros filhotes. Entretanto, para tornarem-se aliados da atividade de conservação, os tartarugueiros passaram por uma capacitação orientada para a conservação. Eles tiveram de aprender sobre a biologia dos animais, a importância da proteção da espécie e a necessidade de proteger os ninhos para o nascimento de novos filhotes. A capacitação é uma intervenção do conhecimento científico no conhecimento tradicional. Assim, os tartarugueiros foram convertidos de extrativistas a conservacionistas. O trabalho com os tartarugueiros existe desde o começo do projeto e tornou-se um ofício passado de pai para filho, que é ensinado com precisão pelo antigo tartarugueiro ao seu novo sucessor e que já está sendo realizado pela terceira geração.

O IBJ também precisou do conhecimento tradicional local para desenvolver sua estratégia de conservação das baleias-jubarte. O trabalho feito pelo IBJ depende muito do turismo, pois a pesquisa é feita em alto-mar e exige um conhecimento do território marinho e das áreas utilizadas pelas baleias. Esse processo de encontrar as baleias não é simples e requer conhecimento apurado do mar, da maré, das rotas de navegação e dos ventos. Esse é um conhecimento empírico que os pescadores locais possuem. O mapeamento de rotas para encontrar as baleias foi feito por mestres de barcos que conheciam bem a costa da Praia do Forte.

A atividade de pesquisa do IBJ é feita em embarcações adaptadas para avistamento de baleias, mediante cooperação com as proprietárias – as agências de turismo locais. O IBJ oferece palestras educativas aos turistas e as agências oferecem acesso aos pesquisadores em seus barcos. A iniciativa de conservação de baleias-jubarte depende diretamente do programa de observação de baleias (*whale watching*), que leva o turista em escunas para o mar para que este possa ver de perto as baleias-jubarte. Por isso, o turismo de avistagem de baleias é ferramenta importante para a sensibilização da necessidade de proteção da espécie. Diferentemente do Tamar, que incorporou os tartarugueiros ao projeto, o IBJ não agregou os mestres de barco ao projeto pois a atividade de observação de baleias é feita por operadoras de ecoturismo, que possuem barco e tripulação próprios. O conhecimento tradicional de rotas marítimas e das áreas utilizadas pelos cetáceos não era crucial nas outras etapas de desenvolvimento do projeto, como foi o do tartarugueiro para o Tamar.

O programa de observação de baleias é uma atividade cara que exige investimento financeiro. Por ser um projeto de conservação pequeno e com orçamento limitado, o IBJ não tem essa capacidade, que passou a ser das operadoras de ecoturismo. O objetivo do IBJ é fazer pesquisa científica, promover a proteção dos cetáceos e trabalhar a educação ambiental com os turistas, além de possuir um programa de palestras sobre biodiversidade local, manejo de ecossistemas, trabalhos desenvolvidos por esse Instituto e pelo Tamar, além de outros temas. As atividades de educação ambiental ocorrem também nas escolas e na base do projeto e não estão direcionadas apenas aos cetáceos, mas à disseminação de conhecimento ambiental em geral. Assim como o Tamar, o IBJ tem um apelo social com a educação ambiental.

O Tamar e o IBJ preocupam-se também com a degradação do meio ambiente terrestre, que pode prejudicar o sucesso de suas iniciativas. A rápida urbanização da Praia do Forte com a modificação de áreas naturais, aumento do consumo de água, produção de esgoto, incremento da população,



impermeabilização do solo, desmatamento de mata nativa e assoreamento dos rios criam um risco potencial para o futuro desses projetos e de suas espécies. Assim, os dois projetos têm participado cada vez mais dos processos de licenciamento ambiental, com o intuito de exigir maior adequação de grandes empreendimentos à legislação ambiental vigente e aos processos de consulta pública, como o do Projeto Orla, que está em processo de implementação em Praia do Forte desde 2007, cujo processo de planejamento contou com a participação de todos os setores da comunidade local.

Outro agente local que representa o conhecimento científico na Praia do Forte é a própria FGD que promove semanalmente palestras sobre a biodiversidade local, a importância da conservação ambiental e o histórico do desenvolvimento urbanístico e ecoturístico da vila. A FGD administra áreas preservadas da antiga Fazenda Praia do Forte, que inclui hoje a Reserva Sapiranga, a Reserva Camurujipe, a área do Castelo Garcia D'Ávila e outras áreas ao longo do litoral. Até o final dos anos de 1990, a FGD mantinha um curso supletivo e outro de capacitação profissional para a comunidade, além do Projeto Semente que trabalhava educação ambiental com crianças da comunidade. Essas iniciativas foram repassadas para a prefeitura quando o município foi constituído legalmente e passou, por lei, a ter responsabilidade pela educação formal de adultos e crianças. Assim, a FGD concentrou suas atividades em pesquisa científica e hoje fomenta pesquisas biológicas sobre fauna e flora local, pesquisa de resgate cultural local e de estudos arqueológicos nas cercanias do Castelo Garcia D'Ávila.

O turismo local é entendido como ecoturismo, pois é uma atividade de contemplação da natureza. Como a faixa litorânea está em rápido processo de desenvolvimento e de ocupação urbana, a FGD decidiu dedicar seus trabalhos de conservação à parte interna do município, preocupando-se com a grande especulação imobiliária que existe hoje na Praia do Forte e que dificulta a conservação ambiental. Apesar de ser atribuição do município, o trabalho de limpeza e monitoramento das praias da vila é realizado pela FGD. Como não tem poder de fiscalização ou regulação de infrações, quando detecta um problema são contatadas as agências responsáveis.

Para a FGD, a Praia do Forte tornou-se um local com grande potencial para atrair turistas porque possui, além dos atrativos naturais, os projetos de conservação ambiental. Os biólogos que trabalham na FGD acreditam que a região sempre teve potencial para o turismo, mas se a conservação ambiental fosse subsidiada esse potencial poderia ser ainda maior. Assim, a FGD facilitou o estabelecimento do Tamar e do IBJ, oferecendo terrenos

e auxílio na construção de tanques e de edifícios. Mais recentemente, a FGD doou outro terreno para o estabelecimento de um novo projeto de conservação, o Projeto Arara-Azul-de-Lear, que será um centro de tratamento de aves recuperadas de traficantes pelo Ibama. A espécie não ocorre na região, mas sua instalação na Praia do Forte tem relação com o potencial ecoturístico do local. Com a concentração de turistas, os projetos são beneficiados financeiramente com o ingresso de visitantes e a compra de produtos, conseguindo, assim, ampliar suas bases de sustentação com a conscientização ambiental.

Os moradores mais antigos da Praia do Forte e suas famílias são considerados nativos ou “filhos da terra”. Os mais velhos foram por muitos anos empregados da fazenda de coco que ocupava toda a área circundante da vila. Além do trabalho na fazenda, muitos moradores dedicavam-se à pesca de subsistência e inicialmente conheciam as rotas náuticas, os locais de concentração de baleias, os rastros das tartarugas, os tipos de tartarugas que desovavam nas praias, os momentos de desovas, os tipos de alimentação dos peixes, quais iscas eram usadas para cada tipo de peixe, as melhores formas de preparar pescados, como tramar redes de pesca etc.

Contudo, esses conhecimentos foram sendo substituídos pelos novos valores trazidos pelos turistas e por novos moradores. O turismo estimulou o desenvolvimento de uma gama de serviços que incorporou mão de obra local, o que desvinculou o antigo morador de suas atividades tradicionais e de subsistência, como a criação de porcos e galinhas, a pesca artesanal, a produção de artesanato e o desenvolvimento de técnicas tradicionais de construção que foram aos poucos substituídas pelo trabalho padronizado no comércio, na administração pública e no setor de serviços. Os projetos de conservação do Tamar e do IBJ também tiveram forte influência nessa transformação do conhecimento tradicional e das práticas de subsistência locais, com a introdução do conhecimento científico na proteção de espécies.

A Praia do Forte é para os moradores mais antigos seu lugar de origem, cuja identidade, também dos filhos, está diretamente vinculada à localidade. Ao contrário das demais comunidades do litoral norte da Bahia, que tiveram sua identidade social construída na pesca, a Praia do Forte teve origem em uma fazenda de coco. A vila da Praia do Forte foi consolidada como acampamento de trabalhadores rurais e a pesca era atividade secundária, realizada em momentos de lazer. Não havia uma frota pesqueira local até recentemente. Foi no final da década de 1960, com o início do declínio da lavoura de coco, que a pesca desenvolveu-se.

A região difere de outras localidades por sua forte tradição católica, que marcou a identidade de seus moradores. Em parte, isso se deve ao fato de ter sido uma fazenda controlada por um coronel que impunha o catolicismo como única crença religiosa aceitável. A comunidade não praticava nenhuma religião afro-brasileira, apesar de a maioria dos moradores locais ter ascendência africana. Todas as crianças da comunidade tinham educação formal religiosa. Os festejos e os eventos sociais eram todos religiosos, vinculados à devoção de santos, como as duas festas mais importantes da comunidade e que mobilizam grande contingente para sua organização: a de São Pedro, padroeiro dos pescadores, e a de São Francisco, padroeiro da igreja local. Essas festas têm o lado religioso, organizado pela Igreja, e o profano, organizado pelos pescadores. Outras festas que foram incorporadas ao calendário local (também de cunho religioso) são as de Santo Antônio e de São João, celebradas em todo o estado e estimuladas pela Secretaria Municipal de Turismo.

Diferentes interesses

Os interesses políticos do Tamar nem sempre estão em consonância com os da comunidade. O discurso dominante entre os moradores mais antigos, que conviveram com o Tamar desde o início, é o de que esse projeto deixou de ser um aliado e que se distanciou da comunidade, deixando de atender às demandas locais. Esses moradores contam que, antigamente, o Tamar oferecia mais ajuda às famílias, levando os enfermos para hospitais regionais, doando material de construção e escolar e ajudando na compra de remédios para alguns moradores. Porém, para eles, o Tamar virou uma empresa que utiliza os lucros para seu próprio benefício.

O que ocorreu foi que a Praia do Forte tomou proporções não imaginadas. A vila cresceu, foi urbanizada e recebeu novos moradores. Os nativos melhoraram de vida e agora possuem empregos melhores do que antes. O Tamar não deixou de atender às demandas da comunidade, mas a assistência hoje é menos sentida porque o universo tanto do projeto quanto da comunidade aumentou. A vila hoje tem cinco vezes mais habitantes do que quando iniciou o trabalho de conservação em 1980. Além disso, a comunidade conta hoje com novos atores sociais e novos agentes governamentais inexistentes em 1980. O Poder Público não se fazia presente no Distrito de Praia do Forte porque era uma fazenda de propriedade particular. Quando passou à condição de Distrito, o município de Mata de São João teve de incluir a comunidade em sua agenda pública.

Quando a Praia do Forte tornou-se o principal destino de ecoturismo do litoral norte da Bahia, a prefeitura de Mata de São João passou a ter maior

interesse na comunidade e a dedicar a maioria de seus esforços à Praia do Forte. Quando o Poder Público assumiu seu papel de responsável pelos serviços de educação, saúde e geração de renda no local, o Tamar, que supria algumas dessas demandas, pôde isentar-se dessas obrigações e focar sua atividade principal na conservação de tartarugas. O mesmo aconteceu com a FGD, que pôde concentrar-se mais em educação ambiental e no monitoramento de suas reservas particulares, quando deixou de ser responsável pelos cursos de capacitação e o supletivo escolar.

A forte presença do Tamar na vida local e sua contribuição para o desenvolvimento de diversas atividades no passado criou um vínculo de dependência da comunidade, que se acostumou a pedir ajuda ao pessoal do projeto. Porém, o repasse dessas responsabilidades de assistência social à prefeitura não fez com que a comunidade buscasse ajuda na prefeitura. O costume de procurar o Tamar permaneceu. Assim, pescadores, donas de casa, artesãos, comerciantes e vários outros segmentos ainda vão ao Tamar conversar com os técnicos para obter apoio para diferentes problemas, sobretudo, de saúde ou financeiro. Atualmente, o Tamar auxilia a comunidade em projetos específicos que favorecem o trabalho de conservação de tartarugas marinhas ao mesmo tempo que contribui para a geração de renda local. É o caso, por exemplo, do projeto de guias-mirins e de pesca sustentável. Mesmo assim, existe uma discordância nos discursos. A comunidade espera que um projeto ambiental do porte do Tamar tenha funções de assistência aos moradores. Já o Projeto Tamar quer ter a comunidade como aliada mesmo que o projeto não tenha mais responsabilidades assistencialistas.

O trabalho de conservação de tartarugas marinhas, muitas vezes, isola os técnicos (biólogos) da comunidade. A atividade especializada e concentrada em proteger a espécie e seu habitat contribui para aumentar o distanciamento entre biólogos e membros da comunidade. A equipe técnica está sempre concentrada no trabalho com as tartarugas e a equipe do centro de visitantes concentrada em dar atenção aos turistas que o visitam. Assim, a atenção e as demandas da comunidade competem com os turistas e as tartarugas. Em 2008, a base do Tamar na Praia do Forte foi reestruturada para receber mais pessoas. O projeto construiu novos tanques para tartarugas, novos caminhos identificados com placas de informações atualizadas, para oferecer aos turistas mais conforto e infraestrutura.

Apesar desse distanciamento, coordenadores da base do Tamar dizem que as portas do projeto sempre estiveram abertas para a comunidade. Entretanto, mesmo com a absorção de ações assistencialistas pelo município, a comunidade,

por costume e com certa conivência da prefeitura, continua procurando ajuda no Tamar. Mantendo a demanda sobre o projeto diminui cobranças da comunidade sobre o prefeito e seus secretários. O fato de a comunidade ter sido constituída a partir de um antigo assentamento de trabalhadores rurais que viviam isolados e sob um sistema de controle coronelista contribuiu fortemente para os níveis de dependência que ainda perduram entre os moradores mais antigos e o Projeto Tamar. É importante frisar que nas gerações mais novas, nascidas depois de 1980, há maior independência, pois a renda provém de novas fontes de trabalho como o turismo. Quem mais pede ajuda são os pescadores, que têm maior interferência do projeto em suas atividades de pesca.

Os interesses do projeto de conservação do IBJ também destoam dos interesses da comunidade. O IBJ tem o objetivo principal de estudar e preservar baleias (cetáceos), animais que estão em alto-mar, longe dos olhos das pessoas em terra firme. Para a comunidade, o IBJ não tem interação com a comunidade ou interesse pelos assuntos locais. O projeto está mais vinculado ao turismo, aos turistas e às operadoras de turismo do que à comunidade. De fato, o IBJ atende, principalmente, ao público externo à Praia do Forte. Poucas pessoas da comunidade têm acesso ao passeio de barco por causa do preço praticado pelas operadoras, de R\$95,00, muito caro para uma comunidade cuja renda média mensal familiar, em 2007, era de R\$1.000. O IBJ é, para a comunidade, o reflexo do desenvolvimento turístico no local, marcado pela exclusão social e econômica da comunidade. A linguagem utilizada pelo IBJ, nas palestras sobre baleias, está muito além do domínio léxico dos nativos e mais próxima do nível dos turistas, pois a maioria destes tem nível superior. O projeto oferece palestras gratuitas para a comunidade local, mas, raramente, pessoas da comunidade vão assistir, pois não se sentem confortáveis no IBJ, por ser um local frequentado principalmente por turistas.

Apesar disso, o IBJ mantém trabalho de educação ambiental nas escolas da vila e é parceiro importante da prefeitura e da FGD na organização das atividades da Semana do Meio Ambiente em setembro. Porém, isso não é considerado prioridade pelos moradores mais antigos, que demandam ações mais emergenciais nas áreas de saúde e bem-estar social. O trabalho de educação ambiental realizado pelo IBJ visa garantir sustentabilidade às iniciativas de conservação dos projetos ambientais locais. As atividades concentram-se na importância de preservar ecossistemas, proteger espécies ameaçadas e fazer a separação do lixo. Todas essas ações são benéficas para os projetos, mas não necessariamente para a comunidade, que tem necessidades mais imediatas como a melhoria no atendimento médico local e nos índices de desempenho

escolar, na redução do consumo de droga e de álcool, na geração de emprego e renda, pontos que não são tratados pelos projetos ambientais locais.

É fato interessante desse desentendimento entre a comunidade e os projetos de conservação a ineficiência da Prefeitura de Mata de São João em resolver os problemas sociais da comunidade. Se todas as demandas locais fossem atendidas pela prefeitura não perdurariam sobre os projetos. Em Praia do Forte há claramente um desvio de função dos projetos ambientais, para atender a essas demandas, e certa negligência do município em cumprir com suas responsabilidades.

A FGD já teve ação mais itinerante na comunidade com projetos de educação ambiental e de capacitação profissional para o ecoturismo. Essas ações ainda ocorrem em outras comunidades mais distantes e necessitadas do que a Praia do Forte. Desse modo, a atuação da FGD no local não é tão percebida como antigamente. Atualmente, a comunidade vincula a imagem da FGD com a de Castelo Garcia D'Ávila, que emprega pessoas da comunidade.

A instalação do Projeto Tamar, em 1981, modificou a rede de relações sociais em Praia do Forte. Inicialmente, o Tamar foi bem recebido pela comunidade por ser uma novidade na rotina da vila e por empregar diversas pessoas da comunidade para auxiliar na construção e manutenção de tanques de criação, ajudar no monitoramento das praias contra o roubo de ninhos de tartarugas e auxiliar as equipes de pesquisa na busca de ninhos e de tartarugas. A comunidade sentiu-se valorizada porque o Tamar reconhecia o saber tradicional local que os tartarugueiros tinham a respeito das tartarugas marinhas. De acordo com Campbell (2007), a promoção de ações de conservação não atende somente necessidades biológicas ou ecológicas de algumas espécies, mas, também, interesses políticos de alguns grupos específicos. Para o Tamar, era importante tanto a conservação das espécies de tartarugas que desovavam na Praia do Forte quanto a aceitação e o reconhecimento do trabalho dos biólogos do projeto pela comunidade. Para os nativos, era importante que o projeto permitisse inserção social da comunidade que carecia de alternativas econômicas e do poder dos grupos locais.

O Tamar também tinha interesse em executar uma iniciativa de conservação com o apoio da comunidade e melhorar as condições econômicas e sociais dentro do contexto regional. O litoral norte da Bahia era – início da década de 1980 – uma região com pouca infraestrutura e quase nenhum recurso econômico e social. O Estado estava ausente na região, principalmente, em Praia do Forte, por ser propriedade privada. O Tamar chegou como um projeto do Governo, criado pelo então Instituto Brasileiro de Desenvolvimento

Florestal (IBDF), cujas atividades foram mais tarde incorporadas ao Ibama (e agora ao ICMBio). A presença de um projeto do Governo fez com que a comunidade fosse valorizada e inserida no contexto nacional, pois a Praia do Forte era, antes de tudo, um acampamento de trabalhadores que viviam isolados e controlados pelo dono da fazenda de coco.

A pesca foi a atividade mais impactada pela presença dos projetos de conservação, pois os trabalhos do IBJ e do Tamar são focados no mar, direcionando parte de suas atividades para o monitoramento da pesca artesanal, que pode causar riscos para tartarugas e cetáceos, e ao ambiente físico utilizado por essas espécies. O Tamar faz um trabalho itinerante de orientação dos pescadores, explicando quais anzóis são os mais adequados para a pesca, por que não pegar tartarugas e o melhor lugar para jogar a rede raiceira (que pega raias) para não capturar acidentalmente as tartarugas. O IBJ orienta também sobre a importância de manter as embarcações a certa distância dos cetáceos e de navegar com rotação mais baixa para não incomodar ou molestar as baleias. Também orienta sobre o tipo de rede que pode ser utilizada e os locais apropriados para a pesca. Todas essas orientações são baseadas em conhecimento científico e impostas aos pescadores sem considerar o conhecimento tradicional.

Os pescadores locais devem seguir essas recomendações e assim o fazem, mas defendem que antes delas a pesca era mais produtiva. Defendem ainda que a pesca artesanal sempre foi eficiente e que eles não matavam tantas tartarugas ou cetáceos quanto esses projetos tentam demonstrar. Outro argumento que os pescadores utilizam é o de que com o aumento da população de tartarugas – devido ao sucesso do Tamar – ficou mais frequente a captura acidental de tartarugas. Temendo serem repreendidos e multados pelo Tamar, os pescadores passaram a não relatar essas capturas, pois sabem que além da multa podem incorrer novas e mais rigorosas regras para a pesca local. Para os conservacionistas, é difícil associar o trabalho de conservação com a sustentabilidade econômica. Para o Tamar, o projeto ecoturístico local sempre foi visto com certa desconfiança pela ameaça que pode causar às atividades de conservação. Ciente das consequências negativas que um turismo mais intensivo pode trazer, o projeto tem visto nessa atividade uma grande parceira para ampliar a capacidade de fazer trabalho de conservação. Como afirma Stronza (2001), os conservacionistas costumam ter postura ambivalente, sendo ao mesmo tempo otimistas e pessimistas em relação à capacidade do ecoturismo de gerar benefícios econômicos para a comunidade e de proteger o meio ambiente.

Os tartarugueiros, que detêm o conhecimento tradicional mais importante em Praia do Forte, são mais sensíveis às sugestões do projeto. Eles passaram a valorizar o trabalho de conservação por fazer parte da equipe de pesquisadores. Esses indivíduos percorrem diariamente diferentes pontos das praias com a preocupação de encontrar ninhos e de protegê-los. Viraram aliados do Tamar. Seu conhecimento sempre foi valorizado pelos cientistas do projeto. Todo o trabalho de campo foi desenhado com base no conhecimento dos tartarugueiros. A decisão de instalar uma base do Tamar na Praia do Forte foi também em decorrência do conhecimento dos tartarugueiros sobre os números de desovas que acontecia no local e as áreas de ocorrência. Como o Tamar valoriza esse conhecimento e utiliza-o, os tartarugueiros também passaram a valorizar o trabalho dos cientistas e o conhecimento disseminado pelo projeto. Mas nem todos os moradores locais foram beneficiados pelo projeto, pois aqueles que não tinham a experiência de encontrar ninhos não foram contratados.

Outro aspecto a ser considerado para a análise das formas de interação entre os biólogos e a comunidade, é que mais do que impor regras e mudar a rotina local, o Tamar estabeleceu controle sobre um dos recursos naturais considerados importantes para a subsistência da comunidade. É uma intervenção externa sobre formas locais de uso dos recursos naturais. Um debate constante nos fóruns de discussão sobre conservação é sobre os direitos que as populações locais têm sobre o uso dos recursos naturais (AGRAWAL; OSTROM, 2001; AGRAWAL, 2003). No caso da Praia do Forte, as tartarugas e seus ovos representavam um recurso natural de subsistência, apesar de secundário, ou seja, os ovos não eram utilizados em momentos de escassez porque o período de desova não coincidia com o período de escassez de alimentos. Faltava alimento na época do inverno (de maio a julho) e as desovas ocorrem durante o verão (de setembro a março). Mesmo não sendo utilizados como fonte principal de alimento, os ovos eram coletados com frequência na época de desova e isso era suficiente para comprometer a sustentabilidade reprodutiva da espécie. Com o início da atividade conservacionista, a comunidade foi proibida de utilizar esses recursos – ovos e carne de tartaruga. O controle passou a ser de responsabilidade do Tamar, o que contribuiu, em parte, para o continuado desentendimento entre o pessoal do projeto e a comunidade.

O Projeto Tamar é tido pela comunidade como o ponto de referência da vila, ao contrário do ecoturismo, que contribuiu para descaracterizar parte da história. Todos promovem a sede do projeto – o Centro de Visitantes – quando fazem propaganda da Praia do Forte. Todos os visitantes que chegam à vila vão visitar o projeto. Ele é promovido nas pousadas e nos restaurantes,

nas agências de turismo, nos mapas turísticos locais e por toda a comunidade. O centro de visitantes é um dos principais cartões-postais da vila e o atrativo turístico mais visitado e contribui diretamente para o comércio local. Os moradores, nativos ou não, sabem que o Tamar tem esse poder de atrair visitantes e sabem que vão lucrar indiretamente com o projeto. Os visitantes do Tamar compram produtos nas lojas da vila, frequentam restaurantes e boa parte hospeda-se na vila. A comunidade também promove o projeto usando imagens das tartarugas estampadas em camisetas, colchas, sacolas, toalhas e vários outros acessórios. A tartaruga é um símbolo que vende, atrai turistas e traz recursos para a comunidade. Nesse aspecto, os objetivos do Tamar e da comunidade convergem.

Considerações finais

Este artigo buscou explicitar as formas de interação sociais entre conservacionistas e a comunidade local em relação ao ecoturismo na Praia do Forte. A consolidação dessa localidade como polo de turismo ecológico significou a chegada de projetos de conservação ambiental para promover a conservação de espécies em extinção. Os trabalhos tanto do Tamar quanto do IBJ sustentam um tripé composto de educação ambiental, pesquisa científica e visitantes.

O processo de diálogo entre a comunidade e os projetos de conservação é dificultado pela incompatibilidade dos discursos e a falta de interesse em organizar parcerias que atendam aos objetivos de ambos. As prioridades são diferentes para cada agente social. A comunidade tem interesses econômicos na conservação e os projetos têm interesses científicos. Ambos têm interesses políticos na conservação e no desenvolvimento do ecoturismo. A comunidade quer ser empoderada e o projeto quer ter suas ações divulgadas e disseminadas. A organização de parcerias na área ambiental é muito difícil e exige de cada agente social um nível de concessão para com as demandas do outro, ao mesmo tempo que exige argumentos fortes de cada agente para defender seu ponto de vista (PONCELET, 2001)

Os projetos de conservação e a comunidade são beneficiados pelo ecoturismo. Existe, entretanto, uma mudança no paradigma e nos discursos do ecoturismo e dos projetos de conservação. De acordo com Honey (1999), para existir uma iniciativa de conservação efetiva é necessário o envolvimento da comunidade para que ambos – o projeto de conservação e a comunidade – tenham benefícios.

A retórica da conservação, às vezes, segue a mesma retórica do desenvolvimento. “Soluções políticas e programas de ação geralmente tentam mudar

o foco do debate sobre desenvolvimento para objetivos de emancipação da comunidade, participação de baixo para cima, e para dimensões sensíveis às questões de gênero e conhecimento tradicional” (ARCE, 2000, p. 33). De acordo com Zurick (1992), o meio ambiente não deve ser pensado apenas como o cenário para o estabelecimento de projetos de conservação ou de ecoturismo, mas como um componente crucial no desenvolvimento dessas ações.

Referências

- AGRAWAL, A.; OSTROM, E. Collective action, property rights, and decentralization in resource use in India and Nepal. **Politics and Society**, v. 29, n. 4, p. 485-514, 2001.
- AGRAWAL, A. Sustainable governance of common-pool resources: context, methods, and politics. **Annual Review of Anthropology**, n. 32, p. 243-262, 2003.
- ARCE, A. Creating or regulating development: representing modernities through language and discourse. In: ARCE, A.; LONG, N. (Ed.). **Anthropology, development and modernities**. London: Routledge, 2000. p. 32-51.
- CAMPBELL, L. M. Conservation narratives in Costa Rica: conflict and co-existence. **Development and Change**, v. 33, n. 1, p. 29-56, 2002.
- CAMPBELL, L. M. Local conservation practice and global discourse: a political ecology of sea turtle conservation. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 97, n. 2, p. 313-334, 2007.
- FUNDAÇÃO GARCIA D'ÁVILA. **Ecoreport 2005**: comunidade ecoturística modelo de desenvolvimento sustentado. Praia do Forte, BA: Fundação Garcia D'ávila, 2005.
- HONEY, M. **Ecotourism and sustainable development**: who owns paradise? Washington: Island Press, 1999.
- PONCELET, E. The discourse of environmental partnership. In: CRUMLEY, C. L. (Ed.). **New directions in anthropology and environment**: intersections. Walnut Creek: AltaMira Press, 2001. p. 273-291.
- STRONZA, A. Anthropology of tourism: forging new ground for ecotourism and other alternatives. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, p. 261-283, 2001.
- ZURICK, D. Adventure travel and sustainable tourism in the peripheral economy of Nepal. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 82, n. 4, p. 608-628, 1992.

Capítulo 9

Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional

Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen G. Baines

Introdução

Este artigo versa sobre povos indígenas e o turismo. Pretende-se apresentar, por meio de uma abordagem na interface da Antropologia e da Geografia Humana, reflexões baseadas em depoimentos de membros do povo indígena Tremembé das comunidades Buriti e Sítio São José, distrito de Marinheiros, município de Itapipoca, estado do Ceará. Tais reflexões abordam os impactos do projeto desenvolvimentista Nova Atlântida – Cidade Turística e Residencial¹. Esse empreendimento turístico internacional invade suas terras tradicionais e ameaça expropriá-las. As comunidades Tremembé de Buriti e do Sítio São José estão divididas entre os que dizem querer ser índios, e assim reivindicar suas terras perante o Estado, e aqueles cooptados pelo empreendimento Nova Atlântida. Os que estão cooptados por salários proferem que não há índios na região e querem a construção do empreendimento turístico. Antes de discutir sobre os Tremembé de Buriti e do Sítio São José, cabe elucidar sobre as pesquisas dos povos indígenas e o turismo, e mencionar alguns casos em que se efetivaram projetos turísticos com comunidades indígenas.

Desenvolver pesquisas no Brasil referentes ao assunto povos indígenas e o turismo é partir para um campo pouco explorado tanto na Antropologia quanto na Geografia Humana. Nesta discussão apresentam-se reflexões iniciais sobre as propostas e/ou implementações de projetos de turismo para povos indígenas. Pressupõe-se que esses projetos no interesse de um espaço criado para o turismo impactam alguns dos povos indígenas do Brasil. Entende-se que o espaço produzido pelo turismo em terras indígenas beneficia, sobretudo, os financiadores e atende às expectativas dos turistas, mediante “as materializações de projetos elaborados por sujeitos históricos e sociais [...] atores movidos [...]

¹ Disponível em: <<http://www.gruponovaatlantida.com/english/index.ht>>. Acesso em: 21 jul. 2007.

por necessidades, interesses, desejos e sonhos” (MORAES, 2002, p. 16). Desse modo, os projetos turísticos impostos às sociedades indígenas reproduzem as relações interétnicas, altamente assimétricas, de sujeição/dominação, que têm caracterizado as relações sociais entre índios e não índios no Brasil (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, 1981). Indagam-se: quais os impactos do turismo para os povos indígenas? Como os povos indígenas interpretam os projetos de turismo em suas terras? No caso em que se apropriam de projetos de turismo, como os povos indígenas se veem nesses projetos?

Antropologia e geografia humana: interfaces disciplinares para abordar os povos indígenas e o turismo

Na ampla produção sobre os povos indígenas, destaca-se a Antropologia. O seu objeto tradicional de estudo eram esses povos, apesar de uma grande diversificação de pesquisas nas últimas décadas, o que transformou a etnologia indígena em área específica dentro dessa disciplina. Entre essas pesquisas encontram-se algumas produções sobre o turismo. No ensaio *Tourism an anthropological subject*, Nash (1981) examina por meio de uma perspectiva crítica o pensamento dos antropólogos sobre o tema turismo. Burns (2002) também apresenta uma reflexão mais recente sobre turismo e Antropologia. Para ele, a “Antropologia [...] pode ser uma ferramenta poderosa para a compreensão do turismo – atividade que, cada vez mais, incorpora territórios e sociedades, produzindo trocas econômicas e culturais nem sempre igualitárias” (2002: contracapa). Nesse estudo, o autor ainda ressalta que o turismo é de extrema complexidade e abrange uma multiplicidade de fenômenos. Entretanto, na área de etnologia indígena, apesar da proliferação de temas mais diversos, constam poucas pesquisas referentes aos impactos do turismo sobre os povos indígenas. Para Grünewald, um dos primeiros etnólogos a focar o turismo e os povos indígenas no Brasil, com uma pesquisa entre os índios pataxós do litoral da Bahia, “o turismo é um assunto pouco trabalhado pela Antropologia, embora crescentes esforços direcionem para esse tema, uma vez que a chamada ‘indústria do turismo’ é inegavelmente uma das mais prósperas do mundo pós-moderno” (2001, p. 14-15).

Os estudos de Errington e Gewertz (1989) exploram os impactos do turismo sobre povos indígenas no Rio Sepik, em Papua Nova Guiné. Eles demonstram as diversas representações que os turistas constroem a respeito dos povos indígenas daquela região, a partir das diferentes modalidades de turismo praticadas pelos visitantes. No Parque Nacional de Kakadu, no norte

da Austrália, Moreton-Robinson e Runciman (1990) argumentam que políticas públicas que visavam introduzir autonomia indígena acabavam impondo novas formas de dominação. Os autores afirmam que o enfoque da Comissão de Turismo do Território do Norte da Austrália era promover o turismo cultural e tentar envolver os aborígenes em atividades turísticas como guias ou dançarinos. Eles acrescentam que poucos aborígenes em Kakadu aceitaram esses empregos e que a Comissão de Turismo utiliza imagens estereotipadas da cultura indígena, como se fossem estáticas, para vender pacotes turísticos (MORETON-ROBINSON; RUNCIMAN, 1990). Esses autores também asseguram que a maior parte dos lucros gerados pelo turismo em Kakadu é apropriada pelas empresas turísticas e que os aborígenes têm poucos benefícios com o turismo.

Quando a iniciativa para implantar projetos turísticos parte dos próprios povos indígenas, e são eles que mantêm controle sobre os projetos, com direção das suas comunidades e participação dos seus membros, existe um potencial para estabelecer relações sociais que sejam menos assimétricas. Entretanto, a apropriação de um projeto turístico por uma sociedade indígena não deixa de ser um processo altamente complexo e desencadeia transformações na própria situação de contato interétnico que facilmente escapam do controle dos indígenas. Na região ártica do Canadá, Notzke (1999) afirma que “alguns povos indígenas estão explorando formas inovadoras de atrair turistas, no intuito de complementar sua economia tradicional, ao invés de se deixarem ser dominados pelo turismo” (1999, p. 55). Somente por meio de pesquisas etnográficas de longa duração, poder-se-ia revelar as complexidades de tais situações e os impactos sobre as populações nativas.

No Brasil, tanto a Antropologia quanto a Geografia estão tecendo suas primeiras pesquisas referentes aos povos indígenas e ao turismo. Por vezes, essas duas ciências, conforme os pesquisadores que estejam nelas inseridos, discutem sobre propostas de projetos que propõem turismo em terras indígenas, mas quase sempre tais projetos vagam conceitualmente pelo ecoturismo nessas áreas, considerando-o turismo indígena. Outros chamam de turismo étnico por ofertar o artesanato, a demonstração das danças e a culinária. Qual tipologia em turismo é melhor adequada à atividade turística vislumbrada (para) e/ou (pelos) povos indígenas? Há uma tipologia única? Apesar de a ciência geográfica desenvolver pesquisas sobre o turismo há mais tempo, no segmento comumente chamado turismo indígena, tais investigações têm sido incipientes.

De fato, o turismo gradativamente alcança algumas das terras indígenas no Brasil. Mas, afinal, que turismo é esse? (GRÜNEWALD, 2001: 54). Turismo indígena? Ecoturismo em terra indígena? Etnoturismo? Turismo étnico? Embora não haja consenso sobre uma tipologia apropriada para essa atividade turística, aumentam as demandas de projetos governamentais e/ou privados de turismo envolvendo povos indígenas, mesmo não havendo a normatização da Fundação Nacional do Índio (Funai) para a prática de turismo em terras indígenas. Dentro de um fenômeno tão complexo como o turismo, suas diversas faces são enfrentadas por povos indígenas de maneira diferente, desde projetos turísticos que partem de iniciativas dos índios, vistos por eles como possível fonte de renda, para suprir suas necessidades, a projetos elaborados por grandes empresas que atropelam as comunidades indígenas, tomando suas terras e fazendo disso uma ameaça para a própria sobrevivência.

No site da Rota Brasil Oeste, é possível encontrar a referência Turismo em Terras Indígenas, veiculada em 17 de setembro de 2002. Nessa notícia, há menção ao interesse de ecoturismo em terras indígenas desde o ano de 1996, bem como sobre lideranças indígenas que, em 2002, propuseram ao extinto Ministério do Turismo e Esporte a criação de um polo de turismo no interior da Reserva Xingu. No entanto, a atividade turística, apesar de interessar a um número cada vez maior de indígenas, ainda não dispõe de consenso sobre a sua regulamentação. Mesmo assim, o turismo está ocorrendo em terras indígenas e traz preocupação quanto aos impactos para o cotidiano das aldeias. Nessa mesma notícia, vale ressaltar o seguinte trecho relacionado às experiências de turismo em aldeias indígenas e às estratégias de programas governamentais:

Uma experiência do gênero foi iniciada no Parque Indígena do Xingu há pouco mais de 1 ano. A Comunidade Kamayurá, da parte sul da reserva, aliou-se a um grupo hoteleiro estrangeiro para fazer turismo na aldeia [...] A experiência ia ser usada pela Funai como um projeto-piloto. A Funai chegou a organizar várias discussões entre as 16 etnias que habitam o parque, mas a ideia foi repelida pelas demais comunidades. Na época, o Cacique Aritana – uma das lideranças mais importantes da região – foi totalmente contra a proposta [...] Assim como o cacique, muitos especialistas são radicalmente contra [...]. A atividade introduz uma série de elementos na sociedade que tendem à artificialização do modo de vida tradicional. Atualmente, uma nova experiência está sendo realizada na Comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, em Santa Cruz de Cabrália, na Bahia. O projeto existe há 4 anos e, segundo a Funai, vem apresentando resultados positivos e essa Fundação pretende utilizar a iniciativa como base para análises,

visando à regulamentação da atividade. Além disso, a instituição² deve formar um grupo de estudo para deliberar sobre a questão. Os projetos futuros também devem envolver outras unidades do Governo federal. O Ministério do Meio Ambiente, por meio do Programa de Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal (Proecotur), já participou de discussões e mostrou-se interessado (<http://www.brasiloeste.com.br/noticia/174>).

Outras experiências de turismo em terras indígenas, mediante programas governamentais, foram implementadas pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA), por meio de projetos apoiados no Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA)³ e Projetos Demonstrativos de Povos Indígenas (PDPI)⁴. No PDPI, iniciou-se, em 2004, a execução do projeto Centro Turístico Éware-Aciú: Casa de Festa de Moça Nova entre os tikunas, na cidade de Tabatinga, no Amazonas. Consta no PDA o apoio ao projeto Jaquateri Nhemboé, em Momangá, no estado de São Paulo. Sabe-se que sua principal meta foi fazer das atividades turísticas, que até então ocorriam na Aldeia Aguapeú, uma alternativa econômica rentável e viável para a comunidade indígena (JAQUATERI NHEMBOÉ, 2006, p. 8). Em 2006, no componente do PDA intitulado Ações de Conservação da Mata Atlântica, analisou-se a proposta do projeto Ecoturismo na Aldeia Guarani Boa Vista: Ampliando a Sustentabilidade Ambiental e Econômica do Uso da Mata Atlântica, na cidade de Ubatuba, em São Paulo. Outro projeto enviado para o PDA foi o da Associação Pataxó de Ecoturismo (Aspectur), com o título de Programa de Desenvolvimento Sustentável e Preservação da Mata Atlântica na Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira (Projaq) aprovado em 2007.

² No acesso à Funai: <<http://www.funai.gov.br/quem/endereco/fone/cgep2.htm>>, acesso em: 20 out. 2006, identificou-se que há uma Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas e entre seus objetivos existe um item sobre Promoção de Eventos e Estudos, em que aparece Promoção de Seminário sobre Ecoturismo em Terras Indígenas.

³ O Ministério do Meio Ambiente (MMA), por meio do Programa-Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, implementa o Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) desde 1995. Seu principal interesse é promover aprendizagens sobre a viabilidade de novos modelos de preservação, conservação e utilização racional dos recursos naturais [...] visando à melhoria da qualidade de vida das populações locais [...]. Os recursos para implementação deste [subprograma] são oriundos da Cooperação Financeira da República Federal da Alemanha por meio do Banco de Desenvolvimento da Alemanha (KfW), com contrapartida do Ministério do Meio Ambiente e apoio da Agência de Cooperação Técnica Alemã(GTZ)" (MMA, 2006, p. 7).

⁴ "Em 1999, as bases conceituais, diretrizes, regras e orientações gerais do PDPI foram discutidas e definidas num seminário realizado em Tefé (AM), que reuniu representantes indígenas, de organizações parceiras, do Governo brasileiro e dos doadores. Entre 2000 e 2001, a equipe do PDPI foi estruturada, sob o comando de um gerente técnico indígena, indicado pela Coiab. A partir do final de 2001, o PDPI passa a receber propostas de povos indígenas, iniciando seu financiamento a partir de 2003" (ALMEIDA, F.; SOUZA, 2006, p. 189).

As sociedades indígenas no Brasil encontram-se em situações muito diversas desde aquelas que têm contatos seculares com a sociedade nacional e poucos povos indígenas mantêm afastados desse contato. Alguns povos estão reidentificando-se como índios no intuito de garantir direito às suas terras (MELATTI, 2007).

Na experiência dos pataxós do litoral da Bahia, alguns índios tomaram a iniciativa de gerar cultura “acionados especialmente como resposta ao turismo” (GRÜNEWALD, 2001, p. 151). Diferentemente é a situação dos Tremembé de Buri e do Sítio São José, no litoral cearense, que estão sendo impactados por grande empreendimento turístico transnacional que visa tomar suas terras e confiná-los em dois pequenos enclaves cercados pela obra.

Os pataxós do litoral da Bahia reinventam sua etnicidade, grande parte em torno do turismo, assumindo papel ativo na implementação de projetos de turismo (GRÜNEWALD, 2001). Afirmo Grünewald que “o artesanato Pataxó é uma tradição criada como alternativa econômica diante da demanda turística emergente na década de 1970, mas deve ser visto também por seu aspecto étnico, uma vez que é qualificador dos índios” (2001, p. 162). Segundo esse mesmo autor, o “turismo seria verdadeiramente criativo de cultura e as tradições produzidas pelos pataxós e incrementadas turisticamente são autênticas, legítimas, positivas e conotativas da criatividade cultural que lhes é própria” (2001, p. 199).

Para outros povos, como os macuxis de Roraima, as propostas de implantação de projetos de turismo, frequentemente por parte dos empresários e políticos locais que visavam à exploração das terras indígenas, encontraram pouco interesse até recentemente. Todavia, com a homologação da terra indígena Raposa Serra do Sol em área contínua em 15 de abril de 2005, alguns indígenas estão explorando a possibilidade de implantação de projetos de turismo como parte de planos de manejo sustentável.

Nessa perspectiva da discussão sobre povos indígenas e o turismo, buscamos “reflexões sobre o espaço ocupado” (MORAES, 2002, p. 27) pela prática turística. Essa apropriação do espaço dos povos indígenas pelo turismo “são reflexões espaciais não nomeadas como geográficas?” (MORAES, 2002, p. 29). Segundo Claval (1999, p. 63), “o que se descobre é que os homens, os grupos e os lugares são realidades variáveis, construídas em momento e em local precisos. Sua natureza é, ao mesmo tempo, material, histórica e geográfica.” Para esse autor, “dentro da perspectiva que implica a abordagem cultural, a geografia é, fundamentalmente, uma reflexão sobre o espaço dos homens” (1999, p. 77).

Em decorrência da complexidade do fenômeno turístico, bem como das especificidades das culturas indígenas, reafirma-se o quanto é significativa essa reflexão sobre povos indígenas e o turismo. Para quem não se apropria de leituras referentes ao turismo, de fato desconhece ser um “fenômeno complexo que envolve outros fenômenos sociais, culturais e econômicos da sociedade contemporânea” (LUCHIARI, 2000, p. 108). Contudo, ainda há “reduzido valor e pouca credibilidade ao estudo das repercussões espaciais produzidas pelo turismo” (RODRIGUES, 1999, p. 78). Apesar disso, entre os importantes estudos acadêmicos sobre o referido fenômeno, compreende-se que:

O turismo, no mundo globalizado, é uma fonte múltipla de revitalização demográfica, econômica, patrimonial e cultural. Nesse caso, revela-se como um campo propício para a reprodução e consolidação dos valores e interesses de grupos capitalistas privados e do Estado. São esses que definem o modelo de desenvolvimento turístico, isto é, o conjunto de estratégias desenhadas para alcançar objetivos determinados. Para outros estudiosos, o turismo tem seus aspectos negativos, como a destruição do ambiente, a poluição, a comercialização da cultura, a sobrecarga dos sítios, a perturbação das paisagens etc.

Fonte de mais-valia para alguns e de destruição para os outros, o turismo, por mais ordinário que seja, é, atualmente, um acontecimento simultaneamente revelador e misterioso (ALMEIDA, 2003, p. 11).

A produção intelectual de alguns geógrafos brasileiros, em suas mais diversas pesquisas, discute o turismo. Para Almeida (2006, p. 121), “o turismo avança célere pelos planaltos, cavernas, lagos, rios, cidades, fazendas, florestas, praias, museus, festas e cozinhas brasileiras. Parece-nos que temos ainda de desvendar um pouco mais essa prática.”

Nos exemplos anteriormente citados por Almeida, o turismo apodera-se dos espaços de maneira acelerada. Entretanto, no caso de terra indígena, o turismo, ainda que lentamente, alcança alguns povos indígenas do Brasil. As sociedades indígenas propõem projetos ou são abordadas por propostas governamentais e/ou empreendimentos privados de turismo em suas terras. Como exemplo de projeto privado que se apodera de espaços das terras indígenas, lê-se, em um trecho da Carta dos Povos Indígenas do Ceará à Ministra Marina Silva⁵, que “em Itapipoca, em duas aldeias Tremembé: Buriti e Sítio São José [...] problema sério tem lá: a construção de uma cidade turística internacional, de interesse de um grupo espanhol, dentro da terra indígena. Está sendo um sofrimento muito grande.”

⁵ Enviada pela Associação Missão Tremembé. Datada de 20 de setembro de 2004.

Os Tremembé das comunidades Buriti e Sítio São José e o empreendimento Nova Atlântida

Conforme o site da cidade turística proposta, o projeto do Master Plan da Nova Atlântida, consórcio de 17 empresas, cobriria uma superfície de 32 milhões de metros quadrados, incluindo 27 hotéis de cinco estrelas, outros hotéis de luxo pequenos, sete campos de golfe, constituindo “o maior complexo turístico residencial do mundo”.⁶ A área total da primeira fase de desenvolvimento abrangeria 11.000.000 m².

A notícia **Brasil: indígenas se mobilizam contra complexo turístico**,⁷ veiculada por uma rádio internacional, em 10 de outubro de 2006, reflete a tentativa dos Tremembé das comunidades Buriti e Sítio São José de politizar a ameaça que enfrentam. Na respectiva notícia consta:

Unos 200 indígenas pertenecientes a comunidades Tremembé mantienen desde hace un mes un campamento para protestar contra la construcción de un complejo turístico a orillas del Rio Mundaú, en el noroeste estado de Ceará. La empresa de capitales españoles Nova Atlântida pretende construir ese centro turístico desde 2002, pero la oposición de los indígenas ha demorado el proyecto. Los manifestantes exigen que antes de avanzar con las obras, la estatal Fundación Nacional del Indio (FUNAI) demarque las tierras que pertenecen a los indígenas. Entienden que la llegada de los inversores constituye una ‘invasión a tierras ancestrales’, y advierten que el atropello privado seguirá adelante si no intervienen los organismos gubernamentales. Una de las opositoras, Adriana Carneiro de Castro, denunció que las familias que están acampando con el propósito de impedir el transporte de materiales para las obras del complejo, están siendo víctimas de ‘permanentes amenazas’ por parte de policías contratados por la empresa (www.radiomundoreal.fm/rmr/?q=es/node/2006) (Figura 1).



Figura 1 -

Placa do Nova Atlântida - Cidade Turística e Residencial, no acesso para a Praia da Baleia, Itapipoca, Ceará (Foto: Stephen G. Baines, julho, 2007).

⁶ <http://www.gruponovoatlantida.com/english/index.htm>. Acesso em 21/07/2007.

⁷ Essa e outras notícias, bem como os documentos judiciais referentes aos apelos das comunidades Buriti e Sítio São José e as lideranças locais foram gentilmente cedidos pela Missionária Maria Amélia, Secretária-Geral da Associação Missão Tremembé no Ceará em janeiro de 2007.

Oliveira Filho (2004 [1999]) desenvolveu a noção de territorialização como um processo de reorganização social e traça a história desse processo entre as sociedades indígenas no Nordeste brasileiro, apresentando formulações analíticas para o estudo do fenômeno de ressurgimento de identidades indígenas na região. A situação dos Tremembé do litoral oeste do estado do Ceará representa um exemplo do processo chamado por alguns antropólogos de etnogênese – na definição de Arruti, “a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional) com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos” (ARRUTI, 2006, p. 51). Povos indígenas dados como extintos e/ou desconhecidos estão reaparecendo e reivindicando o direito à diferença (ARRUTI, 1997).

Estudos realizados pelo antropólogo Valle (2004, 2005, 2007) evidenciam que os Tremembé do litoral do Ceará constituem uma população de mais de 5.000 pessoas. Nos séculos XVI e XVII, povos indígenas conhecidos como Tremembé ocupavam o litoral entre o Pará e o Ceará. Com a colonização, aldeamentos missionários foram criados como Tutoia e Aracati-Mirim. Em 1766, a missão de Aracati-Mirim tornou-se uma freguesia de índios e foi rebatizada de Almofala. Em 1858, a diretoria de índios foi suprimida por lei provincial e, no final do século XIX, a povoação e a igreja foram sendo cobertas por dunas. Invisibilizados como um grupo étnico no final do século XIX, vêm surgindo identidades Tremembé ao longo das últimas décadas, processo pesquisado por Valle (2004, p. 306), que usa a noção de “campo semântico da etnicidade” para analisar os processos de reelaboração étnica.

Para entender a situação atual dos Tremembé de Buriti e do Sítio São José, que começaram a identificar-se como indígenas a partir de 2000, é necessário examinar o processo de ressurgimento de identidades indígenas nessa região do Ceará, ao longo das últimas décadas, em contextos locais diversos e por meio de reivindicações de direitos territoriais. As populações que, atualmente, identificam-se como índios Tremembé habitam Almofala e Tapera, na boca do Rio Aracati-Mirim (município de Itarema); a terra indígena Córrego João Pereira (municípios de Itarema e Acaraú); e as comunidades de Buriti e Sítio São José (município de Itapipoca). Os Tremembé de Almofala, Tapera e Varjota, no município de Itarema, reelaboraram sua identidade indígena diante da ocupação das suas terras tradicionais por grandes plantações de coco da empresa Ducoco. Em Córrego João Pereira, nos municípios de Itarema e Acaraú, os moradores antigos reidentificaram-se como índios Tremembé em resposta a invasores que assumiram como donos daquelas terras e os subordinaram.

Em 1999, um grupo técnico da Funai, coordenado pelo antropólogo Crishtian Teófilo da Silva (2000), realizou estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Córrego João Pereira, de 3.162 hectares, homologada por Decreto de 5 de maio de 2003. Foi a primeira terra indígena a ser completamente regularizada no estado do Ceará. Mais recentemente, alguns moradores de outros locais próximos ao Córrego João Pereira, como Lagoa dos Negros e Queimadas, foram sendo identificados como Tremembé. A Terra Indígena Almofala, Tapera/Varjota, apesar de ter sido delimitada pela Funai, em 1993, está sendo contestada por processos judiciais.

A partir de 2000, muitos moradores de Buriti e do Sítio São José reassumiram a identidade tremembé em resposta a uma nova ameaça: a tentativa de um consórcio de empresas transnacionais de implantar a megacidade turística Nova Atlântida em suas terras tradicionais no município de Itapipoca. Estes sofrem pressões da empresa que deseja encurralá-los em pequenos enclaves cercados pelas obras e até ofertas de dinheiro e de terras improdutivas em outro local em troca de desocuparem suas terras.

O empreendimento Nova Atlântida – Cidade Turística e Residencial, ao avançar sobre as comunidades Buriti e Sítio São José, está provocando conflitos entre famílias de ambas as comunidades. Apesar de os habitantes dessas comunidades ainda não terem sido identificados como Tremembé, quando Valle (2004) realizou suas pesquisas, configura-se situação parecida com aquela que observou nas outras comunidades Tremembé, com o surgimento da seguinte diferenciação interna:

os índios; os que não querem ser índios [...] De certa forma, a diferenciação interna dos Tremembé entre *índios* e *índios que não querem ser índios* exibia descontinuidades sociais presentes na situação e servia também para a apreensão de que os *índios* constituíam uma minoria social à medida que *gente de fora* chegava, *tomando* suas terras. Os *índios que não querem ser índios* representavam [...] aqueles que tinham incorporado valores próprios da ideologia dominante como *ambição* ou *ganância* (VALLE, 2004, p. 290, destaques do autor).

Em Buriti e em Sítio São José, comunidades em que parte da população identifica-se como Tremembé (posteriormente à pesquisa de mestrado de Valle concluída em 1991), ser índio Tremembé tornou-se símbolo da resistência contra o Nova Atlântida – Cidade Turística e Residencial (Figura 2).



figura 2 - Placa no acesso às comunidades Buriti e Sítio São José – Itaipoca/Ceará (Foto: Stephen G. Baines, janeiro, 2007).

As visitas⁸ às comunidades Tremembé do Ceará, no município de Itarema⁹ e de Itaipoca, permitiu-nos o contato com algumas lideranças indígenas. Os seus depoimentos revelam os conflitos ocasionados pela interferência do empreendimento Nova Atlântida entre os Tremembé de Buriti e do Sítio São José. A liderança indígena da Comunidade Buriti, Erbene Rosa Veríssimo, teme o surgimento de novos conflitos, bem como o avanço das construções do Nova Atlântida, pois existe “perto do Sítio São José [...] três almoxarifados de mudas de plantas. Eles não estão construindo os hotéis, mas estão trabalhando, oferecendo emprego para a comunidade [...] já vão começar outra construção [...] essas benfeitorias impedem as terras indígenas.” (Figura 3).

⁸ Realizadas em janeiro e julho de 2007 e 2008, e em janeiro de 2009.

⁹ Quando Valle realizou suas pesquisas com os Tremembé, estes se concentraram “em três situações distintas: a região litorânea da Almofala [...]; a região da Varjota e Taperá [...]; e as localidades vizinhas de São José e Capim-açu, também conhecida como Córrego João Pereira (VALLE, 2004, p. 282, destaques do autor).



Figura 3 - Área de cultivo da comunidade Sítio São José apropriada como área privada do Nova Atlântida (Foto: Isis Maria Cunha Lustosa, janeiro, 2007).

Essa mesma liderança indígena mostrou-nos uma planta da cidade turística projetada, onde é possível visualizar a proposta de encurralar as comunidades Tremembé em dois pequenos enclaves com casas populares cercadas pelo Nova Atlântida. O empreendimento apropriaria as terras indígenas com promessa de salários como se a empresa estivesse beneficiando as comunidades. Em outro depoimento, Rosa afirma:

São 3.225 hectares, Buriti e Sítio São José. Famílias são mais de duzentas [...] Eles queriam dar 1.000 hectares para toda a comunidade morar e trabalhar [...] Não tem condições, uma casa emendada com as outras, como na cidade [...] Uma casinha sem muda. Eles dão um salário, não é suficiente para uma família [...] Não teria como cultivar, seria tudo comprado (Erbene Rosa Veríssimo, janeiro, 2007).

Nas palavras de outra moradora da Comunidade Buriti, revelam-se as tentativas da empresa de aliciar os habitantes dessas duas comunidades:

O pessoal ganha 400 reais por mês. Pagamento de 15 em 15 dias, sem carteira assinada. Férias não sabe se tem. A ocupação é de vigia, nas hortas (aguando e adubando), tomando conta dos terrenos e das casas. Outros trabalham nos

viveiros de camarão. Eles ocupam mais gente como vigia (Luzia de Souza Carneiro, janeiro, 2007).

Outro morador de Buriti assinalou: “Aqui é o seguinte, a gente sabia sempre que o povo era índio, mas não podia falar. O pessoal chegava, matava. Botavam a gente para correr. Meus avós, meus bisavós eram todos daqui. Não falava que era índio porque tinha medo” (Raimundo Carneiro de Souza, janeiro 2007). Esse depoente acrescentou que, após o falecimento de Euclides Carneiro, que se dizia dono das terras, sua viúva

“arrumou documento falso e vendeu a um coronel de Trairi que vendeu para os espanhóis, há mais de 20 anos. Eles querem tomar tudo e nós ficamos onde? A luta é difícil. Aqui está lutando índio contra índio”. Sua esposa afirmou: “É pai contra filho e irmão contra irmão. Eles não param, não” (Maria Mário Virgínia, janeiro, 2007).

A liderança de Buriti (Figura 4) esclareceu que a empresa contratou um morador do Sítio São José para pagar os vigias que estavam trabalhando para a empresa e serviram de intermediários. Em outro depoimento, em julho de 2007, essa mesma liderança afirmou: “Tive informação de que estavam fazendo reunião com os vigias. Eles dizem não ser funcionário do Nova Atlântida, mas de uma empresa que deu o curso (oferecido para treinamento de vigias) para eles. O Nova Atlântida já tem processo contra ele, mas está colocando outras empresas, mas são parceiras” (Erbene Rosa Veríssimo, julho, 2007).



Figura 4 - A líder Tremembé de Buriti, Erbene Rosa Veríssimo (no centro da imagem), em reunião com membros da comunidade e representantes da Funasa (Foto: Isis Maria Cunha Lustosa, julho, 2007).



Considerações finais

O turismo em terras indígenas abrange grande variedade de fenômenos, desde iniciativas de povos indígenas de desenvolver projetos turísticos em suas terras, para complementar a renda, a projetos impostos por grandes empresas, sem, anteriormente, consultar as populações atingidas. Nas comunidades Tremembé de Buriti e do Sítio São José, o empreendimento Nova Atlântida – Cidade Turística e Residencial configura-se como uma forma de turismo empresarial predatório que desconsidera os direitos constitucionais dos povos tradicionais da região. Em lugar de respeitar as terras indígenas, que representam seus modos de vida, suas cosmologias e sua fonte de sobrevivência, os representantes do empreendimento procuram estabelecer relações sociais altamente assimétricas com os Tremembé, aliciando alguns com salários para negar a identidade indígena e, dessa maneira, provocar conflitos internos. O Nova Atlântida representa a atuação de grandes empresas altamente nocivas para esses povos tradicionais do litoral do Ceará, com aval do Governo federal, estadual e municipal.

Referências

ALMEIDA, F. V. R. de; SOUZA, C. I. de. Projetos para a sustentabilidade das TI. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

ALMEIDA, M. G. A produção do ser e do lugar turístico. In: SILVA, J. B. da; LIMA, L. C.; ELIAS, D. (Org.). **O Panorama da geografia brasileira**. São Paulo: Annablume, 2006.

ALMEIDA, M. G. (Org.). **Paradigmas do turismo**. Goiânia: Alternativa, 2003.

ARRUTI, J. M. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 1997, p. 7-38.

ARRUTI, J. M. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-54.

BRASIL: **indígenas se mobilizam contra complexo turístico**. Disponível em: <<http://www.radiomundoreal.fm/rmr/?q=es/node/?q=es/node/2006>>. Acesso em: 12 nov. 2006.

BURNS, P. M. **Turismo e antropologia**: uma introdução. São Paulo: Chronos, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. [1964]. **O índio e o mundo dos brancos**. 3. ed. Brasília: UnB; São Paulo: Pioneira, 1981.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARTA DOS POVOS INDÍGENAS DO CEARÁ À MINISTRA MARINA SILVA. Maria Amélia Leite, Secretaria Geral da Associação Missão Tremembé, 30/09/2004, In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 559.

CLAVAL, P. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio da Janeiro: Bertrand, Brasil, 2003.

ERRINGTON, F.; GEWERTZ D. Tourism and anthropology in a post-modern world. **Oceania Sydney**, v. 60, n. 11, p. 37-54, 1989.

GRÜNEWALD, R. de A. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

JAQUATEREI Nhemboé: caminhando e aprendendo comunidade Guarani-Mbya do Agrapeú. Brasília: MMA, 2006.

LUCHIARI, M. T. D. P. Urbanização turística um novo nexos entre o lugar e o mundo. In: SERRANO, C.; BRUHNS, H. T.; LUCHIARI, M. T. D. P. (Org.). **Olhares contemporâneos sobre o turismo**. Campinas, SP: Papirus, 2000.

MELATTI, J. C. **Índios da América do Sul**. Disponível em: <<http://www.geocities.com/rainforest/jungle/6885/ias.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2007.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Subprograma Projetos Demonstrativos PDA. **Componente ações de conservação da mata atlântica**: chamada 3 projetos de âmbito local e regional. Brasília, 2006.

MORAES, A. C. R. **Ideologias geográficas**. São Paulo: Hucitec, 2002.

MORETON-ROBINSON, A.; RUNCIMAN, C. Land rights in Kakadu: self management or domination. **Journal for Social Justice Studies**, Special Edition Series, Contemporary Race Relations, v. 3, p. 75-88, 1990.

NASH, D. Tourism as an anthropological subject. **Current Anthropology**, v. 22, n. 5, p. 461-481, 1981.

NOTZKE, C. Indigenous tourism in the Arctic. **Annals of Tourism Research**, v. 26, n. 1, p. 55-76, 1999.

OLIVEIRA, J. P. de. [1999]. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Laced, 2004. p. 13-42.

POVOS indígenas no Brasil. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/macuxi/ident.shtm>>. Acesso em: 20 out. 2006.

RODRIGUES, A. B. **Turismo e espaço: rumo ao conhecimento transdisciplinar**. São Paulo: Hucitec. 1999.

SILVA, C. T. da. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Córrego do João Pereira/CE**. Brasília: Funai, 2000. 173 p.

TURISMO em áreas indígenas. Disponível em: <<http://www.brasiloste.com/noticia/174>>. Acesso em: 20 out. 2006.



VALLE, C. G. O. do. [1999]. Experiência e semântica entre os tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Laced, 2004. p. 281-341.

VALLE, C. G. O. do. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporânea. In: GRÜNEWALD, R. de A. (Org.) **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2005. p. 221-256.

VALLE, C. G. O. do. **Tremembé**: enciclopédia: povos indígenas no Brasil: ISA. 17 p. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/tremembe/print.htm>>. Acesso em: 1 jun. 2007.

Capítulo 10

São Thomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico

David Ivan Fleisher e Rodrigo Paranhos Faleiro

Introdução

Este trabalho é resultado de uma dissertação de mestrado (defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB)) e de uma monografia de especialização (apresentada no Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais da Universidade de Campinas (Nepam/Unicamp)). Na primeira, David Ivan Fleisher realizou estudo no município de São Thomé das Letras, em Minas Gerais, sobre conflitos sociais que existiam entre nativos e forasteiros, a partir da análise de situações específicas como mineração, turismo, festas locais, religião e patrimônio histórico. Na segunda, trabalho multidisciplinar de vários autores, Rodrigo Paranhos Faleiro dedica-se a analisar o povoado de São Jorge, no município de Alto Paraíso, em Goiás, para subsidiar a discussão central sobre a viabilidade ou não do turismo ecológico.

A partir desse diálogo, propomo-nos a discutir os conflitos socioculturais entre as populações tradicionais, ou nativos, e os grupos estrangeiros que vão chegando à região ou de fora, que culminam em reelaborações simbólicas e concretas do espaço e da economia local. Nessa dinâmica, as populações autóctones dos povoados diversificam-se com o estabelecimento de outros grupos sociais, que, por sua vez, ao serem incorporados à comunidade, cada vez mais heterogênea, enfrentam problemas com outros grupos que continuam a chegar.

A dinâmica com a qual nos deparamos ofertou-nos a possibilidade de refletir a respeito dos seguintes assuntos: a) a relação entre as pequenas comunidades e os centros urbanos próximos; b) a heterogeneidade, homogeneidade e hegemonia de diferentes grupos sociais inseridos em uma comunidade; c) as relações entre os grupos diante de situações de conflito; d) a percepção que esses grupos têm do espaço simbólico e concreto no qual convivem; e) a constituição do mercado turístico nessas comunidades; f) a relação entre os

grupos sociais da comunidade e os turistas. Questões bastante ricas, problemáticas, abrangentes e recorrentes (há situações similares em outras partes do mundo), serão tratadas neste trabalho mediante a análise histórica do processo de ocupação dessas regiões, por populações culturalmente distintas.

Para isso, apresentaremos nosso diálogo a partir: a) da caracterização das localidades e sua inserção regional; b) da composição histórica da comunidade atual e do papel do conflito e da identidade nas comunidades; c) da percepção do turista sobre a realidade local.

São Thomé das Letras e São Jorge: dois santos, duas localidades, duas regiões e as mesmas dinâmicas



Figura 1 - Mapa de São Thomé das Letras.

O município de São Thomé das Letras e o povoado de São Jorge estão situados no Planalto Centro-Sul mineiro e no Planalto Central do Brasil, respectivamente. Apesar de localizados no interior do País e na área de domínio do bioma Cerrado, ambos diferenciam-se pelo relevo – acidentado no primeiro e mais amainado no segundo, o que não impede a existência de belas paisagens, onde as matas de galeria, veredas e campos limpos são entrecortados por rios e formações rochosas que abruptamente culminam em cachoeiras bastante almejadas pelos turistas.

Além disso, o Planalto Central recebe conotações simbólicas de distintas cosmologias. Segundo algumas profecias, a região seria preservada no final dos tempos para abrigar os humanos aptos à Nova Era. Para outros, essa região distingue-se das demais por sua formação rochosa, seu relevo e por ser um dos centros energéticos do planeta, ou ainda, para os ufólogos, trata-se do local de pouso de naves alienígenas, de transição dessa dimensão para outras, e de contato entre humanos e outros seres terrenos, cósmicos ou espirituais.

Conhecendo São Thomé das Letras

A pequena cidade de São Thomé das Letras fica localizada na região sul do estado de Minas Gerais, estando equidistante de São Paulo e de Belo Horizonte. A área urbana do município está localizada no topo de uma montanha a uma altitude de 1.480 metros e rodeada de vales por todo o seu redor. Da parte mais alta da cidade tem-se uma visão de 360°, podendo-se avistar várias cidades vizinhas.

A vegetação local é de Cerrado e conta com grande biodiversidade de fauna e de flora. A agricultura tem desmatado boa parte das regiões de Cerrado, mas, recentemente, com o aumento do turismo, várias áreas passaram a ser preservadas, principalmente ao redor dos córregos e riachos que cruzam o município. Entre as pedras está uma rica fauna de insetos e de roedores. Já na mata é possível encontrar onças, jaguatiricas, cobras, roedores e grande variedade de pássaros. Parte dessa fauna está incorporada ao folclore da região.

O solo no topo da montanha é composto de quartzito, pedra de grande dureza, extraída em grandes quantidades, e que permite comercialização lucrativa para as pedreiras da cidade. Nos vales, o solo é composto de terra vermelha, muito boa para o plantio de café. Nos últimos anos, o cultivo de café tem aumentado consideravelmente no município.

A pedra encontrada em São Thomé é uma das características que melhor identifica a cidade, pois a cidade é cercada por elas, sendo usada não apenas na pavimentação de ruas e calçadas, mas também em algumas edificações e apoiando, com grandes rochas, alguns pontos turísticos da cidade como o mirante, o cruzeiro, a casa da pirâmide e a gruta de São Thomé.



Figura 2 - Vista de São Thomé das Letras do topo da montanha.

A economia da cidade tem base na mineração de pedras de calcário, no turismo, no comércio e na agricultura. À época da fundação da Vila de São Thomé das Letras, a agricultura era a atividade que gerava renda para a região. Quando se descobriu extensas reservas de pedra de quartzito, no topo da montanha – onde hoje localiza-se a cidade de São Thomé das Letras –, a mineração passou a ser a principal atividade econômica do município e a responsável pelo aumento da força de trabalho e pela consolidação da cidade.

São Thomé das Letras tem sido, nas últimas três décadas, um dos principais locais de refúgio para boa parte dos moradores de São Paulo e Belo Horizonte. Muitos estabelecem residência no local depois de visitá-lo como turistas. Existem vários motivos que atraem novos moradores a São Thomé das Letras, como a localização, o relevo, a arquitetura, o misticismo e o esoterismo.

Por estar no alto de uma montanha e rodeada por vales, a vista que se tem do mirante impressiona qualquer turista, sendo possível avistar várias cidades. A topografia é um fator que encanta qualquer um que visita a cidade e essa característica singular tem contribuído para a migração de novos moradores a São Thomé das Letras, em comparação com outras cidades.



Figura 3 - Casa típica construída toda em pedra, bem como as ruas e calçadas. As telhas são artesanais, confeccionadas na cidade.

A cidade possui arquitetura peculiar e a maioria das casas é construída com pedras extraídas da mineração local. A disponibilidade desse material e a dificuldade de transportar outros materiais de alvenaria levaram os primeiros moradores a desenvolver tecnologias locais de construção com pedra, pois exige mão de obra especializada e pode levar de três a quatro vezes mais tempo para ser construída do que uma edificação de alvenaria. Por esses motivos, a

maioria dos moradores opta por construir em alvenaria. Mesmo assim, a área urbana ainda é fortemente marcada pelas construções de pedra, que são mais duráveis e não exigem manutenção, mantendo-se originais por período muito mais longo do que uma edificação de alvenaria. Além das casas de pedra, todas as ruas e calçadas da vila são pavimentadas com as pedras locais.

O misticismo e o esoterismo transformaram-se, ao longo dos anos de intenso influxo de turistas e migrantes (décadas de 1980 e 1990), em elementos constituintes da identidade local e tornaram-se importantes atrativos para os turistas. Parte considerável dos visitantes que desembarcam em São Thomé das Letras vem em busca de experiências extrassensoriais, esotéricas e místicas. Muitos dos migrantes das grandes cidades trouxeram práticas místicas e esotéricas para a região, fortalecendo e tornando uma marca registrada de São Thomé das Letras, transformando a cidade em ponto de convergência de várias crenças. No município, além da Igreja Católica e da Assembleia de Deus, estão presentes também o Santo Daime, a Umbanda, o Candomblé, a Sociedade Eubiose e a Comunidade Espírita.

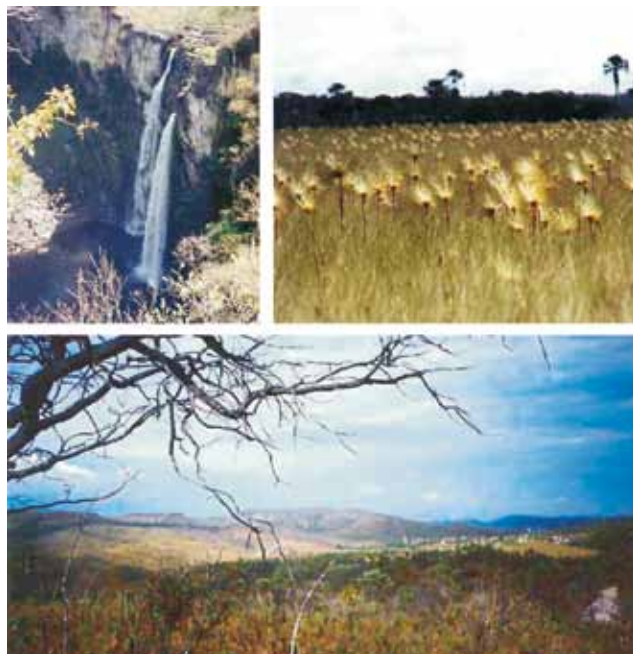
Ufólogos também procuram São Thomé das Letras em busca de pistas de alienígenas e de Objetos Voadores Não Identificados (Ovnis). Eles defendem a tese de que a pedra de São Thomé emite energia específica que atrai os Ovnis para a região. Os místicos acreditam que essa mesma energia das pedras é purificadora e faz da cidade um local privilegiado para a ascensão espiritual e o autoconhecimento. Verdades ou não, essas teorias têm tido valor simbólico significativo e atraído um número cada vez maior de curiosos. Muitos turistas visitam São Thomé das Letras para conhecer, experimentar e, possivelmente, confirmar essas teorias. Se, por um lado, esse conjunto de atributos naturais (formação, revelo, cursos d'água e localização) e esotéricos (crenças religiosas e ufológicas) agrega diferentes significados a São Thomé das Letras, por outro, consolida-se como forte atrativo turístico local, que já é importante fonte geradora de renda e de desenvolvimento para o município.

O poder público vem anunciando formas de apoio à atividade turística. Os sucessivos governos municipais da última década (2000-2009) empenharam-se em prol de um turismo sustentável, porém ainda falta uma Secretaria de Turismo que consolide as ações necessárias para que o turismo seja mais incrementado. Nesse mesmo período, o governo do estado incentivou os municípios com potencial turístico a traçarem um plano de exploração turística e a desenvolverem programas que visem um turismo mais sustentável. Em 1999, o governo estadual mapeou toda a região e classificou-as com potencial turístico. São Thomé das Letras, por exemplo, está no circuito Vale Verde e Quedas D'água, que inclui outros cinco municípios do sul de Minas Gerais com potencial para o ecoturismo.

A partir de então, a cidade é considerada como destino de ecoturismo nos roteiros do estado e da Empresa Brasileira de Turismo (Embratur). Depois de quase perder o título de município com potencial turístico, por causa da falta de interesse da gestão municipal de 1996-2000 em investir, a cidade passou em 2001 a receber pequena verba da Embratur para projetos de infraestrutura que facilitassem a vinda de visitantes durante feriados prolongados como Carnaval ou Festa de Agosto, evento que celebra o aniversário da cidade e que se tornou a principal festa anual do município. Com esses diferentes investimentos estaduais e federais, a vila é visitada por norte-americanos, canadenses, argentinos, venezuelanos, bolivianos, alemães, espanhóis, japoneses, coreanos etc.

À noite, em São Thomé das Letras, o céu convida a todos a assistirem, do topo das pedras, as inúmeras estrelas cadentes, ou esperar que um Ovni aporte por lá. Em dias de chuva, é possível assistir ao festival de raios e relâmpagos na região. Além disso, na animada vida noturna, de quinta-feira a domingo, assiste-se aos músicos da cidade nos bares e praças, come-se nos restaurantes abertos para turistas e encontra-se os moradores locais que saem de casa para beber, prostrar na calçada ou ver o céu estrelado no alto das pedras.

Conhecendo São Jorge



Fotos: Sáskia F. Lima.

Figura 4 - Vista do povoado de São Jorge no limite do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros (PNCV).

O mosaico de paisagens que caracterizam o Cerrado é enriquecido pela altitude da Chapada dos Veadeiros, onde está incrustado o povoado de São Jorge, pois, apesar do relevo amainado, a variada altitude da região (entre 600 e 1.650 metros) permite a visão de diversos gradientes do Cerrado (veredas, várzea, campo limpo, campo sujo, cerrado e cerradão) e também a vegetação de altitude, as matas de galeria e de encostas. Tudo isso é entrecortado pelo Rio Preto, entre outros afluentes do Rio Tocantins, e marcado por cânions, cachoeiras e outras formações rochosas por onde passam as águas pretas que compõem o cenário.

A paisagem da região repousa sobre rochas originárias do período Pré-cambriano, com composição predominantemente granítica (IBAMA, 1989). Apesar da localização da chapada estar na rota dos viajantes que vinham da Bahia rumo a Goiás, a ocupação do que viria a ser o Povoado de São Jorge está relacionada à extração do cristal de rocha. O ciclo de extração desse mineral atingiu seu apogeu no início do século XX, quando o cristal era indispensável na fabricação de alguns equipamentos de comunicação.

Além das paisagens e da composição do solo da chapada, outro fator preponderante na caracterização do cenário é a proximidade de Brasília, pois, quando a capital foi transferida do Rio de Janeiro, novos investimentos foram feitos. De um lado, foi criado o Parque Nacional do Tocantins e do outro, em oposição à existência do parque, o filho do então governador de Goiás coordenou a aplicação de recursos em Alto Paraíso (município onde está localizado o Povoado de São Jorge), vislumbrando torná-lo um polo turístico – projeto que foi abandonado com a morte dele em um acidente na região. Ainda assim, o Parque Nacional do Tocantins foi diminuído a um décimo do seu tamanho original e passou a ser denominado de Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros.

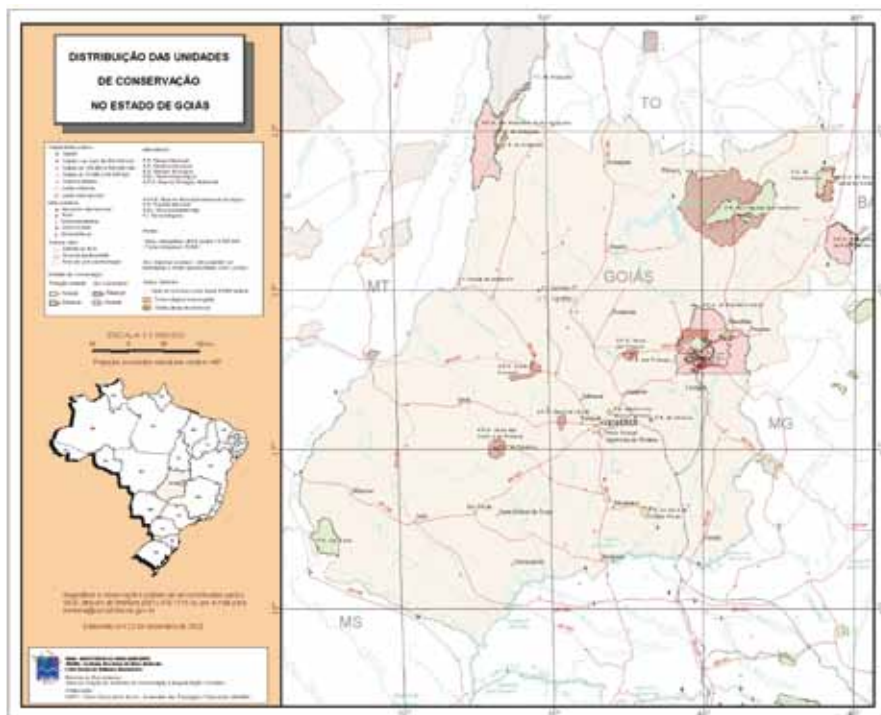


Figura 5 - Mapa de Goiás destacando Brasília, o PNCV e São Jorge.

O resultado da instalação de infraestruturas em Alto Paraíso, da manutenção do decadente garimpo do Povoado de São Jorge e a instalação do Parque Nacional Chapada dos Veadeiros fomentaram a condição atual da comunidade, pois, até meados da década de 1990, o Povoado de São Jorge era formado apenas por três ruas ligadas pelas extremidades, nas quais se juntavam as casas dos antigos garimpeiros (e outros ainda ativos) que viviam ali. Entre as casas, estavam os quintais com hortas, as criações, as fruteiras e as capoeiras por onde transitavam alguns dos animais silvestres que ainda eram vistos no povoado – lobo-guará, gambás, roedores, aves e répteis.

O Planalto Central foi caracterizado ao longo dos séculos em oposição à condição urbana do litoral. Esse perfil foi alterado gradativamente pela mineração de ouro em Goiás e em Minas Gerais, pela transferência da capital para Brasília, pela consolidação das capitais regionais Belo Horizonte e Goiânia, pela instalação de vias de transporte, pelo avanço tecnológico, que possibilitou

abrir sobre o Cerrado fronteiras agrícolas, e pela disseminação das indústrias do eixo Rio-São Paulo para Minas Gerais, Goiás, entre outros estados.

A instalação do modo urbano nas cidades e povoados tradicionais foi abrupta em alguns casos, pois as práticas econômicas baseadas na pecuária extensiva, na agricultura de subsistência e no extrativismo passaram a dividir os espaços tradicionalmente ocupados ou usufruídos com empreendimentos agrícolas, empresas pecuárias e grandes mineradoras. Apesar disso, os benefícios associados ao desenvolvimento (transporte, comunicação, saúde e educação) foram importantes para atenuar os impactos negativos desses contrastes.

Se, por um lado, a negação do modo de vida tradicional dos povoados era retratada pela instalação de novos modelos de apropriação, ocupação e uso do espaço, por outro, o modo tradicional seguiu existindo à margem do desenvolvimento que tanto encantava. Assim, comunidades como São Thomé das Letras e São Jorge mantiveram-se como relíquias de um passado negado e preservado, onde a magia continua a ser traduzida pela formação geológica que atraiu e atrai a atividade garimpeira e por seus atributos turísticos, potencializado pela proximidade de ambas dos grandes centros urbanos. Ambas são acessíveis, almejadas e valorizadas por suas belas paisagens e idealizadas como paraísos perdidos. Essa confluência de fatores ambientais, culturais e econômicos será essencial para o nosso entendimento do mercado turístico instalado desde o final do Século XX.

Da diversidade cultural à coesão social: a composição histórica da comunidade atual

A cidade de São Thomé das Letras e o povoado de São Jorge demonstram o impacto que pequenas comunidades com atrativos turísticos sofrem com a instalação de infraestruturas, urbanização regional, adensamento de metrópoles próximas e crescimento populacional local, pois, em ambas, a homogeneidade da comunidade autóctone deu lugar à diversidade cultural em que estão presentes os elementos tradicionais e os que vêm com os novos moradores, cujos grupos são delimitados a partir da identidade e da ideologia construída (autoexpressada) e atribuída ao grupo pelos demais (VELHO, 1985). Condição que pode ser relativizada ou evidenciada segundo o contexto, o que pode ser vislumbrado por meio do processo histórico que gerou a situação atual de ambas.

São Thomé das Letras: história, conflitos e a cidade atualmente

A história que marca o nascimento de São Thomé é cheia de mistérios e dúvidas. Existe uma lenda local contada pelos moradores mais antigos,

principalmente os aposentados, de um escravo que fugiu de uma fazenda próxima e escondeu-se no topo da montanha onde se localiza a cidade. Essa lenda acabou sendo incorporada ao folclore local e está impressa em vários folhetos de turismo distribuídos pelas pousadas e restaurantes.

O escravo chamava-se João Antão e, enquanto estava foragido, no topo da montanha, recebeu a visita de um homem de branco dizendo que retornasse para a fazenda de onde veio, pois seria perdoado por ter fugido. Quando João Antão retornou, seu dono João Francisco perdoou-lhe e pediu a João Antão que o levasse à gruta onde esteve escondido. Ao chegar lá, os dois encontraram uma imagem de São Thomé esculpida em madeira. João Francisco recolheu a imagem e levou-a para sua casa na fazenda. Depois de muitos anos, a imagem desapareceu da fazenda e reapareceu na gruta no alto da montanha. Ao reencontrar a imagem na gruta, João Francisco, que era muito religioso, acreditou que isso seria um milagre e mandou erguer uma capela ao lado da gruta. Em 1785, foi erguida a Igreja Matriz ao lado da gruta. Era o início do povoado de São Thomé.

O nome da cidade faz referência a essa aparição da imagem de São Thomé na gruta e às inúmeras inscrições rupestres que se encontram na entrada da gruta e que se assemelham a letras do alfabeto romano. Segundo estudos do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG), são inscrições feitas pelos índios goitacazes que habitaram a região há pelo menos dez mil anos.

A cidade de São Thomé das Letras inicialmente fazia parte do município de São João del Rey. Em 1841, passou a pertencer ao município de Baependi e em 1860 ao município de Lavras. Já no início do século XX, São Thomé das Letras passou a ser administrada pelo município de Três Corações até que, em 1962, foi emancipada politicamente. O município passou a ter área de 398 km² e fazer divisa com Três Corações, Luminárias, Cruzília, Baependi e Conceição do Rio Verde.

Desde meados do século XX, a mineração tem sido a principal atividade econômica do município. Até o começo da década de 1990, a prefeitura da cidade não impunha restrições à mineração, podendo os mineradores dinamitar e extrair pedras em toda a área minerável que circunda os limites da vila. Desde então, o crescimento populacional e as políticas voltadas para o turismo exigiram a imposição de regras e limites geográficos para a mineração como a fixação de horários para usar dinamite e a exigência de equipamentos de segurança para os operários.

A cidade, por muitos anos, parecia uma grande área de garimpo com detritos espalhados por todos os cantos, caminhões carregados de pedras, transitando pela cidade, e explosões constantes e ininterruptas. Na década de 1990, com o incremento do turismo e a demanda organizada dos moradores que atuam na área, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e a Fundação Estadual do Meio Ambiente (Feam) foram chamados para impor algumas restrições e normas a serem observadas pelos donos das pedreiras. Assim, os pedreiros passaram a ter horário de descanso entre as jornadas de trabalho, banheiro dentro da pedreira, local coberto para as refeições, botas, luvas, óculos especiais e máscaras. Normatizaram também a deposição dos entulhos das pedreiras. Em relação ao controle fiscal, passou-se a um maior controle do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Prestação de Serviços (ICMS) e da Contribuição para o Financiamento da Seguridade Social (Cofins), tributável sobre os carregamentos de pedra.

Na década de 1970, a vila foi descoberta por visitantes de São Paulo e de Belo Horizonte interessados nas belezas naturais e lendas da região. A partir de então, muitos outros visitantes chegam a São Thomé das Letras. Alguns desses primeiros visitantes, posteriormente, tornaram-se moradores e um dos motivos é a tranquilidade do local, a hospitalidade da população, a topografia inusitada, além da possibilidade de viver de forma alternativa, trabalhando com artesanato, agricultura e, eventualmente, com o turismo. Os que vieram primeiro, ainda na década de 1970, só encontravam emprego nas pedreiras, pois era a única atividade que tinha potencial de absorção dessa nova mão de obra. Poucos vieram com capital para manter-se sem trabalhar. Posteriormente, no início da década de 1980, quando a vila cresceu, esses novos moradores – chamados pelos nativos de forasteiros – estabeleceram o comércio local. Isso só aconteceu quando São Thomé das Letras passou a ser opção para turistas de fim de semana. Aos poucos, o turismo passou a ter importância para a economia local. A partir da década de 2000, o turismo passou a ser considerado como a principal atividade econômica urbana do município (mineração e agricultura são consideradas atividades rurais).

Desde 2000, o turismo cresceu muito e vários moradores abriram pousadas, restaurantes e bares visando essa nova clientela. Alguns organizaram passeios e serviço de guias para levar os visitantes às cachoeiras e grutas, que ficam ao redor da cidade. Nos finais de semana prolongados e feriados nacionais como Natal, Ano Novo e Carnaval, a cidade fica cheia de turistas que ocupam todas as pousadas. Em festividades locais, como a Festa de Agosto, tanto as pousadas da cidade quanto os *campings* e pousadas da zona rural ficam lotados. A cidade lucra muito com essa injeção de capital externo. Muitos

turistas consomem desde comida até artesanato, o que dá impulso também ao comércio local, pois São Thomé das Letras cresceu muito nos últimos 5 anos, não apenas por estímulo do turismo, mas, também, pelo inchaço populacional no município. Existem vários moradores novos que construíram casas pela cidade. Essa migração para São Thomé das Letras gerou mais demanda por material de construção, móveis, eletrodomésticos, abastecimento de alimentos e outros serviços.

Quando o turismo firmou-se e o município passou a receber um número constante de visitantes, outra atividade comercial desenvolveu-se em São Thomé das Letras: o artesanato. Os moradores mais antigos criaram o costume de fabricar pequenas casinhas de pedra para vender aos turistas. A ideia cresceu e hoje, organizados em cooperativas, eles vendem seus produtos em vários pontos da cidade e em cidades vizinhas. Os moradores que vieram das grandes cidades para trabalhar com artesanato criaram a Associação dos Artesãos de São Thomé das Letras, que é presidida por um artesão que veio de Belo Horizonte. Todos os artesãos dessa associação são de fora e vivem em sítios na zona rural. Eles vêm para a zona urbana apenas nos finais de semana e feriados, para venderem suas obras.

Muitos desses artesãos forasteiros são de Belo Horizonte e São Paulo, que se mudaram para São Thomé das Letras em busca de um estilo de vida alternativo. Os moradores nativos os classificam de hippies, pois usam roupas simples, às vezes fabricadas por eles mesmos, só comem o que produzem e vendem artesanato para pagar o aluguel e comprar remédios e produtos para a casa. Também fabricam bijuterias, pequenos ornamentos, objetos de decoração e brinquedos, todos feitos de pedaços de madeira, sementes, raízes e pedras encontradas na região. As peças têm inspiração em personagens do universo mítico local, composto de duendes, fadas, elfos, bruxas, extraterrestres e o Cantagalo¹, personagem folclórico da região.

Em São Thomé das Letras, nativos e forasteiros reproduzem diversas lendas, que são utilizadas como material de promoção do turismo local. Já as histórias dos nativos e dos forasteiros são diferentes. Cada grupo crê em lendas

¹ Segundo a lenda, Cantagalo é um animal mítico que habita as matas ao redor de São Thomé das Letras e que costuma aparecer no meio da estrada ou em trilhas durante a noite. Segundo relatos dos moradores, trata-se de um bicho com cabeça de galo e corpo de cobra. Dizem que sua cabeça aparece num lado e o rabo, que é uma mistura do rabo do galo com o de uma cobra cascavel, do outro, e não é possível ver o corpo. É como uma ilusão de ótica. Alguns dizem que ele aparece em locais onde outros animais correm perigo e tem a função de afugentar as pessoas.

e folclores diferentes. Os forasteiros trouxeram a ufologia para São Thomé das Letras. Os primeiros visitantes diziam ver coisas no céu que logo chamaram de OVNI. Os nativos não acreditam muito, mas a prefeitura já oficializou o tema ao incorporá-lo nos folhetos de propaganda turística.

Em 30 anos, São Thomé das Letras cresceu de um pequeno vilarejo, com pouco mais de mil habitantes, para uma cidade com seis mil habitantes. Todo ano, em épocas festivas como a Festa de Agosto, recebe um número cinco vezes maior de visitantes. Hoje, a cidade possui infraestrutura para receber o turista como hotéis, pousadas, restaurantes e bares. Acompanhada do crescimento do turismo e do espaço urbano, veio a descaracterização da cidade, a diminuição da tranquilidade e a ameaça ao patrimônio natural.

Em São Thomé das Letras o turismo é o principal foco de conflito entre os moradores, que dividiu a cidade entre nativos (antigos moradores) e forasteiros (recém-chegados). Há momentos de concórdia e discórdia que estão diretamente relacionados com as relações de conflito e as redes de afiliação de grupos, como nos ensina Simmel (1964). Segundo esse autor, o objetivo de um conflito é resolver dualismos divergentes e atingir uma unidade de grupo. O espaço urbano é o típico lugar para encontrar essas relações de conflito. Parafraseando Simmel, a organização do espaço urbano dá-se de forma muito complexa e está baseada na complexa hierarquia entre moradores e seus sentimentos de simpatia, aversão ou indiferença uns com os outros (SIMMEL, 1964).

O turismo vem aumentando a cada ano e tem sido o responsável por alterações no cotidiano da cidade como novos estabelecimentos comerciais, que surgem mês a mês para atender à crescente demanda do turismo, o consumo crescente de drogas entre os jovens (segundo a prefeitura, a principal entrada é pelos turistas), a depredação de cachoeiras e trilhas por falta de manejo adequado, e a ameaça da tranquilidade pela falta de respeito dos visitantes. Esses aspectos contribuem para uma crescente animosidade entre nativos e forasteiros, já que estes são beneficiados diretamente pelo turismo e os outros não.

Tanto nativos quanto forasteiros acreditam que o turismo traz divisas para a cidade e esse é um ponto positivo para ambos. Os pontos negativos, geradores de discórdia, seriam a algazarra, o excessivo consumo de drogas e a falta de respeito aos eventos religiosos. Os forasteiros defendem que o turismo, além de trazer divisas, também é uma fonte importante de emprego e renda. Contudo, o que mais preocupa é a falta de consciência ecológica e o desrespeito ao patrimônio público.

Os turistas preferem ser atendidos pelos forasteiros e consideram que estes estão mais orientados a seguir o código de direitos do consumidor do que os estabelecimentos de propriedade dos nativos. Contudo, contestam a excessiva preocupação dos forasteiros com o meio ambiente, pois eles querem implementar programas de educação ambiental focados no cuidado com o lixo e na preservação de trilhas e cachoeiras, mas esse programa ainda não tem respaldo total da prefeitura, o que coloca em evidência o forasteiro *cricri*², que aborda o turista para chamar a sua atenção.

A relação social entre forasteiros e nativos pode ser entendida como uma situação de ambivalência. Todas as situações de conflito envolvendo o turista fazem com que nativos e forasteiros discutam o problema com muito alarde nos fóruns de debate que, no caso de São Thomé das Letras, são a Câmara Municipal e a Prefeitura. Logo depois de os turistas irem embora tudo volta ao normal e a crise dissipa-se, mesmo sem a Prefeitura tomar qualquer atitude. Aliás, a Prefeitura reconhece cada vez mais o potencial turístico e está concedendo muitos benefícios aos que trazem divisas para os cofres públicos, mesmo que o aumento de visitantes traga sujeira ou dano aos espaços públicos da cidade.

O turismo também altera as relações sociais que se estabelecem entre nativos e forasteiros e é um bom exemplo da situação de ambivalência entre os dois grupos. Quando a questão é a destruição da cidade pelos turistas, que deixam lixo por todo lado, depredação de certos locais da cidade e poluição das cachoeiras, os nativos unem-se aos forasteiros. Quando os forasteiros reclamam da falta de sossego, do bem-estar e da paz, os nativos unem-se aos turistas para defender que o turismo é bom para a cidade e traz divisas e progresso. Quando são os nativos que reclamam da falta de respeito dos turistas em relação às festas religiosas e dos dias de luto e resguardo, os forasteiros unem-se aos turistas contra o conservadorismo dos nativos, que querem sempre controlar a cidade e ditar os valores legitimados localmente. O turismo é um fator que desestabiliza bastante as relações sociais entre nativos e forasteiros. Essa realidade não é ainda insustentável, mas tem alterado bastante a dinâmica da cidade.

São Thomé das Letras possui um calendário anual de eventos esportivos, religiosos, festivos, cívicos e outros específicos. O Carnaval, a Festa de Agosto, a *halloween* e a Páscoa são propícias para o aparecimento de conflitos entre nativos e forasteiros.

² Termo nativo que designa pessoa que incomoda ao exigir o cumprimento de alguma obrigação legal, ética ou tradicional.

A semana do carnaval em São Thomé é marcada pela ausência de festas, pois a cidade opta por antecipá-lo em uma semana, para não ter que competir com outras cidades da região do sul de Minas Gerais, conhecidas pelas festas animadas, sendo assim, torna-se opção para quem não gosta dessa festa, recebendo entre cinco e sete mil visitantes durante esse período. Contudo, já representa um problema para os moradores locais, pois os visitantes, além de sujar as cachoeiras e as ruas, ouvir música até tarde, incomodando as pessoas que querem dormir, usam drogas pelas ruas durante o dia, quebram garrafas e, às vezes, organizam brigas no meio da rua, apresentando um conflito potencial entre nativos e forasteiros.

A Páscoa é o feriado mais calmo, pois vêm poucos visitantes para São Thomé das Letras, já que é uma festa pouco divulgada, por ser mais religiosa, e sobre a qual a Igreja Católica impõe mais respeito. De qualquer forma, muitos turistas de São Paulo aproveitam o feriado prolongado para visitar a cidade. Na Sexta-Feira Santa, poucos comerciantes abrem suas lojas, assim, os turistas procuram os estabelecimentos dos forasteiros que não obedecem a esse feriado. Durante a Páscoa, a cidade fica bem mais calma, com menos música e barulho. Porém, o fato de ser um feriado religioso não implica necessariamente que os turistas vão respeitar o lugar. Muitos trazem suas caixas de cerveja e abrem o porta-malas do carro na rua e ficam com os amigos bebendo. Eles representam o estrangeiro (SIMMEL, 1955), que, por estar alheio aos códigos de conduta locais, ser de fora e não possuir intimidade com o local, não se preocupa em respeitar as regras locais, pois, para ele (o estrangeiro) elas não fazem sentido. Durante a Páscoa, quem reclama do turista é o nativo, que está observando o feriado religioso. O forasteiro, acreditando que a rua é pública e que todos têm direito de usá-la, seja essa pessoa religiosa ou não, acha a atitude do nativo um tanto autoritária. Esse tipo de conflito é simbólico e está inserido no discurso de ambos os grupos sociais locais. O forasteiro não se importa com a situação, mas comenta a atitude do nativo como forma de exemplificar sua atitude autoritária.

A Festa de Agosto é o evento mais esperado do ano. São 3 dias de comemoração que sempre ocorrem no final de agosto. Antigamente, era conhecida como a Festa da Colheita, quando a cidade ainda era um lugar de descanso das famílias, que passavam o ano na zona rural dedicado à agricultura, e que depois da colheita iam descansar na cidade. A partir da década de 2000, esse costume acabou e agora tem sentido mais comercial. O ritual anual de celebração da colheita deu lugar a um grande evento comercial com shows de música e diversas opções de divertimento, quando várias barracas são instaladas pelas ruas que circundam a Igreja do Rosário. Os barraqueiros vendem de tudo,

desde roupas até comida. Todo ano, a prefeitura traz um cantor de renome para fazer um grande show ao público, que somado à população local fica entre vinte e trinta mil. A maioria dos participantes da festa é turista e comerciante que vêm das cidades vizinhas, de Belo Horizonte e dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro.

A *halloween* acontece no final de outubro e coincide com o Dia das Bruxas, celebração tradicional nos Estados Unidos, importada para São Thomé no começo da década de 1990. A *halloween* é uma festa menos divulgada pela prefeitura, mas que recebe um número expressivo de visitantes. O público que a frequenta é específico, sendo composto por pessoas que participam ou simpatizam com bruxaria ou têm curiosidade pelo tema. A festa de *halloween* é bem descontraída e a cidade é toda enfeitada com abóboras iluminadas. Todos que participam vestem-se com fantasias.

Os forasteiros e turistas fantasiavam-se para a Noite das Bruxas enquanto os nativos apenas observam. Alguns nativos, sentados nos bares, fazem chacota dos que passam fantasiados, gerando mais controvérsias. Os forasteiros não respeitam a religião dos nativos ao promoverem um evento que exalta ícones considerados por muitos como religiosos demais – no caso da Páscoa. Os nativos também não respeitam a liberdade dos forasteiros que querem, durante a *halloween*, festejar fantasiados, pois a consideram profana demais. A prefeitura não intervém nesses casos, pois acredita ser mais um evento para atrair turistas.

Existem outros conflitos em São Thomé das Letras relacionados com a mineração e com a preservação do patrimônio histórico, pois esse é um tema polêmico que tem gerado algumas brigas dentro da prefeitura e entre os moradores. A prefeitura sempre apoia a mineração, já que a maioria dos prefeitos eleitos nos últimos 20 anos são donos de pedreiras. Assim, a prefeitura tornou-se o pivô da discussão entre nativos e forasteiros a respeito do patrimônio histórico. Novas casas estão sendo construídas próximo do topo da montanha (que é um parque municipal) e ameaçando o patrimônio natural da área. Segundo a vereadora Ana (mandato de 2000-2004), se isso não for contido, em pouco tempo a área será totalmente tomada pelas casas. O prefeito não tem interesse pela preservação e está em constante conflito com os vereadores. Apesar de saber que a preservação é importante para o turismo, ele prioriza a extração mineral.

Como em toda cidade de Minas Gerais que tem atividade de extração mineral, a preservação do patrimônio histórico, arqueológico, artístico, cultural e natural fica em segundo plano em relação ao desenvolvimento econômico da região. A mineração causa conflitos entre nativos, forasteiros e turistas. Os

primeiros dependem dessa atividade econômica, principal fonte geradora de empregos no município. Para os forasteiros, que trabalham exclusivamente com turismo, artesanato e comércio, ela representa a destruição do cartão postal da cidade e para os turistas compromete espaços como cachoeiras, rios, grutas e cavernas.

São Jorge: história, conflito e a situação atual

A Chapada dos Veadeiros está situada próxima à rota dos tropeiros que viajavam entre a Bahia e Goiás. Entretanto, a formação do Povoado de São Jorge está relacionada ao garimpo de cristal de rocha, datado do início do século XX, o que pode ser compreendido em razão do solo da região ser pouco adequado à agricultura e da demanda da rocha ter crescido com a eclosão das guerras na Europa no início do século XX.

Mais tarde, com o declínio do preço do cristal de rocha no mercado internacional, o povoado começou a diminuir e a atividade garimpeira foi quase extinta. Naquele período, a transferência da capital para as proximidades da Chapada, a criação do Parque Nacional do Tocantins e o interesse do governo de Goiás em desenvolver o turismo na região criou diversas situações inusitadas, pois se a queda do preço do cristal levou o povoado a declinar, a criação do parque foi interpretada como causa dessa decadência e a proposta estadual de desenvolvimento do turismo tornou-se o grande pleito dos moradores – ainda que o projeto estivesse orientado apenas para Alto Paraíso. Essa conjuntura culminou na redução de nove décimos do tamanho original do Parque Nacional do Tocantins, que passou a ser denominado Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros (PNCV).

O filho do governador de Goiás, na época, era o maior entusiasta do projeto turístico para Alto Paraíso. Por meio dele, foram feitos diversos investimentos no município – construção da pista de pouso do futuro aeroporto, do principal hotel da cidade, e melhorias nas vias de acesso. Porém, todo esforço foi em vão depois da sua morte, o que levou o governo de Goiás a abandonar o projeto e a deixar a população local dependente apenas da agricultura de subsistência.

O ostracismo da região perdurou até a década de 1970, quando começaram a chegar outros grupos sociais. Inicialmente, vieram os esotéricos atraídos pelo mito do Planalto Central. Nessa cosmologia, a região central do Brasil e algumas outras no mundo foram eleitas como da Nova Era – época em que as catástrofes que marcariam a passagem do milênio garantiriam a

sobrevivência da humanidade mediante a preservação das comunidades eleitas que estariam residindo nessas áreas.

Essa cosmologia é bastante ampla e diversificada, o que inviabiliza pensarmos nela como um grupo coeso e unívoco. Observamos que as crenças estão respaldadas em convicções de vidas espiritualistas (próximas do hinduísmo, budismo e do espiritismo), mágicas, anímicas (derivadas das religiões célticas e pagãs da Europa Medieval) e ufológicas. Assim como São Thomé das Letras, existem em uma dimensão menor os mitos de cavernas que ligam a região a outras localidades do mundo como Machu Picchu, além de relatos da chegada de seres espirituais iluminados e/ou alienígenas. Apesar de as justificativas serem particulares à crença, elas atuam de forma similar no que diz respeito à propriedade da terra, destinação – apesar de algumas cultivarem e outras apenas contemplarem – e relação com os nativos.

Atualmente, os esotéricos estão agrupados em torno da sede do município de Alto Paraíso. Eles constituem comunidades geralmente fechadas e pretensamente autossuficientes, conciliando a sobrevivência material com a prática cosmológica adequada ao Novo Milênio. A interação entre essas comunidades e as populações locais caracteriza-se por: 1) a contratação dos serviços dos segundos para a instalação dos primeiros; 2) a segmentação, ou seja, a relação gradativamente torna-se distanciada e minimizada.

No final da década de 1980, as reportagens veiculadas na mídia sobre a região começaram a atrair um novo segmento social: os alternativos, que são pessoas com boa condição de vida nas cidades grandes, mas que vivem em localidades menos estressantes. A imagem atribuída à Chapada dos Veadeiros pelos meios de comunicação enaltece as características valorizadas por esse segmento – tranquilidade, baixo custo de vida, elevado nível de cultura, volta à natureza, enfim, possibilidade de viver uma contraproposta ao modo de vida decorrente do modelo industrial e capitalista.

Enquanto os esotéricos modificam o local de acordo com seus universos simbólicos e materiais, sem se adequarem ao meio e aos costumes locais, os alternativos fazem o movimento inverso, pois em busca de uma nova forma de vida, a maioria busca inserir-se na vida local mediante a prática profissional (professores, médicos, dentistas, artistas etc.) e política (elegendo-se para mandatos públicos). Essa prática rompe as tradicionais formas de exercício de poder e limita as fontes de renda para os nativos, levando-os a uma condição ainda mais marginalizada.

A percepção do nativo a respeito dos novos moradores é bastante dinâmica. Quando os esotéricos chegam à região trazendo trabalho para os

nativos, eles são bem vistos, mas com a diminuição da oferta de trabalho e com o isolamento que essas comunidades mantêm com o mundo exterior, os nativos passam a interpretá-las sobre um véu nebuloso. Além de “diferentes” e “esquisitos”, os nativos atribuí-lhes adjetivos depreciativos e especulam suas práticas em contextos ilícitos e imorais.

Já os alternativos são percebidos como concorrentes e expropriadores do poder tradicional. Porém, por seu engajamento na vida social local, rapidamente passam a ser incorporados na sociedade como membros – embora não sejam considerados nativos. Eles são situados em uma organização social paralela e complementar, ou não, à estrutura social nativa, próxima do Poder Público, e são eleitos para cargos como prefeito ou vereadores, enquanto os nativos continuam sendo os legítimos líderes da comunidade.

A instalação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros trouxe para a região os servidores do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) que, depois, foi incorporado ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama). Atualmente, os parques nacionais estão a cargo do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Diferentemente dos grupos esotéricos e alternativos, os servidores do IBDF mantinham relações próximas com os nativos – viviam em São Jorge ou nos arredores e mantinham relacionamento afetivo com os nativos (uma das líderes locais é casada com um servidor do antigo IBDF). Porém, a proximidade com os nativos revela práticas pouco comuns para servidores públicos, já que alguns misturam sua posição profissional com as relações pessoais que mantêm no povoado.

O resultado dessa ocupação gradativa da região da Chapada dos Veadeiros, de um lado, foi a eleição de Alto Paraíso como cidade beneficiária dos investimentos na região e, de outro, a manutenção da inércia social, econômica e cultural nos outros povoados, incluindo São Jorge, pois o povoado manteve-se inalterado até a década de 1980, aumentando o número de residências só em meados da década seguinte e alcançando o ápice da ocupação territorial no final do século XX.

Em 20 anos, o exíguo povoado de garimpeiros foi crescendo até esbarrar no limite do Parque Nacional. Na década de 1970, com a chegada dos esotéricos, não houve nenhuma melhoria. Na década seguinte, com a chegada dos alternativos e dos servidores do IBDF as feições de algumas residências mudaram. Porém, na década de 1990, com o crescimento do turismo, os moradores passaram a cercar seus quintais e as áreas vazias foram vendidas até que a Prefeitura interveio para controlar esse comércio de lotes, já que as terras não eram tituladas.



Figura 6 - Croquis do Povoado de São Jorge I e II.

Mais tarde, a prefeitura e a comunidade tentaram implementar uma segunda etapa do povoado, onde seriam instalados os moradores que tinham

vendido seus imóveis, os filhos destes e outros. Porém, dada à proximidade do parque, o Ibama embargou um terço do projeto e o mantém assim. Apesar de a fisionomia do antigo povoado de garimpeiros já ter dado lugar a inúmeras pousadas, restaurantes, bares e lojas, muitos nativos inseriram-se nessa nova realidade.

A ampliação e a modificação do espaço estão relacionadas à diversidade cultural dos moradores. Parte considerável das famílias dos garimpeiros ainda vive no povoado, com alguns prestando serviços braçais, outros trabalhando com turismo ou como pequenos empresários. Ao lado deles estão os alternativos, que assumiram para si o modo de vida nativo, e os servidores Ibama, embora estes não se engajem nas atividades laborais dos nativos. A presença de pequenos empresários no povoado tem crescido, sendo geralmente oriundos das grandes cidades.

Apesar da mudança espacial e da diversidade de moradores do povoado, as lideranças tradicionais conseguiram manter seu poder ao longo do processo. No início da década de 1980, os moradores do povoado eram autóctones, muitos trabalhando no garimpo ou os filhos destes. Alguns mantinham atividades comerciais, como o Bar do Pelé e o Seu Claro, mas a maioria não se diferenciava economicamente. Naquela ocasião, duas mulheres pareciam deter legitimidade para falar em nome da comunidade. Ambas trabalhavam na escola, sendo uma delas casada com um servidor do Ibama.

Ainda na década de 1980, o PNCV começou a atrair os moradores de Brasília. Eles vinham nos feriados com seus carros cheios de suprimentos, atravessavam o povoado e acampavam próximo ao Rio Preto. Após o lazer, faziam o trajeto de volta, deixando nas áreas onde acampavam apenas o lixo oriundo dos produtos que traziam. Gradativamente, alguns turistas começaram a interessar-se pelo povoado. Um terreno foi comprado por graduandos em Antropologia e outros visitantes hospedavam-se em casas ou quintais dos nativos.

A partir do êxito de alguns acampamentos em quintais pagos, os moradores passaram a interessar-se pelos turistas. Na época, a percepção dos nativos sobre o parque era a pior possível, pois eles atribuíam o declínio da atividade garimpeira à criação da unidade de conservação. Quando perceberam que podiam receber dinheiro daqueles que vinham visitar o PNCV, passaram a defender seus direitos sobre a área. Essa defesa não reivindicava a propriedade da área, mas o direito de lucrar com a sua existência.

O crescimento do número de acampamentos dentro do PNCV e a quantidade de lixo levaram o Ibama a fechar a unidade para visitaçã

vésperas de feriado, mas muitos moradores já tinham investido suas economias em produtos ou em reforma das suas residências para receberem os turistas. Com o fechamento do parque, a população pressionou o Ibama a abrir a área novamente. Entretanto, a condição que o órgão exigia para ceder ao pleito, seria o controle dos visitantes que entrariam na unidade. Para isso, o órgão custeou um curso de capacitação de guias e vetou a possibilidade de acampamentos dentro do parque.

A interdição dos acampamentos dentro do parque foi benéfica para o povoado, pois, por estarem localizadas na entrada da unidade, as casas dos moradores seriam os melhores pousos para aqueles que pretendiam visitar a área. Entretanto, a visitação só seria feita por guias capacitados no curso que o Ibama custeou, que exigia o segundo grau completo. Esse requisito culminava em reservar vagas para os alternativos e esotéricos, majoritariamente oriundos de Alto Paraíso, o que levou os moradores de São Jorge a exigir a abertura de turmas para nativos, independentemente do grau de instrução. Para isso, foi criada uma turma de condutores de visitantes, que tentava associar o conhecimento nativo com a forma de guiar o turista.

A partir da oferta de renda oriunda do parque seja pela condução de turistas, seja pelos serviços de hospedagem e alimentação, os moradores reelaboraram sua percepção do PNCV, pois vislumbraram a possibilidade de ganhar dinheiro com o turismo. De fato, muitas famílias distribuíam-se em funções capazes de gerar renda nos feriados – enquanto uns conduziam visitantes outros cuidavam do acampamento em seu quintal ou do aluguel de quartos.

A interação entre os diferentes grupos sociais produziu mudanças espaciais no povoado. Alguns moradores começaram a cercar e a vender terrenos, até que a Prefeitura interveio no comércio e dificultou essas transações. Ainda assim, o adensamento do povoado foi bastante evidente tanto pelo número de residências quanto de ruas. As casas também sofreram mudanças de estilo arquitetônico, pois antes seguiam o padrão do interior de Goiás (telhas de barro, portas e janelas de madeira), mas com a construção de uma pousada no povoado, a maioria dos trabalhadores recebeu portas e janelas de metal como pagamento, material que foi incorporado em suas residências. Além disso, a demanda por acampamentos com banheiro e quartos levou muitos moradores a fazerem “puxadinhos”³.

³ Ampliação da construção original sem projeto arquitetônico, seguindo as necessidades imediatas.

A preservação ambiental começou no povoado por diferentes meios. Os primeiros alternativos que ali chegaram promoviam mutirões de limpeza das áreas de acampamento dentro do PNCV. Quando o Ibama implantou as novas regras, a maioria das famílias teve alguns de seus membros capacitados no curso e também ganhou dinheiro com o turismo, o que os levou a assumir questões como responsabilidade pelo PNCV e cuidados com o lixo que, até aquele momento, eram inexistentes na UC, e a criação de organizações comunitárias capazes de defender seus interesses.

Com a criação da Associação de Moradores de São Jorge (Asjor) em cuja direção estava uma das líderes comunitárias, surgiu a necessidade de realizar mutirões para a limpeza do povoado e das suas vias de acesso, após os feriados e finais de semana, além de efetivar a coleta seletiva de lixo nas casas. A criação da Associação de Condutores de Visitantes da Chapada dos Veadeiros (ACVVCV) e sua direção também a cargo da família de outra liderança da comunidade permitiram a capacitação continuada dos condutores e dos proprietários de áreas com belezas cênicas capazes de atrair turistas. Os dois casos evidenciam a força das duas líderes na comunidade, já que serviram de espaço político para ambas expressarem-se como representantes dos moradores, considerados alternativos, dos empresários e das novas lideranças (ligadas à Igreja Católica e Evangélica). Uma terceira associação, contemporânea destas, nunca chegou a adquirir força política e era dirigida desde o início por um alternativo.

Mais tarde, com o aumento da densidade populacional do povoado e a instalação de outras práticas religiosas, o poder político passou a ser dividido com o crescente poder eclesiástico. A tradição católica do povoado, sem a presença de um padre, deu espaço ao crescimento dos evangélicos que, por sua vez, fortaleceram as iniciativas de auto-organização dos católicos. Nessa interação entre o poder político e o eclesiástico, uma terceira liderança local alcançou bom prestígio na comunidade, levando em conta que naquele momento alguns alternativos já eram considerados nativos.

Os distintos grupos culturais que fazem parte da comunidade do povoado têm diferentes níveis de integração entre si e estes variam segundo o tempo e a forma. As pessoas de fora foram incorporadas ao povoado com mais rapidez do que os alternativos e estes mais rapidamente do que os empresários e os esotéricos. Contudo, não é uma regra absoluta, já que as características individuais e o prestígio obtido por meio da atuação na comunidade influenciam bastante essa aceitação social.

Outra forma de absorção da temática ambiental na vida do nativo foi a convivência com os turistas. Conta-se que certa vez alguns turistas comentavam

com alguns nativos sobre um incêndio provocado nas redondezas do povoado. Os primeiros diziam que era uma irresponsabilidade alguém atear fogo na vegetação e que isso acarretaria problemas ambientais e econômicos, entre outras coisas. Os nativos concordavam com as falas dos turistas e, silenciosamente, sentiam-se envergonhados por terem sido os autores da queimada.

Por fim, o Ibama e algumas organizações não governamentais (ONGs) contribuíram para a conservação da região, pois, de um lado, aqueles que ganhavam dinheiro com o turismo deixavam de depredar o meio ambiente e, do outro, aqueles que plantavam ou criavam animais passavam a contar com orientações técnicas que substituíram algumas práticas arcaicas. Exemplo disso foi o Projeto Mucuna-Preta⁴ implantado em lugar de queimada, já que essa planta domina a vegetação nativa, enriquece o solo e serve de pasto para as criações.

O acesso à água sempre foi difícil para os moradores de São Jorge seja pela dificuldade de cavar uma cisterna no solo tão pedregoso, seja pela escassez de lençóis subterrâneos ou pela alternância semestral dos períodos de seca (quando tem menos água e mais turistas) e de chuva. Entretanto, na década de 1990, o crescimento demográfico do povoado e a demanda de água gerada pelo turismo (a população quadruplica nos feriados) agravaram esse problema.

A primeira tentativa dos moradores foi convencer a Prefeitura a instalar um poço artesiano, o que não foi suficiente. A partir desse resultado pouco satisfatório e com o contínuo crescimento da demanda, os moradores articularam-se com a intenção de resolver o problema definitivamente. Para isso, teriam de convencer o chefe do parque a dividir a água coletada da sede administrativa com a comunidade. Depois, eles deveriam apoiar o chefe junto à administração central do Ibama, para que fosse liberada a instalação dos canos que levariam água até o povoado. Finalmente, teriam de obter o material de construção e a mão de obra para fazer o serviço.

Os moradores superaram as duas primeiras etapas graças à postura pessoal do chefe, pois, além de ser médico e estar sensível aos problemas do povoado (principalmente os sanitários), contava com certo prestígio na sede, o que pode ter influenciado a aceitação da proposta. A terceira etapa foi resolvida

⁴ Mucuna-preta é a designação comum às plantas do gênero *Mucuna*, da família das leguminosas, subfamília papilionoídea que reúne 100 subespécies de lianas, a maioria com pelos urticantes nos frutos. Também são conhecidas como mucunã e mucuná e são nativas de regiões tropicais. Algumas são cultivadas como ornamentais, outras como forrageiras e poucas medicinais (HOUAISS, 2001).

com a Prefeitura, que lhes concedeu o material necessário para a obra, e com a própria comunidade que realizou um mutirão para trazer a água até o povoado.

No início deste milênio, diante da magnitude dos empreendimentos feitos no povoado (pousadas com banheiros privados e piscinas), do aumento do número de casas e de turistas houve divergências quanto à destinação da água que a comunidade fez chegar ao povoado. Para os nativos e os alternativos, a água deveria ser utilizada racionalmente, enquanto alguns empresários ignoraram a questão. Outrora, as associações faziam valer a voz da comunidade, mas por estarem em declínio não é possível prognosticar cenários futuros.

Da representação à percepção: um mercado de significados culturais de/para distintos grupos sociais

Ao estabelecermos esse diálogo, não tínhamos em mente um caminho ou uma meta a ser alcançada. O ineditismo da trilha que logramos passar convidou-nos a adentrar – apesar de não ser suficiente – em novos conhecimentos como a Antropologia Econômica, por exemplo. Ao mesmo tempo, possibilitou-nos construir uma análise, um texto, uma conclusão, enfim, um entendimento sobre os mercados turísticos que estão sendo estabelecidos em pequenas cidades próximas a grandes centros urbanos.

Por isso, tivemos que perpassar a constituição física dessas localidades, sua composição social e os resultados das suas interações. As belas paisagens do Planalto Central, que outrora atraíam aventureiros em busca de ouro e outros garimpos, ao longo do tempo, passaram a atrair seguidores das mais distintas crenças, culminando em conflitos, alianças e interações sociais próprias. Mas isso é subsumido e amenizado para os olhares do turista desatento e, algumas vezes, também para determinados crenças, nativos e naturalistas.

A interação entre as comunidades e os centros urbanos próximos revela-nos a imbricada simbiose que permeou esse processo, pois, como já descrevemos, a polarização entre a ausência de urbanidade no Planalto Central do Brasil e a presença desta no litoral foi reapresentada no século XX por meio da instalação das grandes cidades interioranas (Brasília, Belo Horizonte, Goiânia e São Paulo) em contraste com a realidade das pequenas localidades, como São Thomé das Letras em Minas Gerais e São Jorge em Goiás. Assim, os dois mundos antagônicos passaram a estar mais próximos espacialmente, evidenciando mais ainda os contrastes entre o urbano desenvolvido e o rural tradicional, a disponibilidade de serviços e de infraestruturas, ou a ausência desses, o alto custo de vida e as formas tradicionais de subsistência.

O antagonismo dos dois mundos deu lugar à sedução e, mais tarde, à complementaridade. A persistência da tradição nas pequenas localidades, à margem dos signos da urbanidade das grandes cidades, ocasionou a sedução da primeira pelo desenvolvimento da segunda e, no sentido inverso, da segunda pela tradição e natureza da primeira. De tal forma, o trânsito dos moradores das grandes cidades pelas pequenas localidades foi gradativamente intensificado para poder desfrutar da natureza e da tradição local ainda preservada, vivenciar as crenças e cosmologias, residir dentro de um universo esotérico e/ou alternativo, conseguir êxito empresarial e ser seduzido pela imagem atribuída a essas localidades.

O deslocamento dos moradores dos grandes centros para as localidades repercutiu na mudança destas. O modo de vida nativo cedeu lugar ao acesso a tecnologias, serviços e ideologias exóticas em uma negociação em que os moradores autóctones, ansiosos pelos benefícios provenientes do desenvolvimento regional, foram adaptando-se aos hábitos que acompanharam essas mudanças. Porém, aqueles nativos que estavam cientes ou foram conscientizando-se da importância do seu modo de vida para os visitantes, trataram de mobilizar suas comunidades e de inserirem-se nessa nova realidade em uma posição social e econômica mais qualificada.

Na comunidade de São Thomé das Letras, onde a abrupta e intensa interação entre nativos e forasteiros culminou em ambiguidades, observamos a reelaboração das práticas tradicionais de acordo com as demandas do mercado turístico. A mineração cedeu espaço ao artesanato, aos restaurantes, aos passeios, aos hotéis e a melhores condições de vida para moradores e trabalhadores. A manutenção do poder das lideranças autóctones em São Jorge aumentou o número de nativo inserido no mercado turístico seja como condutor de visitante, dono de restaurante e/ou de pousada, ou acampamento, seja como comerciante, artesão ou empregado dos novos empreendimentos.

À medida que os visitantes fomentavam mudanças na realidade dessas localidades, por meio do convívio com os moradores, modificavam também seus hábitos de vida. Se o visitante era seduzido pela natureza e as cosmologias atribuídas à região, o convívio com as comunidades locais culminava em convertê-los em moradores, empresários e interessados pelo modo de vida nativo. A sedução pela imagem atribuída à região complementava a vida urbana do visitante, fazendo com que a maioria transitasse com frequência entre os dois mundos ou optasse por viver nas localidades, culminando, assim, na materialização de ideais de paraíso do visitante, ou seja, locais naturais, tradicionais, pequenos, mágicos, tranquilos, prazerosos e não estressantes.

O corolário da interação entre os visitantes oriundos dos grandes centros urbanos e os moradores das pequenas comunidades dá-se pelo mercado turístico que se instala. Inicialmente, esses lugares detêm atributos atraentes para os turistas que buscam aventuras – longínquo, exótico, étnico e natural – e, com o tempo, estão ficando cada vez mais acessíveis graças à implementação de infraestruturas para o transporte, comunicação, acomodação, alimentação e outros serviços. Depois, com o crescimento da atividade turística no contexto mundial, buscam-se novas atrações para um mercado cada vez mais exigente e com grande amplitude de interesses. Conhecer lugares inusitados virou uma espécie de troféu para os viajantes, que, com suas fotografias e suvenires comprovam sua viagem. Assim, o mercado turístico que se instala nessas comunidades supre aqueles que querem viajar, gera renda para os moradores, mas, também, ocasiona problemas para a comunidade local – drogas, prostituição, vandalismo e desrespeito às idiossincrasias dos nativos e dos visitantes.

São Thomé das Letras e São Jorge são vilarejos com menos de dez mil e mil habitantes, respectivamente, e com grande potencial turístico. As duas cidades possuem atrativos naturais, místicos e esotéricos que atraem públicos diversos que querem aproveitar as belezas naturais das duas regiões – cachoeiras, cânions, corredeiras, rios com águas pretas ou cristalinas, flora e fauna exuberantes, formações rochosas diferenciadas e céu estrelado. Turistas esotéricos desejam encontrar energia diferente, novas sensações e vivências não possíveis em outros lugares. Místicos buscam conciliar sua crença com o lugar ideal para realizar seus ritos. Turistas estão em busca de lugar bucólico e tranquilo onde possam descansar do ritmo frenético das grandes cidades.

Os benefícios gerados pelos mercados turísticos que se instalaram nessas comunidades não são valorizados por todos os moradores, pois, ao lado daqueles que se inserem no mercado, estão outros que veem sua atividade econômica ou simbólica ameaçada – é o caso do prefeito de São Thomé das Letras, com sua pedreira, e do último garimpeiro ativo do povoado de São Jorge, por exemplo. As categorias que estão sendo tratadas aqui – nativos, forasteiros, alternativos, esotéricos, místicos, ufólogos e empresários – não têm limites rígidos como os alternativos, por exemplo, que podem ser absorvidos pelos nativos, segundo sua postura, prática social ou situação que aflige a comunidade. Tanto a postura sobre o turismo quanto as categorias que empregamos são expressas pelos informantes de acordo com as práticas e os valores que tendem a predominar em cada grupo, o que lhes garante identidades que se contrastam mais ou menos segundo as circunstâncias que a comunidade vivencia.

A qualificação da heterogeneidade e da homogeneidade das categorias é flagrada pelos conflitos originados dentro ou fora da comunidade. No primeiro caso, as categorias internas da comunidade são evidenciadas pela contenda, permitindo observar oposições entre nativos e alternativos diante de esotéricos e/ou empresários, por exemplo. São alianças, fragmentações e oposições que variam segundo as categorias que protagonizam a disputa. Assim, as categorias tendem a ser mais homogêneas quando disputam com outras categorias, da mesma forma que tendem a ser mais heterogêneas quando estão disputando algo dentro de um conjunto de categorias associadas ou, então, quando não estão em disputa.

O conflito de origem externa demonstra melhor o papel da hegemonia granciana no estabelecimento da coesão e da fragmentação da comunidade, pois, diante de uma ameaça à comunidade, uma das lideranças tende a concentrar o apoio dos demais grupos internos da comunidade em prol do êxito coletivo, permitindo, assim, o estabelecimento temporário da coesão comunitária em torno dessa liderança hegemônica (VELHO, 1987). Por conseguinte, superada a ameaça de conflito ou resolvida a disputa, a comunidade tende a fragmentar-se novamente até que outra circunstância exija nova articulação das categorias internas da comunidade ao redor de uma liderança capaz de tornar-se hegemônica.

O conflito segmenta e dá coesão às categorias internas da comunidade e também a esta, de forma similar àquela descrita por Evans-Pritchard (1979), ao explicar o sistema político Nuer, apesar das diferenças entre os dois estudos e as comunidades que serviram de objeto. No entanto, ao inspirarmo-nos naquele clássico da Antropologia, vislumbramos um quadro similar ao de São Thomé das Letras e São Jorge, ou seja, o conflito articula e desarticula e, ao fazê-lo, garante a dinâmica que a sociedade precisa ter para dar respostas aos problemas que ameaçam sua sobrevivência.

As categorias internas da comunidade podem ser identificadas por tendências e práticas predominantes enquanto os nativos relacionam-se com a localidade por meio da tradição, da posse e do uso econômico dos recursos naturais, pois eles têm o seu simbolismo associado aos valores históricos atribuídos à natureza. Os esotéricos relacionam-se com a localidade mediante suas convicções ideológicas, por meio das quais propriedades são adquiridas para o uso exclusivo dos seus membros; a materialização de suas convicções ideológicas; a eleição de lugares sagrados, entre outros fins. Já os alternativos tendem a apropriar-se do espaço de forma semelhante à do nativo, quando pretendem apenas contemplar e proteger a natureza, ou à do esotérico, quando almejam benefícios econômicos. A maioria dos alternativos mantém-se na

primeira condição e prefere viver no ambiente mais urbano da comunidade. Por fim, independentemente de ser nativo, esotérico ou alternativo, o empresário, gradativamente, adota relações mais formais com a terra (titula sua propriedade), com os recursos naturais (turismo), com as instituições locais (eficiência da gestão pública) e com os moradores (relações cordiais e/ou trabalhistas).

Se a destinação e/ou percepção do espaço pelas categorias sociais que vivem na localidade é marcada por convicções ideológicas e delimitada concreta e/ou simbolicamente, para o turista essa diferenciação pode ou não ser percebida. Exceto no caso dos turistas mais atentos, daqueles que buscam interagir especificamente com uma dessas categorias e/ou dos que são frequentadores da região, a maioria não percebe nitidamente as distintas categorias, principalmente se não coincidirem com algum fenótipo racial. Para esses turistas, a localidade é onde se faz a festa, convive com a natureza, descansa do ambiente urbano e desfruta do imaginário local sem grandes expectativas.

O contraste existente entre a diversidade de categorias sociais nas comunidades locais e a percepção obtusa dos turistas sobre essa realidade é ocasionado pelo mercado turístico instalado, pois os diversos elementos que particularizam cada um dos grupos da comunidade estão subsumidos em um todo a ser consumido pelo visitante, ou seja, para o visitante, os símbolos esotéricos, as ideologias alternativas e as práticas nativas são o povoado, um todo eclético e coeso, perspectiva que, eventualmente, pode ser desmascarada em determinadas circunstâncias ou sob um olhar mais atento.

Um roteiro típico em um final de semana normal de maio, ou seja, sem feriados que possam prolongar a quantidade de dias de descanso, seria assim: no final da sexta-feira chega ao povoado de São Jorge um casal proveniente de Brasília. Eles hospedam-se na Pousada Trilha Violeta – nome que remete à crença de Saint German, Fraternidade Universal – e, mais tarde, saem para caminhar nas ruas do povoado. Ao longo da caminhada, resolvem comer um crepe em uma lanchonete, onde são servidos pelo casal que ali refugia-se do estresse das grandes cidades. No dia seguinte, acordam para fazer a trilha que os leva ao salto e à Cachoeira do Rio Preto. Pagam a entrada ao Ibama e contratam um condutor credenciado por este, cuja função será guiá-los pelo parque e prestar orientações. Geralmente, esse condutor é nativo ou alternativo, conhece bem a região, a vegetação, a fauna e as trilhas. Seu conhecimento soma-se aos que ele adquiriu tanto em cursos de guia quanto em contato com seus clientes. Após um dia de caminhada orientada, o casal chega ao povoado para almoçar no restaurante da Téia ou da Nenzinha – restaurantes nativos bastante disputados pelos turistas e servidores do Ibama. À noite saem para comer pizza

e assistir à apresentação de músicos de Brasília que, coincidentemente, estão ali. No dia seguinte, após o café, passam na feirinha e compram um cristal puro ou outro objeto com pedras, trabalhado por um artesão local, a partir do material garimpado nas redondezas, e seguem para outro passeio. Ao final do dia retornam para Brasília.

O termo tão usual em Brasília – ir à Chapada –, caricaturizado em São Jorge, revela a passagem do turista por distintos grupos sociais, cujos elementos identificadores da categoria a qual pertencem não acrescentam muito ao visitante, pois ele foi a um local distante, de difícil acesso, mágico e natural, desfrutou de trilhas difíceis, comprou seus troféus e retornou com muitas histórias para contar. Nesse roteiro, provavelmente, ele conversou com o condutor e com os vendedores na praça, obteve algumas dicas com o pessoal da pousada e com outros turistas, entretanto, não vivenciou as crenças esotéricas, a vida nativa ou a proposta alternativa.

Para compreendermos esse tipo de interação bastante comum em São Thomé das Letras e em São Jorge, podemos inspirar-nos no livro *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*, de Goffman (1985). Nele, o autor trata das interações sociais que permeiam as performances, o que permite vislumbrarmos a natureza enquanto palco, onde os moradores veem, materializam e justificam suas convicções simbólicas mais particulares, e os turistas experimentam um contato com a natureza bela e, ao mesmo tempo, mística, alternativa e extraterrena. Assim, esse visitante insere-se ou reafirma-se em um universo simbólico que almeja estar, realizando, assim, a representação que os moradores são capazes de executar e que os turistas podem acreditar, dentro das regras do decoro.

Essa representação na qual a diversidade social da comunidade é subsumida na imagem eclética e coesa, atribuída à localidade, é apresentada ao turista pelo viés do mercado turístico ali instalado, pois todos os grupos que compõem o povoado distinguem-se em algum nível, cujas particularidades contribuem para a imagem a ser apresentada, de forma amainada, como atributo turístico para o estrangeiro, já que este é o ator essencial e a principal fonte de recursos para a comunidade. As adversidades internas da comunidade não precisam transparecer, mas, sim, a imagem de local aprazível e almejado pelo turista. Por esse motivo, o povoado mantém-se nativo, mágico, alternativo, eclético e coeso para o visitante. Parafraseando Velho (1985), em *Desvio e Divergência*, trata-se da imagem “construída” e veiculada pelos moradores, que motiva o turista a conhecer a Chapada, e aquela que este atribui à comunidade.

Ao observarmos a festa de *balloween*, em São Thomé das Letras, confirmamos essa assertiva, pois, apesar de ser funesta para os nativos, ninguém

deixa de vender seus suvenires. Assim, pode-se observar que as posturas, representações e interações entre os distintos grupos que compõem esses povoados, acabam por amainar ou não veicular suas diferenças quando estão inseridos no mercado turístico.

A imagem atribuída à localidade, pelo turista, está repleta de signos decorrentes do que existe no local, aquilo que lhe é atribuído pelo primeiro e o que é manifesto pelos moradores. Assim, temos uma natureza típica de Cerrado valorizada simbolicamente por crenças esotéricas, ufológicas e a tradição nativa, e desfrutada pelos turistas que visitam o local.

Berger e Luckmann (1976), em *A Construção Social da Realidade*, apontam que a realidade é fruto de uma construção social seja objetiva ou subjetiva. Nesse sentido, os atrativos turísticos de São Thomé das Letras e de São Jorge pertencentes à realidade objetiva são acrescidos de elementos da realidade subjetiva, o que culmina em sedimentação da tradição, da legitimação e da reprodução mediante a socialização. Assim, ambas as localidades, após terem agregado elementos simbólicos a sua realidade, apresentam estes como próprios da sua identidade, ainda que não seja unívoca e não fragmentada.

A linha de tensão entre as identidades dos distintos grupos sociais que compõem as comunidades e a percepção que os turistas têm de cada uma enquanto localidade eclética e coesa só são possíveis mediante a existência do mercado, pois as divergências entre os grupos acabam amainadas em prol da celebração das trocas econômicas e, em alguns casos, simbólicas. Trata-se do mercado como síntese do imbricado social que compõe a comunidade e do conjunto de produtos que esta oferece ao turista, permitindo fazer da localidade o espaço dessa síntese.

O espaço materializado na localidade está em constante negociação, pois independentemente da coesão da comunidade e das situações que a afligem enquanto coletividade existem dimensões em que o exercício do poder influi na definição espacial. Trata-se da dimensão social, que se assenta na tradição nativa, da econômica, que deriva da capacidade de manusear e/ou gerar recursos, e da ideológica, que pode estar amparada em normas jurídicas ou em convicções idealistas, religiosas e simbólicas.

A capacidade de articulação dos nativos em torno das mesmas lideranças demonstra o poder da dimensão social, já que o capital acumulado pelos líderes origina-se da legitimidade social que a família detém na localidade e que é reafirmada pela prática dos líderes. Apesar do impacto que a heterogeneidade social possa exercer sobre esse poder, de fato, ele continua sendo exercido

implicitamente ou não, segundo as circunstâncias. Ainda assim, foi o exercício desse poder que evitou que os nativos fossem excluídos do mercado turístico de São Jorge e permitiu sua inserção em condições mais favoráveis.

A imagem simbólica atribuída à localidade culmina em poder para seus reconhecidos porta-vozes, já que a composição política do poder local precisa do apoio desses segmentos e cede espaço aos seus representantes, possibilitando que políticas orientadas para esse tipo de público sejam desenvolvidas e que a presença de suas convicções seja institucionalizada. Assim, a localidade passa a ser reinventada segundo os signos daqueles que exercem o poder, a exemplo do “Vale dos Cristais”, de outrora, que hoje é fotografado pelos visitantes de São Jorge sob o nome de “Vale de Maitreia”.

O poder econômico é mais difuso em São Jorge já que os nativos, alternativos e esotéricos possuem empreendimentos que atendem aos turistas. Entretanto, esse poder concentra-se nas lideranças comunitárias em circunstâncias específicas, pois a capacidade de articulação dos grupos sociais em prol dos pleitos coletivos é bastante grande. Um exemplo dessa capacidade de articulação dos moradores foi a conquista da água, ocasião em que todo o povoado de São Jorge uniu-se para conseguir água encanada para as casas. Em São Thomé das Letras, o poder econômico está concentrado nas mãos dos forasteiros, com seus empreendimentos comerciais voltados aos turistas, e de alguns empresários locais donos das pedreiras. Os nativos estão começando a participar da atividade do comércio, atendendo à demanda crescente do turismo.

Entretanto, todos os segmentos sociais do município de Alto Paraíso (incluindo São Jorge) uniram-se em prol da ampliação do povoado e não obtiveram êxito em razão do poder jurídico ter sido evocado ao Ibama na época. A linha de tensão entre a capacidade de exercer poder no povoado é bastante tênue já que os diferentes grupos lograram aumentar duas quadras residenciais e foram embargados no lançamento da terceira, dada a proximidade desta com o limite do PNCV.

Observa-se que o exercício de poder dos diferentes grupos é bastante complexo, ainda que às vezes seja eficaz. Por esse motivo, fica claro que a espacialização do mercado no povoado atua em dois universos, a saber: um físico e outro simbólico. Estes estão imbricados tanto para os moradores quanto para os turistas, apesar de a sua percepção por um ou outro ser bastante diferenciada. Essa imbricação dos universos repercute em complexas redes de alianças, oposições, acordos e antagonismos. Assim, no espaço físico são materializadas, segundo o poder do ator ou do grupo que detém o pleito, as

convicções de cada segmento e os investimentos individuais dos seus membros. Por fim, o turista transita nesse meio sem ter ciência do complexo emaranhado que fomenta sua aventura, seu lazer e sua viagem.

Finalmente, poderíamos apontar que a leitura não é unívoca pela complexidade dos objetos. Fica difícil uniformizar algo que por si só não é realmente coeso, pois, apesar das semelhanças entre os estudos, existem diferenças no que diz respeito às localidades (São Thomé das Letras e São Jorge) nas quais estão inseridas (Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, e Distrito Federal e Goiás, respectivamente), às formas de gestão territorial (patrimônio histórico, áreas de proteção permanente e zona de amortecimento do PNCV), entre outros. Ainda assim, podemos vislumbrar algumas semelhanças, como a mobilização das comunidades na defesa dos seus interesses; o engajamento em prol do desenvolvimento do turismo e a segmentação/coesão entre os grupos que compõem as comunidades. Tudo isso corrobora com outros estudos a respeito de pequenas localidades que, detendo atributos turísticos (simbólicos e físicos) e estando situadas próximas a grandes centros urbanos, culminam em tornarem-se lugares preferenciais para a instalação de mercados turísticos.

Referências

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

FLEISCHER, D. I. R. **São Thomé das Letras**: uma etnografia de ver para crer. 2003. Dissertação (Graduação) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IBAMA. **Mapa de unidades de conservação de Goiás**. Disponível em: <<http://www2.ibama.gov.br/unidades/geralucs/mapas/mapasing/estados/go.jpg>>. Acesso em: 10 maio 2004.

IBAMA. **Unidades de conservação do Brasil**. Brasília, 1989.

ITO, H. K.; SANCHES, R. A.; FALEIRO, R. P.; THOMAZIELLO, S. A.; BEDE, C. E. S.; ENGLER, E. F.; BERNARDI NETO, D.; SAVASTANO, D. **Viabilidade do ecoturismo no Parque Nacional Chapada dos Veadeiros**: Vila de São Jorge, município Alto Paraíso de Goiás – GO. Campinas, SP: Nepam/Unicamp, 2000, [Monografia de Especialização].

EVANS-PRITCHARD, E. E. **The nuer**: a description of the livelihood and political institutions of a nilotic people. New York: Oxford University, 1996.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

LIMA, S. F. **Fotos da Chapada dos Veadeiros**. Disponível em: <<http://www2.ibama.gov.br/unidades/index.php3?rep=parques/fotos/12&image=f13.jpg>>. Acesso em: 15 maio 2004.

MACCANNELL, D. **The tourist**: a new theory of the leisure class. Berkeley: University of California Press, 1999.

RIBEIRO, G. L.; BARROS, F. L. **A corrida por paisagens autênticas**: turismo, meio ambiente e subjetividade na contemporaneidade. Brasília: Universidade de Brasília, 1994. (Série Antropologia, 171).

SIMMEL, G. **Conflict and the web of group's affiliations**. Nova York: The Free Press, 1955.

SMITH, V. L. **Hosts and guests**: the anthropology of tourism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

VELHO, O. G. **Hegemonia**. Dicionário de Ciências Sociais. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1987.

VELHO, G. **Desvio e divergências**: uma crítica da patologia social. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

Capítulo 11

Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento¹

Maxim Repetto

Apresentação

Durante a realização de pesquisa doutoral em Roraima, assisti a diversas assembleias e reuniões indígenas. Nessas ocasiões, chamou minha atenção o emprego polissêmico, por vezes contraditório, de dois conceitos em torno dos quais, segundo me parece, giram discursos variados e definições estratégicas tanto das políticas indigenistas quanto das políticas indígenas: os conceitos de projeto e de desenvolvimento.

Comecei a prestar atenção a esses conceitos não pela utilização corriqueira que os indígenas fazem deles, mas pela cacofonia produzida na enunciação dessas palavras quando inseridas em discursos públicos produzidos em línguas indígenas.

Desenvolvo esta análise utilizando procedimento análogo ao que foi realizado por John Comerford (1999), que estudou os diferentes usos da palavra *luta* entre trabalhadores rurais de organizações camponesas dos estados da Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro. O autor afirma que o termo *luta* era utilizado para referir diferentes situações como a *luta cotidiana* pela sobrevivência, marcada pelo sofrimento, mas também *conflitos concretos* e episódicos entre trabalhadores rurais e grandes proprietários, mas o termo *luta* era utilizado também com o sentido de *mobilizações coletivas* e de construção de comunidades, que ganha profunda conotação ética e épica para legitimar a participação daqueles que estão *na luta*. Assim, o termo era utilizado de diferentes maneiras e em contextos variados, por diversos atores sociais.

¹ Este texto foi apresentado nas reuniões do Geri em 2000 e corresponde a uma revisão e atualização das ideias expostas no Capítulo 4 da tese de doutorado em Antropologia Social na UnB, intitulada *Roteiro de uma etnografia colaborativa: as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil*. Brasília, 2002.

É a partir dessa mesma estratégia de apreensão de sentido que busco explorar o significado, ou melhor, os significados dos conceitos *projeto* e *desenvolvimento*, visando entender suas utilizações no contexto dos discursos sobre políticas indígenas e indigenistas de Roraima.

Minha modesta experiência de pesquisa de campo em Roraima teve como suporte a intenção de desenvolver estreita colaboração com as organizações indígenas e com as pessoas que participam desse processo. Para tanto, em diálogo com meu orientador na UnB, o professor Stephen Baines, resolvemos que seria utilizada a ideia de uma *etnografia colaborativa* que explorasse os difusos limites entre a “observação” e a “participação” etnográfica, elementos clássicos na definição da Antropologia como disciplina.

Nessa perspectiva, resgatamos a necessidade de que a pesquisa social tenha uma finalidade e compromisso para a sociedade, sendo crítica e anticonformista em meio às “crises de representação” e aos dilemas e contradições que enfrenta o pesquisador (DYCK, 1993).

Numa perspectiva análoga, Leyva e Speed (2008) argumentam por uma pesquisa descolonizadora em que o pesquisador possa questionar-se e desenvolver uma pesquisa co-labor que enfrente três grandes desafios:

- 1) a supervivência do ressabio colonial das Ciências Sociais e da natureza neocolonial da pesquisa científica; 2) da arrogância acadêmica, produto da racionalidade indolente, que assume que o conhecimento científico é superior, mais valioso que o produzido pelos atores sociais; 3) da política de produção de conhecimento, que inclui, por uma parte, o interesse e a prática de produzir conhecimentos que contribuam para transformar condições de opressão, marginalização e exclusão, e que, por outra, elabore análises acadêmicas mais ricas e profundas com base na experiência de co-labor (2008, p. 66)².

Em Blackwell et al., 2009, fica evidente a existência de justificações éticas e epistemológicas para desenvolver uma pesquisa colaborativa que rompa com as relações neocoloniais de poder existente entre o pesquisador e o pesquisado, na perspectiva da descolonização das Ciências Sociais. Assim, a etnografia colaborativa busca superar os aspectos formalistas da observação

² As citações que aparecem neste texto, quando não foram originadas na Língua Portuguesa foram traduzidas livremente pelo autor.

³ Entre 1998 e 2009 tenho colaborado em diferentes períodos, atividades e intensidade com as seguintes organizações: Conselho Indígena de Roraima (CIR); Organização dos Professores Indígenas de Roraima (Opir); Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima (Apirr); Organização dos Indígenas da Cidade de Boa Vista (Odic) e mais indiretamente com a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (Omir).

participante, pois esta não garante um compromisso com o processo histórico e nem objetividade científica.

Os sentidos dos projetos

A partir dessa perspectiva, pode participar, contribuir e colaborar em debates com organizações indígenas em Roraima. Como assessor de algumas organizações³, uma das primeiras sugestões que me fizeram foi simplesmente fazer um *projeto*. Não fiquei surpreso, já que há uma demanda das comunidades, que, aparentemente, deve canalizar-se como projetos, bem como uma exigência das formas de implementar as políticas públicas e financiar empreendimentos sociais. Ainda pude perceber a carência de quadros tecnicamente preparados para sistematizar propostas que pudessem ser elaboradas dentro do padrão metodológico exigido pelas agências financiadoras de projetos, o que implica na imposição de formas de pensar os problemas e de organizar as soluções.

A esse respeito, o antropólogo Bruce Albert (2000), com quem colaborei para o levantamento das organizações indígenas de Roraima e que trabalhava, na época, numa pesquisa sobre desenvolvimento sustentável e organizações indígenas na Amazônia brasileira (IRD-CNPq), estudava como, a partir da década de 1990, consolidar um verdadeiro *mercado de projetos*, para atender às necessidades não cobertas pelo indigenismo oficial, graças a uma crescente participação direta de agências internacionais de cooperação.

Esse mercado de projetos permitiu a consolidação de organizações indígenas que passaram a receber financiamento institucional para fazer funcionar escritórios em cidades e capitais estaduais. Esse financiamento reforçou as organizações indígenas, que, num primeiro momento, centraram suas atividades na articulação da defesa de seus territórios. Num primeiro momento, na década de 1970, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) teve importante papel de apoio às atividades de articulação (MATOS, 1999), bem como à Funai, assim como os governos estaduais, como Roraima, que promoveram, de forma contrária, a formação de organizações indígenas que defendessem interesses alheios às comunidades.

Na consolidação desse *mercado de projetos*, foi fundamental a falta de políticas públicas coerentes em relação aos povos indígenas, assim como um crescente interesse internacional na região amazônica. Esses projetos permitiram que as organizações indígenas avançassem em reivindicações e atividades, deixando de ser organizações meramente territoriais. Novas demandas foram ganhando espaço nas áreas de saúde e de educação, assim

como novas atividades produtivas (ALBERT, 2000). Desse modo, a crescente demanda por *projetos* e a oferta de financiamento justificam falar num *mercado de projetos* na Amazônia brasileira.

Roraima não ficou à margem e, assim, um dos primeiros *projetos* de alto impacto introduzido nas áreas indígenas e que até hoje continua funcionando é o projeto *Uma Vaca para o Índio*. Esse projeto teve início com uma verdadeira peregrinação de líderes indígenas e padres pela Europa, na segunda metade da década de 1970, em busca de recursos para comprar gado, que era distribuído nas seguintes condições: em pacotes de 50 vacas e dois machos reprodutores por comunidade. Esse pacote, chamado “projeto de gado”, deveria ser devolvido depois de 5 anos, ficando para as comunidades o excedente da produção. Assim, as comunidades recebiam um “projeto de gado” e a finalidade era assegurar novos repasses para outras comunidades, depois de 5 anos de permanência em cada localidade.

Essa iniciativa foi de padres italianos da Diocese Católica que atuavam em Roraima e que acompanhavam uma situação de invasão intensiva das áreas indígenas por parte de fazendeiros, garimpeiros, marreteiros, políticos locais e invasores. Seu principal objetivo era a recuperação de territórios e a promoção de novas formas de organização para resistir a essas invasões. Um segundo objetivo visava à produção de carne e derivados para complementar a alimentação. Esse e outros projetos (roças comunitárias, cantinas, oficinas de corte e costura) foram promovidos para ajudar a melhorar as difíceis condições de vida de homens, mulheres e crianças nas terras indígenas de Roraima. Ao mesmo tempo, a participação nesses projetos foi dando espaço de participação real para as comunidades tanto na definição de objetivos como no gerenciamento das iniciativas, o que não ocorre com os projetos governamentais.

Num relatório que fazia um diagnóstico socioeconômico, o antropólogo Paulo Santilli (1987), juntamente com Alcides Makuxi e três padres (Nello Ruffaldi, Eduardo Frazão e Pe. Lírio), avaliaram de forma positiva a implementação dos projetos de gado e das roças comunitárias nas aldeias Makuxi e Wapichana, “que visam [segundo eles] mudar a situação com a reconquista, por parte dos índios, de sua terra e a utilização de força de trabalho em benefício deles próprios” (1987, p. 4). Nesse período, desenvolvia-se uma articulação organizacional entre as lideranças indígenas que gerou o quadro atual de organizações e movimentos indígenas. Os autores relatam como em 1970, na comunidade da Raposa, os índios começaram a organizar uma cooperativa, que, depois, passou a chamar-se “cantina”, na qual os próprios índios compravam mercadorias para o consumo da comunidade, evitando, assim, os intermediários.



Logo depois, vieram os projetos de gado e de roça comunitária, motivando não somente ações de autossustentação, diante da dependência econômica promovida pelo sistema econômico, mas, também, articulação política destinada a recuperar seus territórios invadidos. Surgia, assim, o Conselho Territorial, que constitui uma articulação de lideranças tuxauas por região. Logo se consolidou uma articulação entre as regiões, criando as figuras do coordenador-geral e do coordenador regional, que hoje estão concretizadas no Conselho Indígena de Roraima (CIR) e em diversas organizações no estado, que atuam em diferentes áreas produtivas de saúde, de educação, de defesa territorial etc. Esse foi um complexo processo histórico ocorrido nas últimas três décadas do século XX, em que a figura do “tuxaua geral”, que já havia substituído as lideranças tradicionais no século XX, foi substituída pelas organizações indígenas, ao mesmo tempo que as antigas “cartas de reivindicação” eram substituídas por “projetos”.

Mas isso, na avaliação do referido relatório, criou diversos problemas relacionados principalmente ao impacto social e cultural que os projetos comunitários trouxeram, como avalia o relatório da primeira Assembleia Geral de Tuxauas de Roraima que aconteceu em 1971 (arquivo do CIR).

No livro *Filhos de Makunaimi. Vida, História, Luta* (CLEMENTINO et al., 2004), produzido por professores indígenas e lideranças da região das Serras, são avaliados esses projetos e as dificuldades em manter essas iniciativas em longo prazo, e propostas ações importantes na luta pela valorização da vida nas comunidades e contra os invasores que arremetiam contra as terras e cultura indígenas.

As duas experiências (cantinas e depósito de mercadorias compradas em conjunto para as comunidades) tiveram o mesmo ponto fraco. As comunidades não as administraram à altura e tudo se acabou. O que podia ser e era uma experiência passou a ser um desastre administrativo. Razão pela qual hoje não se tem uma cantina e nem um depósito, segundo a concepção comunitária (CLEMENTINO et al., 2004, p. 40).

Essa avaliação é sobre as dificuldades que as comunidades encontraram, pois o gerenciamento exigiu nova preparação para a gestão dos projetos particulares, dentro do sistema geral de projetos, o que era uma novidade. Nas décadas de 1970 e 1980 surgiu uma série de *projetos* efetivados a partir da parceria entre o Conselho Indígena de Roraima e a Diocese, como nos mostra o livro *Filhos de Makunaimi* (ibid, 2004, p. 42):

Projetos comunitários do CIR

Ano	Projeto
1972	Miniposto de saúde
1978	Encanação de água
1980	Gado, cantina e depósito
1983	Carros (jipe e C-10)
1985	Ferramentas
1986	Gado
1986	Máquinas de costura e instrumentos de marcenaria
1987	Apoio da Diocese com materiais escolares
1991	Carro (Toyota)
1993	Microscópios
1994 e 1995	Materiais para celeiros
1995	Posto de saúde
1995	Projeto de bicicletas
1997	Caminhão

Nesse contexto, as instituições que antes ofereciam assistência às comunidades indígenas passaram a oferecer *projetos*, sendo o projeto de gado o que teve maior impacto duradouro e o que gerou expectativa e desejo de consumo por parte das comunidades. Atualmente, encontramos em comunidades projetos de gado (doações de gado) da Diocese, da Funai, do Governo estadual e até de prefeituras. Isso sem contar que existe gado individual nas comunidades, devido aos trabalhos que muitos fizeram em fazendas, sendo esse um meio de pagamento de serviços. Talvez por ser essa uma atividade bastante conhecida tornou-se uma reivindicação certa, mais do que outros projetos ou criações. Atualmente, o rebanho indígena em Roraima supera 30 mil rezes.

Podemos fazer uma lista com as seguintes esferas governamentais que trabalham com os povos indígenas: Governo federal, Governo estadual, prefeituras, parlamentares federais e estaduais, igrejas e organizações não governamentais. Em todas essas esferas foram criados departamentos especializados ou instituições específicas para tratar de projetos para as comunidades indígenas. O Governo estadual, por exemplo, passou a atuar por meio da Secretaria de Agricultura, da Secretaria de Trabalho e Bem-Estar Social (Setrabes), da Secretaria de Educação, bem como da Secretaria do Índio. O Governo federal, por sua vez, atua por meio do órgão indigenista oficial, a Funai, mas também pelo Ministério da Saúde, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), os ministérios da

Educação e do Exército e o Projeto Calha Norte, entre outros. As prefeituras passaram a atuar por meio das secretarias de Agricultura, da Educação e a do Bem-Estar Social. A Igreja Católica e as Evangélicas (como a Missão Novas Tribos do Brasil, a Missão Evangélica da Amazônia, reconhecida pela sigla Meva, a Igreja Metodista, a Igreja Batista, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Assembleia de Deus), passaram a atuar nas áreas de educação, saúde e evangelização, por meio de projetos.

Dos organismos não governamentais (ONGs) que trabalharam com projetos em Roraima, podemos levantar uma longa lista como a dos Médicos do Mundo (MDM) e a dos Médicos Sem Fronteiras (MSF), que atuam na área de saúde e de educação. Outras como a Cebemo e a Misereor, vinculadas à Igreja Católica, financiaram atividades do Conselho Indígena de Roraima (CIR). Uma delas, a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), hoje Instituto Socioambiental (ISA), desenvolveu relevante atividade para a criação do Parque Yanomami e atuou decisivamente para a demarcação do território. Atualmente, essa ONG trabalha com educação e formação de professores Yanomami num projeto específico de magistério. A Urihi atuou na área de saúde Yanomami juntamente com a Funasa, cujo convênio funcionou em parceria entre a Universidade de Brasília (UnB) e a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), e que fracassou devido às dificuldades de gestão de um convênio-projeto dessa natureza para a saúde pública. Assim, podemos ver uma rede local de organizações indígenas articuladas num nível mais amplo com ONGs nacionais ou internacionais. Essas ONGs atuam investindo recursos próprios em projetos ou buscando recursos de doadores diversos ou de editais de projetos em nível mundial, como o The Nature Conservation (TNC/USA) e o Instituto Socioambiental (ISA/Brasil).

Ainda houve na região diversos apoios da cooperação internacional, a diversas iniciativas, inclusive um importante projeto de emergência no período de secas e queimadas, que arrasou a região de Roraima nos anos de 1997-98, como a Comunidade Europeia – o Programa Norueguês de Povos Indígenas (Fafo/Noruega). A Unicef também tem apoiado projetos na região.

Podemos perceber, assim, que se criou uma vasta rede de agências e de atividades desenvolvidas em terras indígenas, que ajudaram a consolidar esse *mercado de projetos*. Essas agências disputaram e disputam, ainda, das fontes de financiamento e da prevalência sobre seus beneficiários. Nesse contexto, elites locais em Roraima e na Amazônia têm feito discursos contrários às ONGs, fazendo acusações genéricas e muitas vezes infundadas, em que as ONGs são satanizadas e vistas como agentes de intervenção estrangeira que cobiçam as riquezas da Amazônia, agentes da “internacionalização da Amazônia”.

É claro que surge a pergunta – por que essas agências colaboram financiando projetos? São novas formas de imperialismo-colonialismo? É claro que há interesses diversos em jogo, ao que voltaremos mais adiante. No entanto, essa situação mostra a falta de atenção das autoridades e a falta de políticas públicas do País para certas parcelas da população, em certas regiões, e para alguns temas, como a saúde, a educação e o meio ambiente.

Aqui é necessária uma pequena digressão: segundo o Dicionário Aurélio (2005), o termo *projeto* deriva: a) [Do latim *projectu*, ‘lançado para diante’.] 1. Ideia que se forma de executar ou realizar algo no futuro; plano, intento, desígnio; 2. Empreendimento a ser realizado dentro de determinado esquema; 3. Redação ou esboço preparatório ou provisório de um texto; 4. Esboço ou risco de obra a se realizar; plano. Segundo se pode depreender, em Língua Portuguesa projeto supõe um plano de ação, um planejamento, uma intenção futura (verbete eletrônico, 2005).

Em sentido estrito, o termo projeto refere-se a todo o contexto, próprio da definição de estratégias concretas para ações e empreendimentos, vinculado à ideia de *planejamento* não somente no que concerne à definição da situação-problema, mas ao levantamento das alternativas, à definição dos objetivos e metas, às metodologias e aos indicadores de resultados, bem como ao estudo de impacto do empreendimento, aos recursos necessários etc.

No contexto específico das políticas indigenistas de Roraima, o termo projeto ganhou diversos significados, mostrando uma polifonia de sentidos, de vozes, de atores, de formas de pensar problemas e soluções, que vemos numa perspectiva dialógica, rejeitando dialéticas reducionistas (VOLOCHINOV-BAKHTIN, 1997). Assim, nossa tarefa será enunciar os cronotopos de onde surgem essas visões e o foco de seus enunciados.

Um **primeiro** sentido do termo projeto designa as **ações empreendidas pelas instituições indigenistas que visam beneficiar comunidades indígenas e outras comunidades**, como os colonos de assentamentos de reforma agrária. Em alguns casos, trata-se, na verdade, de uma forma de substituir e superar o assistencialismo direto, que, antes, era de responsabilidade quase que exclusiva do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e que, depois, foi substituído pela Funai, pelas igrejas e por outras entidades dentro do contexto dos ajustes neoliberais de execução de políticas públicas.

Esse sentido do termo projeto designa atividades de assistencialismo indigenista direto em que não se questionam a “aplicação” ou “execução” de políticas públicas, mas desenvolvem-se, ou melhor, financiam-se projetos. Esse aspecto tem uma dualidade implícita que, se por um lado substitui a ideia de



políticas indigenistas, no sentido de um planejamento de ações coerentes em médio e longo prazo, para com as populações, supondo que venha a significar isso, por outro possibilita a atualização das práticas de assistencialismo e de dominação dos órgãos indigenistas para com os indígenas.

Essa forma de fazer política fragmenta o debate sobre as necessidades e as alternativas da sociedade, já que são aprovados projetos independentemente de um plano maior de políticas sociais. Também implica certa privatização camuflada, em que se disfarça a participação social, dando gerência a uma comunidade sobre o uso de recursos e a execução de ações, ao mesmo tempo em que o Estado se desresponsabiliza por tais ações ou por debater um programa amplo com a sociedade, bem como por contratar precariamente os profissionais que atuam nesses projetos.

Isso pode ser percebido nos períodos em que findam os projetos ou eles são renovados, momentos nos quais as organizações indígenas passam por muitas incertezas, sendo que as ações financiadas não têm segurança de continuidade, já que não há garantia de continuidade de um edital ao outro, dificultando planejar ações em longo prazo. Em algumas circunstâncias, essa é uma forma disfarçada de tutela e de controle sobre as comunidades. Por um lado, estas assumem o controle do uso dos recursos, mas, por outro, enfrentam o controle dos órgãos financiadores, com prestações de contas e um trabalho alinhado ideologicamente com o financiador, especialmente quando é um órgão do Governo.

Por exemplo, a distribuição de projetos de gado tem sido utilizada, em alguma medida, pelas igrejas, pela Funai e pelo Governo do estado, para assegurar sua influência nas comunidades. A gestão do projeto da Diocese de Roraima tem sido realizada em parceria com as lideranças indígenas, que atuam em todo o processo e controle, havendo um regimento e uma estrutura de coordenação. Mas são frequentes as reclamações nas comunidades de que o gado que chega à Funai ou ao Governo de Roraima não está em boas condições. Assim, ocorre uma redução do tamanho do projeto, já que em algumas comunidades quando se pensa em “pedir” um projeto de gado, que significa pedir algumas vacas, muitas vezes ele é feito sem um planejamento de produtividade pecuária adequada aos campos naturais dos lavrados roraimenses, onde se cria o gado de forma extensiva.

O Governo, por sua vez, entrega *kits* do Projeto de Ferramentas, que constam de jogos de ferramenta como 12 enxadas, 12 pás, 12 barretas, 12 machados e algumas sementes. Mas esses *kits* também não correspondem a nenhum planejamento de produtividade agrícola. São doações de ferramentas

em apoio a atividades produtivas que não fazem parte de nenhum projeto. Na década de 1990, o Governo de Roraima implementou o chamado *Projeto Tipiti*, que forneceu galinheiros, produção mecanizada, açudes para piscicultura e outros empreendimentos em diferentes comunidades da região norte e leste de Roraima. No entanto, a maioria desses *projetos* em terras indígenas enfrenta grandes dificuldades seja por que os insumos chegaram apenas uma vez, e há descontinuidades graves que barram as ações, seja por que faltaram compreensão e participação das próprias comunidades na elaboração e execução dessas atividades. O uso eleitoral dessas ações também fica evidente ao não terem continuidade após as eleições e nos locais onde os recursos se concentram em interesses determinados pelos grupos que estão no poder.

Um **segundo** sentido, que está ancorado nas comunidades de base, surge ao ampliar o anterior para reconhecer **ações e planejamentos vindos de “fora” para dentro das comunidades indígenas, de forma mais ampla, não apenas os oriundos das agências indigenistas**. Mesmo com a constatação de que nos dias de hoje os projetos podem ser oriundos das demandas das próprias comunidades indígenas, o termo designa, no uso local, empreendimentos vinculados a financiamentos externos.

Quando um projeto é implantado numa comunidade, as pessoas se referem a ele como daquela instituição ou pessoa que o implementou, sendo um processo delicado a sua apropriação, e que, uma vez conquistado, atribui um novo sentido para os projetos, como veremos a seguir.

Um **terceiro** sentido do termo projeto foi dado pelos próprios indígenas, em especial, os que têm maior contato e participação com as dinâmicas de poder da sociedade nacional, no contexto das organizações indígenas. São importantes neste debate os indígenas que têm acesso ao ensino superior e que se envolvem em debates. O uso do termo pode remeter a **iniciativas próprias**, mas, ainda assim, é usado predominantemente para designar atividades que se incorporaram à vida indígena, a partir do processo de contato e de imposição colonial.

Nessa acepção, “projeto” não designa atividades consideradas “tradicionais” pelas comunidades, mas atividades que estão sendo incorporadas ao processo atual de relações com a sociedade envolvente. Mas pode, também, designar ações que busquem a realização de trabalhos que valorizem aspectos considerados tradicionais nas comunidades, como uma iniciativa própria. Acredito que nesse sentido as comunidades estão se apropriando dos projetos tanto no sentido da iniciativa própria como no planejamento das atividades. Tenho certeza de que os indígenas têm metodologias e formas de planejamento próprio

para suas atividades, ritmos e visões de vida. Mas no processo de mudança social, no contexto colonial, assim como nas novas atividades e desafios que se apresentam, surgem as re-significações, como a que ocorreu com a escola (REPETTO, 2006).

Para definir a situação colonial seguiremos a ideia de João Pacheco de Oliveira Filho, para quem os indígenas enfrentam uma:

situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com status colonial). O que importa reter dessa discussão é que é um fato histórico – a presença colonial – que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 8).

Nesse sentido, os projetos fazem parte dessa situação, pois vinculam a intervenção externa à formação dos territórios e às novas formas de organização social que surgem dessa dominação do Estado. Assim, nada mais é do que:

uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político – constituidor de objetos étnicos por meio de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) (IBID, p.10).

Uma roça, no sentido “tradicional”, não é chamada nem considerada como um “projeto”, mas simplesmente um trabalho comunitário no qual há um exercício de planejamento implícito e distribuição de tarefas e responsabilidades. Há um planejamento que segue as variáveis indígenas para organizar e distribuir o trabalho nas diferentes fases da preparação de uma roça seja na derrubada de mata, na coivara, na queima, no plantio, na manutenção e capina das plantações, seja na colheita e distribuição da produção. Ainda assim, há projetos para estimular a valorização cultural, e a realização de festas tradicionais que já não se realizam (Projeto da Comunidade Auaris, povo Yekuana), ou de resgate da memória histórica (Projeto Anikê da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (Opir)).

Solicitar e buscar projetos são uma das principais atividades a serem desenvolvidas pelas lideranças e organizações indígenas. Os projetos transformaram-se, assim, em mercadorias de barganha que não valem tanto por sua eficácia prática ou durabilidade, mas por sua importância simbólica e pela possibilidade de acesso a bens e serviços que são, na maioria das vezes,

esporádicos. Os *projetos* transformaram-se, desse modo, em mecanismos de mediação e de poder, uma vez que permitiram às agências indigenistas o acesso e o controle sobre as comunidades indígenas, ao mesmo tempo que serviram para reforçar uma importante transformação nas dinâmicas e nas estruturas de poder internas. Segundo Santilli (1994), isso reforçou o poder interno de um crescente número de “tuxauas”, segundo sua capacidade de mediação, para conseguir *projetos* em benefício de suas comunidades.

Antes de avançar, não podemos deixar de fazer uma crítica ao **quarto** sentido oculto que veio desmascarar o termo projeto, em que, no contexto das contradições próprias do sistema político atual, circunscreve-se estreitamente ao processo de **privatização da “coisa pública” e às novas formas de exploração econômica e cultural, próprias da situação colonial**, promovidos pelo neoliberalismo. Isso evidencia a ausência ou o retrocesso do Estado na sociedade, ao mesmo tempo que se verifica um crescimento dos organismos não governamentais, que se definem por serem instituições que não são de Estado, mas que tratam de temas de interesse social, ou seja, políticas públicas. O Estado abre brechas para isso ao negar-se a realizar ações sociais de forma ampla como, ao abrir editais de projetos, as ações sociais serem implementadas, na prática, por terceiros – as ONGs, e de forma pontual e limitada.

Sobre a necessidade de promover ações de descolonização, Rivera Cusicanqui (1986) ressalta as lutas do movimento camponês e indígena na Bolívia, argumentando que o processo colonial afeta profundamente os aspectos identitários dos povos indígenas, aspecto em que os projetos de Roraima também afetam, especialmente ao estar disfarçados de modernidade e progresso. Nessa perspectiva, a luta dos povos indígenas, segundo Rivera Cusicanqui (2006), deve ser por uma modernidade indígena ancorada em identidade própria, que venha construir novas hegemonias, como ocorre atualmente na Bolívia, onde as convicções ancestrais são o motor para ressignificar o contexto social e político, assim como as prioridades e ações do Estado tanto em sua estrutura quanto na definição das políticas públicas.

Os setores anti-indígenas em Roraima argumentam que as ONGs são uma ação organizada de intervenção internacional, que falam da “internacionalização da Amazônia”. Considerando que no contexto local de Roraima os setores anti-indígenas têm sido historicamente os dominantes, esse argumento tenta deslegitimar as reivindicações indígenas pelo reconhecimento territorial. As ONGs são acusadas de querer barrar empreendimentos econômicos nas terras indígenas, em especial os relativos ao garimpo para a extração de diamantes

e ouro, e o desmatamento que disponibiliza madeira e áreas para cultivo e agropecuária. Esse argumento escuso, que nem questiona a ausência do Estado para atendimento das demandas sociais, reduz um complexo processo de luta indígena, resistência, empoderamento e resignificação das lutas, tentando tirar os indígenas da condição de sujeitos históricos, conscientes de suas decisões, colocando-os como títeres de interesses estrangeiros. Isso, além de falso, é difamatório e não passa de um discurso de dominação colonial disfarçado de nacionalismo patriótico barato.

Não se pode negar que a existência da cooperação internacional tem movimentado o mercado de projetos por meio de convênios internacionais multilaterais (como o Projeto Demonstrativo para os Povos Indígenas (PDPI)) ou bilaterais entre governos. Os governos ricos, como o dos Estados Unidos, Alemanha, Inglaterra, têm desenvolvido diversas ações nesse sentido, por meio de suas agências de cooperação e com a implantação de programas e projetos. Também existem ONGs transnacionais que recebem doações de particulares como de governos, especialmente para questões de meio ambiente. Também é inegável que essas instituições, Estados ou ONGs têm seus interesses próprios. Essas fontes de financiamento não poderiam colaborar com os projetos no Terceiro Mundo pela situação desigual e pela situação colonial imposta que tanto custaram aos continentes não europeus. O rosto atual do colonialismo é a imposição do mercado de projetos não por que esse mercado existe, mas por que as lutas indígenas perdem validade ou legitimidade.

O realmente deslegitimado em tudo isso é o Estado, que, ao não atender às demandas sociais, deixa espaço para que esses interesses diversos corram como os rios amazônicos. Portanto, sustento que o discurso que acusa a cooperação internacional de intervenção nos assuntos internos do País, a chamada “internacionalização da Amazônia”, que vincula a defesa dos direitos indígenas com o controle internacional da Amazônia, não é nada mais que a tentativa dos poderes locais de dominar completamente esse processo para benefício próprio e não do País. O temor de quem argumenta isso, é que a riqueza do País vai cair em mãos estrangeiras. No entanto, o que esse discurso omite é o interesse próprio das elites regionais em controlar o uso dos recursos naturais. Esse discurso oculta o interesse num “colonialismo interno”, em que não sejam os estrangeiros os que controlam o processo, mas as elites regionais. Mas a situação de opressão e dominação sobre as comunidades tradicionais da Amazônia continua disfarçada ou institucionalizada.

Os projetos são ferramentas funcionais no processo de definição por que passam as políticas públicas em curto, médio ou longo prazo. Dessa perspectiva,

eles servem para canalizar certas demandas particulares, fragmentando a realidade social, isolando os problemas sociais, fazendo competir entre si os atores que precisam de atendimento e ajuda coletiva para debater questões de interesse social, que precisam de uma ação conjunta, ampla, articulada e permanente. De outra perspectiva, cria-se uma expectativa acima da ideia de projeto, transformando-o em fetiches que se devem possuir, sem levar em consideração sua eficácia e suas consequências. Esses são os efeitos coloniais dos projetos.

Resultados dos projetos

Embora tenham sido promovidos *projetos* pela Igreja Católica, pela Funai e pelo Governo estadual, além de um sem-número de ONGs, estes tiveram bons resultados duradouros em poucas comunidades, pois a dinâmica de trabalho que acompanha esses empreendimentos é diferente de como funciona o trabalho numa perspectiva histórica. Ainda há um contexto político e social que valoriza o individualismo, o alcoolismo e a desagregação social e comunitária, o que afeta diretamente a organização do trabalho e que está diretamente relacionado com o contexto social e político dos projetos.

Por diversos fatores, entre eles a redução dos territórios disponíveis para agricultura, caça e pesca, assim como pelo aumento populacional e a degradação ambiental, as atividades produtivas nas comunidades indígenas têm minguado diante do poderoso mercado produtivo nacional.

A esse respeito pude ver nas comunidades reivindicações sobre a necessidade de encontrar “empregos”, especialmente para os jovens. O problema aqui é que estes são ofertados principalmente nas cidades. O emprego implica uma relação patrão-empregado, que, ilusoriamente, é considerada como a melhor situação de trabalho. Isso sem falar do sentido profundo do trabalho e dos direitos laborais, em que o emprego significa mais “estar ocupado” do que ter direitos laborais como pagamento digno, férias e 13º salário.

Um dos problemas que enfrentaram os projetos comunitários tem sido a forma de pensar o que seja comunitário. Nos “projetos de roça comunitária”, impulsionados inicialmente pela Igreja Católica, por exemplo, a distribuição da produção deveria ser igualitária, seguindo a ideologia das comunidades cristãs de base, independentemente do esforço que cada pessoa ou família realiza, talvez supondo que todos venham colaborar em igual forma e interesse. Assim, o resultado da ação pertence a “todos”. Isso veio gerar situações de atrito quanto ao trabalho e ao usufruto, pois nas comunidades há conflitos e dificuldades

como em qualquer sociedade humana. Não é uma comunidade ideal e nem uma empresa que implementa um projeto de roça. Os projetos impulsionados no mercado de ONGs ou de governos têm uma ideia de comunidade que nem sempre é real. Cada um com base em seus supostos e ideologias, concebe o trabalho com projetos e sentido comunitário, assim como os objetivos e as finalidades.

Pude observar nas roças “tradicionais” das comunidades indígenas, em Roraima, que apesar de o processo de mudança social impor maior individualismo na produção e no acúmulo, o trabalho tem regras locais. Trabalha-se de forma coletiva em certas tarefas que exigem concentração de recursos e/ou mão de obra resistente como derrubada de mata e capina, ou uma festa, mas a distribuição da produção depende da área e/ou quantidade que cada família consegue cuidar. Ainda há certas produções que são exclusivamente familiares. Nesse sentido, o trabalho comunitário requer laços de reciprocidades e colaboração mútua, pois há muitas ações comunitárias, reuniões e experiências de diversos tipos, enquanto nas roças, por exemplo, há as comunitárias e as familiares, ou “particulares”, e cada uma tem suas regras conhecidas e cumpridas.

O acesso indígena ao *mercado de projetos* na Amazônia brasileira não é tão democrático como parece ser, pois enfrenta diversas problemáticas, conforme explicou Euclides Pereira Makuxi, em 2000, quando era Coordenador-Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), quando discutimos, em Manaus, sobre essa dinâmica de projetos que as organizações indígenas enfrentam. Não são todas as organizações que conseguem articular projetos para suas bases. As maiores, que já contam com alguma infraestrutura e com experiência, são as que quase sempre conseguem financiamento para novos projetos (Foirn, Coiab, Civaj, CGTI, UNI-Acre, CIR). Desse modo, produz-se uma concentração de projetos oriundos das organizações melhor estruturadas, que gozam de maior experiência e prestígio. A aprovação de um novo projeto depende tanto de uma avaliação técnica quanto de uma articulação política com as agências financiadoras.

Nesse contexto, as organizações menores e com menos experiência têm grandes dificuldades para aprovar projetos e isso constitui novo fator de dependência. Essa dependência se dá não apenas em relação às agências financiadoras, mas, principalmente, em relação aos próprios “assessores”, que, remunerados ou não, com maior ou menor vocação, sensibilidade, capacidade e força de vontade, transformam-se em peças-chave e necessárias no momento de sistematizar, em forma de projeto, as reivindicações de uma comunidade ou organização.

Imposições metodológicas

Penso que uma das principais dificuldades do “sistema de projetos” ora vigente está em adequar as exigências técnicas às experiências e metodologias próprias dos indígenas. Não obstante, podemos observar que algumas agências buscam diminuir essa dificuldade, simplificando os formulários e exigências para concorrer às verbas dos fundos de projetos. Mas, de modo geral, a metodologia ocidental é predominante e impositiva, sem falar no contexto de poder no qual se legitima.

Um dos elementos metodológicos que evidenciam a imposição é a análise da situação-problema. Os indígenas enfrentam conflitos ao definir os seus problemas conjunturais e as problemáticas próprias do diálogo intercultural, uma vez que o que pode ser entendido como “problema” para os indígenas pode não ser do ponto de vista dos não indígenas, em especial dos técnicos que trabalham para essas instituições de cooperação. O mesmo acontece no momento de definir objetivos e classificá-los em principais ou secundários ou ao definir alternativas para superar os problemas e definir as atividades a realizar. Há uma compreensão diferenciada desses elementos, o que dificulta a compreensão e a execução desses projetos. Cabe ressaltar que os estudantes universitários em nível de doutorado confundem o que sejam objetivos de justificativa, assim como atividades de metodologia, bem como as pessoas que não passaram por um processo sistemático de treinamento para elaborar projetos. Isso não é menos relevante, já que um erro de foco nos problemas e/ou objetivos pode acarretar o fracasso da ação. Então, para dominar a dinâmica dos projetos, as comunidades devem entender a lógica implícita neles, abandonando sua própria lógica, sem que o sistema de projetos se esforce em entender as lógicas indígenas.

Mas essa diferença não é só metodológica, já que o fato de dar prioridade a tal ou qual estrutura de conhecimento também envolve, no seu bojo, um fator político e, em último caso, epistemológico. Aqui se manifesta o choque cultural e político no processo de dominação que impõe aos indígenas formas de organizar e apresentar trabalhos, e propostas usando a metodologia de projetos. Embora os editais sejam abertos para a participação de qualquer um, camuflando uma pseudodemocracia, a verdade é que resulta numa imposição, pois é a única forma de buscar recursos para enfrentar problemas sérios como saneamento básico, atendimento à saúde ou à valorização cultural.

Ainda podemos perceber discursos variados entre as agências financiadoras, desde os que alegam exigir apenas critérios técnicos, àqueles que

reconhecem a utilização de critérios políticos na hora de definir as prioridades das ações a serem apoiadas. A utilização de critérios estritamente técnicos é uma falácia, ou um engano, já que a definição de áreas estratégicas de ação responde sempre a vários fatores, dos quais o elemento político tem sempre posição de destaque.

Cavuscens (1999), ao estudar o movimento indígena na Amazônia, destaca três tipos de fontes financiadoras da “cooperação internacional” para as atividades das organizações indígenas. Segundo o autor, os recursos viriam de organizações de caráter humanístico, religioso e ambientalista. Sem dúvidas, a definição estratégica dentro de cada uma dessas áreas exige avaliações políticas, organizacionais, bem como alinhamentos e tomada de posição concreta, que, com certeza, não utilizam apenas critérios técnicos.

Roraima oferece um panorama complexo, já que existe forte conflito entre organizações indígenas, em especial, as que defendem a demarcação de pequenas áreas, “terras em ilhas” e as que promovem o reconhecimento oficial de amplas áreas territoriais, as “terras contínuas”. Pode-se imaginar que cada uma dessas posições implica formas diferentes de pensar os projetos sociais tanto no que se refere aos objetivos como aos meios. Isso nos leva ao nosso próximo tema: os sentidos do termo *desenvolvimento*.

Usos do termo desenvolvimento

Outro termo cujo uso é frequentemente associado ao de projeto é “desenvolvimento”, que complementa o sentido do primeiro e, tal como ocorre com aquele, assume diferentes sentidos nos discursos produzidos pelos diversos atores sociais que compõem os cenários políticos envolventes dos povos indígenas de Roraima. O sentido de ambos os conceitos é o do conhecimento de todos, o que parece tornar óbvia essa discussão. Entretanto, pretendo aprofundar a compreensão do processo histórico vivido pelas comunidades indígenas de Roraima, a partir da experiência etnográfica.

O termo *desenvolvimento*, empregado abstratamente ou com o sentido de *projetos de desenvolvimento*, serve para veicular ideias, que são, muitas vezes, ambíguas. Demonstrarei os contextos em que o termo é empregado e os usos que dele se faz, conforme os diferentes cronotopos que articulam esse processo dialógico.

Não existe, em Roraima, organização indígena que não declare o *desenvolvimento* entre seus princípios jurídicos e estatutários. Porém, os Governos federal, estaduais e municipais, bem como diversos tipos de instituições e ainda

vários setores sociais, de modo geral, utilizam esse conceito como forma direta de apelo discursivo na construção das várias realidades. O mesmo acontece em âmbito nacional e internacional. Sua abrangência é tão grande que envolve projetos econômicos, sociais, educacionais, de saúde e de assistência, mas também utiliza recursos financeiros e naturais, bem como a geopolítica da fronteira internacional e a exploração dos recursos naturais na Amazônia.

Na prática, o conceito de desenvolvimento está longe de referir-se à ideia evolucionista de superação, implícita na concepção histórica ocidental de progresso. O desenvolvimento, coisificado e transformado em fetiche, transformou a si mesmo num elemento de consumo.

Como as demais ideias de consumismo impostas pela propaganda, o desenvolvimento é uma útil ferramenta de alienação. Desse modo, o desenvolvimento, para os grupos de poder não indígenas em Roraima, tem o sentido de uma promessa de melhorias e progresso, que, embora esteja no lema da bandeira nacional, ainda é de difícil concretização. Assim como a utilização pobre da ideia de projetos, o desenvolvimento serve para iludir e manter as dinâmicas de dominação tanto sobre a população indígena quanto sobre o resto da sociedade.

Ao estabelecer uma relação entre os discursos sobre o desenvolvimento e a invenção do chamado Terceiro Mundo, Arturo Escobar (1992) faz menção ao seguinte conceito de desenvolvimento: “Como Edward Said sinalava nos discursos do orientalismo, os discursos do desenvolvimento veem funcionando como instrumentos poderosos para modelar e dirigir o Terceiro Mundo” (1992, p. 65)⁴.

Para Escobar, os discursos sobre desenvolvimento falam de uma nova hegemonia, transformando o sistema que define as “identidades”. Dessa perspectiva, o impacto dos discursos sobre desenvolvimento não se manifesta apenas no campo da economia e do capital, mas também nos campos político e cultural.

Na análise de Escobar, há dois elementos fundamentais no funcionamento dos discursos sobre desenvolvimento: a) o primeiro implica uma produção sistemática de conhecimentos sobre aspectos diferentes – econômico, cultural e social; b) o segundo, o estabelecimento de amplas redes institucionais em todos os níveis. Desenvolvimento e modernidade cresceram marginalizando os conhecimentos que não eram de sua orientação. Para Escobar (1992), o impacto

⁴ Esta e as traduções que se seguem são livres e feitas pelo autor.

do neoliberalismo, na América Latina, causa grande dano, especialmente por que marginaliza os conhecimentos próprios dos menos favorecidos (1992, p. 67), o que fica muito claro em relação aos conhecimentos dos povos indígenas. Estes, ainda que sejam marginalizados oficialmente, são economicamente explorados por pesquisas que resultam em patenteamentos feitos por grandes corporações e laboratórios nacionais e internacionais⁵. Para Escobar:

As consequências dessa transformação foram enormes (por exemplo, em termos de marginalização de outros tipos de conhecimento e do controle das mulheres, da natureza, e das classes subalternas). As práticas modernas da razão, do conhecimento e até da democracia têm sido naturalizadas devido à propagação da autocompreensão Europeia, que deve ser analisada antropológicamente como peculiar, até mesmo exótica, e sempre com práticas históricas localizáveis. O que está em jogo com o “desenvolvimento” é precisamente a conclusão do projeto moderno e a transformação das subjetividades do Terceiro Mundo, que são ainda não suficientemente racionais e de acordo com os modos modernos. Mas mesmo sem questionar o sucesso da modernidade para o mundo europeu, deve-se reconhecer que a crise de desenvolvimento é um sinal flagrante do fracasso da modernidade no Terceiro Mundo (1992, p. 67).

Como se percebe, devido à diversidade da realidade cultural da América Latina, o desenvolvimento apresenta-se como plural, contraditório e desigual, e manifesta clara exclusão da produção simbólica. A respeito dessa orientação, Escobar discute os movimentos sociais que emergem contra essa imposição, que define conceitos no contexto de relações entre capital, Estado, cultura e economia. Sob essa orientação, os autores propõem estudar os movimentos sociais que emergem.

No Terceiro Mundo, a formação hegemônica tomou a forma do desenvolvimento. Desenvolvimento resultou em uma multiplicidade de antagonismos e de identidades (diferenciando camponeses, marginais urbanos, grupos tradicionais, mulheres e afins) que, em muitos casos, estão se tornando os sujeitos das lutas em seus respectivos domínios (1992, p. 80).

Essa análise resulta muito interessante para refletir sobre os conflitos pela apropriação das ideias sobre o desenvolvimento em Roraima, assim como

⁵ Isso foi o que efetivamente ocorreu com os conhecimentos Wapichana, na Guiana Inglesa, sobre duas plantas medicinais, o cunani e o biri-biri. O primeiro, um tipo de timbó utilizado para pescar, que tem efeitos sobre o sistema nervoso; o segundo é utilizado como chá medicinal. O povo Wapichana está tentando anular o patenteamento, mas esbarra nos interesses de grandes laboratórios internacionais (ÁVILA, 2004).

o surgimento dos movimentos indígenas a partir da década de 1970. Este é o tema deste trabalho que discute a noção de desenvolvimento vinculado à noção de dominação, mas que também investiga as lutas pelo ressignificado deste e de outros conceitos que lhes acompanham, e por meio dos quais se manifestam os conflitos interétnicos e de classes.

A esse respeito Escobar e Alvarez (1995) esclarecem que os discursos sobre o desenvolvimento estão relacionados às formas de poder e às técnicas de dominação.

Proponho falar de desenvolvimento como uma experiência histórica singular; a criação de um domínio de pensamento e ação que analisa as características e as inter-relações dos três eixos que a definem: as formas de conhecimento que se referem a ele e por meio das quais vêm a ser elaboradas em objetivos, conceitos, teorias e fins; o sistema de poder que regula a sua prática; as formas de subjetividade promovida por este discurso, pelas quais as pessoas passam a reconhecer a si mesmas como desenvolvidas ou subdesenvolvidas. O conjunto das formas encontradas ao longo desses eixos de desenvolvimento constitui uma formação discursiva, dando origem a um aparelho eficiente que sistematicamente se refere às formas de conhecimento e às técnicas de poder (1995, p. 10).

É por esse motivo que os grupos políticos disputam não apenas o domínio das redes de poder, mas, sobretudo, o privilégio de trazer projetos de desenvolvimento que impõem formas de produção econômica e práticas culturais que se destinam a preservar os mecanismos de controle social, de acumulação da riqueza e de exclusão de pessoas, de direitos e de conhecimentos.

Em jornais, conferências e discursos políticos oficiais, bem como numa variada gama de enunciados públicos e privados dos não índios, e também dos indígenas do estado de Roraima, coloca-se como principal obstáculo para o “desenvolvimento” do estado a grande quantidade de terras indígenas.

Roraima tem aproximadamente 45% das terras em processo de reconhecimento oficial como terras indígenas. Aos argumentos elencados pelo Governo estadual somam-se as diferentes terras da União como as áreas de preservação e as áreas do exército. Estas, segundo algumas fontes, não poderiam ser exploradas por particulares. Desconsideradas as terras não aptas para agricultura seja por inundações permanentes, seja por estarem em serras ou áreas inapropriadas para a exploração agropecuária, o estado de Roraima tem 40% de terras aptas para a exploração, como demonstrado na tabela a seguir.

Terras indígenas em Roraima

Total ⁶	225.116 km ²	%
Reservas indígenas	100.965	45%
Reservas ecológicas	13.169	6%
Áreas do exército	2.747	1%
Áreas alagadas	13.394	6%
Áreas montanhosas	5.943	2%
Apto para agropecuária	88.898	40%

Esse quadro dá sustentação ao argumento de que as demarcações de terras indígenas são contrárias ao desenvolvimento, que, no contexto local, é entendido como o acúmulo de terras pela e para a expansão capitalista, em detrimento das terras indígenas de ocupação ancestral. Isso acarreta fortes conflitos envolvendo as demarcações de terras indígenas, especialmente por que elas estão bastante invadidas por não índios, que se recusam a abandoná-las. Em 2009, o Supremo Tribunal Federal (STF) deu ganho de causa ao reconhecimento da TI Raposa Serra do Sol como “terra contínua”, desbaratando o argumento de que há muita terra para pouco índio, e reconhecendo que a demarcação de terras indígenas não é contrária ao desenvolvimento do País nem um perigo para a soberania nacional.

A demarcação das terras indígenas é um princípio constitucional e nada mais é do que o reconhecimento oficial da ancestralidade da territorialidade indígena e da sua reprodução social e cultural. Esse reconhecimento independe dos atos oficiais do Governo federal, haja vista que se baseia num direito originário como reconhece a Constituição.

Para a maioria das organizações indígenas, a demarcação de terras é condição indispensável para que se possa falar em “desenvolvimento”, aqui entendido como melhoria da condição de vida das pessoas. No entanto, algumas organizações indígenas discutem as demarcações aceitando a permanência dos chamados “invasores”. Mas até mesmo entre os que aceitam a demarcação em “ilhas” há consciência de que é imprescindível a criação de alternativas econômicas e sociais e que, além das demarcações dos territórios, são necessários investimentos de entidades com as quais possam fazer parcerias para trabalhar em benefício das comunidades.

⁶ ISA 1996/2000 – Povos Indígenas no Brasil (315).

Na visão dos administradores da burocracia estadual, outro grande empecilho ao *desenvolvimento* de Roraima é o problema energético, já que a eletricidade era produzida (até setembro de 2001) a partir da queima de óleo diesel. O uso de energia termoelétrica acarreta alto custo e longas sessões de racionamento no inverno, e não permite que seja criado um parque industrial modelo de desenvolvimento. Assim, cada governante estadual tem levantado, sucessivamente, essa questão como bandeira eleitoral, fazendo promessas de ampliação da rede de serviços elétricos nas áreas rurais.

A esse respeito, vale a pena lembrar que em 1995 foi criado um grande conflito quando o governador Ottomar Pinto mandou construir uma barragem para a Usina Hidroelétrica no Rio Cotíngo⁷, na Cachoeira do Tamanduá, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, desobedecendo à legislação vigente e aos interesses da população afetada, o que agravou consideravelmente os conflitos. Para resolver o impasse, os indígenas sugeriram a construção de uma linha de transmissão desde a Usina Hidroelétrica de Guri, no complexo do Rio Caroní, na Venezuela. Ressalte-se que esta, depois, tornou-se a solução adotada pelo Governo federal. Aplicam-se a esse caso as ideias de Ribeiro (1987), que ressalta que os Projetos de Grande Escala (PGE) impõem magnificência na concepção de que “quanto maior o projeto, melhor”, independentemente de sua utilidade ou impactos socioambientais.

Para chegar a Boa Vista, a linha de transmissão teve de atravessar diversos territórios indígenas tanto na Venezuela quanto no Brasil. Isso gerou outros conflitos que atrasaram a consecução do projeto, pois a linha que deveria ter sido conectada em 1999 só foi conectada em setembro de 2001. A passagem do “Linhão de Guri”, como é conhecido, pela Venezuela provocou diversos confrontos entre as populações indígenas afetadas e o Governo da época.

Diante desse quadro, as organizações indígenas venezuelanas aproveitaram o ensejo da revisão da Constituição daquele país, ocorrida em 1999/2000, para negociar o reconhecimento constitucional de seus direitos originários, a demarcação de suas terras como reservas indígenas (e não mais como parques nacionais) e a cota de três vagas no parlamento nacional, exclusivas para indígenas, como condição para concordar com a passagem da linha de transmissão de energia por suas terras. Essas demandas foram aceitas pelo Governo da Venezuela, mesmo assim, há comunidades contrárias ao modo como esse processo tem sido conduzido. Não há unanimidade, no entanto, houve consenso que autorizou a passagem.

⁷ O projeto original Calha Norte incluía cinco barragens no Rio Cotíngo.

Do lado brasileiro, as organizações indígenas conseguiram negociar com a Eletronorte uma indenização que deveria cobrir os custos para a retirada dos fazendeiros invasores não indígenas da TI São Marcos – processo que ainda está em andamento, uma vez que a situação da Vila de Pacarama não foi definida. O montante dos recursos destinados para as indenizações pelas fazendas superou os quatro milhões de reais, e as comunidades indígenas vêm reivindicando um ressarcimento por parte do Governo federal, pois, segundo eles, a retirada dos invasores é uma atribuição constitucional do Governo federal, que, por falta de recursos e de interesse político, não chegou a se efetivar. Para essas lideranças indígenas, os recursos oriundos das indenizações da passagem da linha de energia de Guri deveriam ser revertidos em benefício das comunidades e não dos invasores (REPETTO, 2005).

Baines (2001) constata como o argumento de falta de recursos obedece sobretudo a uma política orquestrada referente à questão das terras indígenas no Brasil.

O deputado Marcos Rolim, Presidente da Comissão de Direitos Humanos, comparando dotações previstas no orçamento da União para o ano de 2000, divulgou que “a demarcação de terras indígenas na região amazônica... só receberá R\$1,5 milhão”, enquanto o Ministério da Defesa informou que R\$1,7 milhão de recursos públicos foi gasto com a operação das Forças Armadas na repressão violenta das manifestações pacíficas dos povos indígenas, negros e sem-terras, nas comemorações dos 500 anos do Brasil na Bahia (BAINES, 2001, p. 4).

O garimpo é outro elemento que compõe esse complexo sistema de “desenvolvimento” (se é que, depois de constatados os estragos que foram causados por essa atividade, seja possível considerar que a extração mineral predatória de superfície possa justificar, de qualquer modo, a invasão das áreas indígenas em nome desse conceito). Com a garimpagem vieram as doenças, a degradação do meio ambiente, a poluição do solo e da água por mercúrio, e a perda dos mecanismos de controle social nas comunidades. Como uma forte ressaca, isso abalou o equilíbrio das terras e da cultura indígena nas últimas décadas.

O certo é que as políticas oficiais ou privadas, desenvolvidas em prol do “desenvolvimento” nos últimos anos têm causado forte impacto sobre as populações indígenas. Isso tem contribuído para o aumento populacional dos centros urbanos. Devido à falta de alternativas, houve intenso deslocamento da população para as cidades, onde são degradadas suas condições de vida, e isso fez aumentar ainda mais a marginalização e a exploração de suas vidas.

Rist (1997) discute como o desenvolvimento se transformou num verdadeiro elemento de religião na modernidade. Para esse autor, há clara arrogância ocidental etnocêntrica que considera a sociedade moderna diferente e superior em relação às demais, com a justificativa de que é secular e racional. Impõe-se uma ideia de modernidade que apresenta progressiva secularização na definição das crenças sociais, que passam a constituir um tipo de certeza coletiva. O desenvolvimento, enquanto crença coletiva, tem grande poder performático, estando revestido de signos e ritos diversos, e se cristaliza, enquanto tal, como uma crença e uma série de práticas que lhe dão forma e unidade, apesar das contradições implícitas que apresenta. Mas o conceito se presta, acima de tudo, às práticas demagógicas e às promessas ao eleitorado, infatigavelmente repetidas e constantemente reproduzidas (1997, p. 24).

Dessa perspectiva, o conceito de desenvolvimento apresenta-se, pois, como um “mito ocidental” associado ao amadurecimento e ao crescimento, sendo especialmente utilizado para descrever mudança social com bases no processo econômico (RIST, 1997, p. 26). Para Rist, as ideias de desenvolvimento implicam crescimento com direção e propósito, continuidade, acumulação e irreversibilidade. A essas ideias resulta interessante acrescentar as de Escobar (1992), para quem o desenvolvimento não se reduz ao campo econômico, mas amplia-se aos aspectos culturais e sociais.

Talvez esse viés seja interessante para explicar o seguinte fato: um líder indígena associado ao Governo estadual veio a público manifestar, em discursos e entrevistas em jornais, sua posição contrária à “demarcação contínua” da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, argumentando que caso fosse demarcada dessa forma, os indígenas dessa área teriam de voltar a andar nus, como os antigos, e de deixar de usar carros e estradas, entre outras coisas da “modernidade dos brancos”. Ele reproduz, assim, o discurso dos grupos políticos regionais, de que a demarcação é contrária ao desenvolvimento e de que apenas conseguiria isolar os habitantes das áreas demarcadas de todo o progresso de que usufrui a sociedade nacional. Trata-se, a meu ver, de uma manipulação de primordialidades numa situação política complexa. Nas comunidades de base, esses argumentos trouxeram muitas incertezas, reforçando os boatos de que os conflitos decorrentes da demarcação da terra criariam empecilhos ao “desenvolvimento”.

Em entrevista coletiva com lideranças indígenas, concedida em novembro de 1998, em Boa Vista, o presidente de uma associação indígena mostrou-se contrário à demarcação de terras contínuas. A Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (Sodiurr), que estava representada no evento, posicionou-se sobre desenvolvimento da seguinte maneira:

Parece que nós tínhamos só um pouco de roupa, só uma bermudinha seca e, agora, hoje eu tenho sapato, eu tenho relógio, eu tenho roupa, qualquer pedaço de roupa.

Então, nossos filhos têm de estudar mais do que nós, pra isso mesmo. Nós já estamos trabalhando pra mostrar pra eles que têm de ter estudo, educação pra eles saber o direito deles também.

Isso que a gente precisa mais pras comunidades indígenas e também pra trabalhar na área de desenvolvimento, porque ninguém tem ajuda pra conseguir máquinas pra desmatar mata.

Nós trabalhamos com nossos próprios recursos, botamos um pedacinho assim e só dá pra comer e não dá pra vender, pra poder comprar nossas vestimentas, sandália, sapatos não tem de sobra.

Os brancos plantam muito porque eles têm ajuda, eles pedem, eles têm máquina, têm governador, têm alguém que ajuda pra desmatar mata grande. Aí dá pra plantar, pra eles comer, e sobra pra eles vender. Nós não temos isso, então nós queremos isso aí, porque nós estamos vendo como os brancos estão trabalhando, então nós queremos acompanhar (4/11/1998, transcrição pessoal).

Podemos depreender, nesse trecho, que desenvolvimento significa, para essas pessoas, ter acesso às coisas dos “brancos”, acesso a possibilidades de produção não só para autoconsumo, mas para fins de escoamento da produção e de venda. Assim, educação e melhoria nas condições de vida estão unidas. Aparece também a palavra “projeto” com o sentido de corresponder a ações vinculadas ao desenvolvimento. Apesar disso, as lideranças indígenas dessa organização defendiam uma demarcação em “ilhas”, permitindo que os não índios que habitam a região permanecessem nela, embora esses não índios fossem reconhecidos como invasores pela maioria dos indígenas e pela Funai. O argumento é que a presença dos fazendeiros não indígenas não causa conflitos, servindo de modelo de vida e de consumo. Esse grupo que defende “ilhas” de terras indígenas se opõe a outras organizações que defendem a demarcação contínua de grandes áreas.

Por sua vez, para outras organizações, como o Conselho Indígena de Roraima (CIR), o desenvolvimento está relacionado, em primeiro lugar, com a tranquilidade decorrente do reconhecimento de seus territórios e, logo em seguida, com as expectativas de melhorias da educação e da produção. Essa diferença nas prioridades resulta extremamente interessante.

Desse modo, o significado do termo “desenvolvimento” oscila entre campos semânticos que ora privilegiam os aspectos econômicos e culturais, ora

todo o campo social e simbólico. É importante chamar a atenção para o fato de que essas diferenças de sentido nos usos do termo decorrem de cada grupo interpretar a questão a partir de seus próprios moldes culturais e ideológicos. Nesse contexto, as incertezas sobre o impacto do desenvolvimento na vida das comunidades é inquietante e, o que é pior, impede a própria compreensão da questão.

Esses aspectos ficaram patentes no Encontro de Lideranças Indígenas da Amazônia com o Presidente da Funai, Carlos Frederico Marés, ocorrido em dezembro de 1999, em Manaus/AM, quando estiveram presentes organizações indígenas que articulavam os dois principais movimentos indígenas de Roraima em relação à terra – o grupo de organizações que defendia a demarcação em área “contínua” e o que defendia a demarcação em “ilhas”. Na ocasião foram discutidos com presidente da Funai e com outras lideranças da Amazônia os significados dessas duas propostas.

Uma liderança da Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima (Apirr) gravou as falas e encarregou-me de transcrever os discursos, com o compromisso de que servisse como registro do evento e para minhas reflexões sobre o tema, no entanto, como os temas são politicamente complexos, acordamos que não evidenciaríamos o nome das pessoas, apenas as organizações de que fazem parte e das quais são porta-vozes. Das organizações, destaco uma chamada de Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental (sua sigla é TWM, por causa dos povos Taurepang, Wapichana e Macuxi), cujo presidente argumentou:

Eu gostaria de, também na presença do presidente, utilizar da palavra para mostrar aquilo que se fala dos problemas que nós temos nas áreas, da falta de investimento, da falta de uma política de proteção às terras indígenas. É uma preocupação que diz respeito a todas as áreas indígenas do País, pelo que nós temos acompanhado. É dentro dessa preocupação, que deve ser um dos pontos que nós temos que colocar ao presidente [da Funai], que é a questão de recursos para investimento nas questões das produções dos índios da Amazônia. Eu acho que dentro dessa preocupação nós temos também de mostrar pra ele o quanto é necessário que a Funai faça uma política diferente no sentido de que as organizações indígenas e seus povos possam ter recursos, possam ter assessoria, possam ter uma Funai saneada nesses estados, porque existem muitos lugares da Amazônia onde a Funai é muito fraca. A Funai não tem interesse de criar uma política ou acompanhar o problema das pessoas (4/11/1998, transcrição pessoal).

Essa fala marca uma posição que chama a atenção para os problemas produtivos e para outro aspecto mais amplo, relativo à definição de uma política indígena.

Podemos dizer que há uma ideia comum entre as lideranças e as comunidades indígenas, de que existe a necessidade de melhorar as condições e a qualidade de vida nas comunidades. Há confusões em definir o sentido do desenvolvimento. Nessa mesma reunião, outra liderança Makuxi da Sodiurr acrescentou:

Nós vamos seguir o caminho para frente, pois queremos o futuro, não o que passou. Como disse nosso amigo, vamos ver o futuro dos nossos filhos. Hoje nós temos um filho já estudando na escola. Hoje já tenho um papel aqui na minha mão. Por que eu tenho esta carta aqui? Esse documento em minha mão? Porque eu soube elaborar ou soube ler. Antes não. Os velhos nunca fizeram isso. Se eu voltar para minha cultura nunca vou conseguir (4/11/1998, transcrição pessoal).

Como se pode perceber, trata-se de argumentação complementar que defende a posição de que se eles já vivem com “tanta coisa dos brancos”, jamais poderão viver ou serem iguais aos seus antepassados. Desenvolve-se, assim, um contraponto à ideia de que caso haja demarcação em área contínua, os índios terão de voltar à cultura dos antigos. Nessa concepção, isso impediria o desenvolvimento e o que eles querem é “tocar para frente”, não regressar ao passado. Vemos que como Escobar chamava a atenção, o desenvolvimento econômico está vinculado à ideia de cultura. Avançar no desenvolvimento parece, para essas pessoas, como o contrário de regressar para a cultura tradicional, o que gera um medo de perder o bonde da história. Fica evidente uma falsa contradição entre “tradicional” e “moderno”.

Note-se que os argumentos são, apesar de bastante assemelhados, contraditórios. Para uns, a demarcação em grandes áreas assegurará as bases da tranquilidade para que se possa pensar em desenvolvimento, sendo que para essas pessoas é necessário valorizar as experiências culturais próprias. Para outros, essa demarcação em área contínua gera o medo de uma suposta volta à cultura dos antepassados, ou seja, sem desenvolvimento e com fortes conflitos entre indígenas. Por isso, defendem a permanência de não índios e suas fazendas, e a demarcação de ilhas indígenas nas fazendas. Ambas as posições coincidem, entretanto, com a necessidade de obter melhorias nas condições de vida das comunidades. O que falta realmente é um diálogo maior para definir os detalhes de como construir esse salto na qualidade de vida.

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi homologada pelo Poder Executivo, cumprindo todo o processo administrativo em abril de 2005. No entanto, o debate em torno do tema se estendeu até 2009, ano em que a decisão do STF colocou ponto final à polêmica, dando ganho de causa às comunidades

indígenas e obrigando a todos os não indígenas a abandonar a área. Pois foi justamente nesses últimos anos que o debate ganhou maior intensidade, uma vez que, como vemos, envolvia a retirada dos invasores, não isenta de violência por parte dos fazendeiros contra as comunidades, inclusive com o assassinato de pessoas e com a destruição de moradias.

Considerações finais

É nesse cenário político que se discutem e criam conflitos em torno do conceito de “desenvolvimento”, em que este último é acompanhado da promessa de implementação de projetos econômicos ou de infraestrutura. Esse sensacionalismo é utilizado para atemorizar as pessoas, obrigando-as a aceitarem o “desenvolvimento”. Nessa ótica sensacionalista, os conflitos entre indígenas assumem forma grotesca e isso está relacionado à questão das terras e da cultura indígena. São conflitos que parecem não ter fim e que se mantêm latentes por aflorar violentamente em certos períodos.

Segundo Rist (1997), na América Latina, onde o desenvolvimento coloca-se como uma solução, cria-se o paradoxo de o conceito ser apresentado como uma categoria universal e não transcultural (RIST, 1997, p. 44). O desenvolvimento, ao ser apresentado como natural e necessário, produz uma confusão na aplicação metafórica entre “natureza” e “natural”, confundindo a imagem e a realidade. Creio que isso é também aplicável ao caso de Roraima.

Desse modo, o desenvolvimento é utilizado, conforme Rist, como uma ferramenta de dominação e imposição, por meio do qual o ocidente colonizador, civilizado e desenvolvido, rotula as regiões que alimentam sua opulência como áreas subdesenvolvidas ou em vias de desenvolvimento. Isso não passa de outra ilusão pós-moderna, em que a globalização apresenta-se como um simulacro de desenvolvimento (RIST, 1997, p. 211).

Assim, creio ser pertinente perguntar: como as organizações indígenas entendem e aplicam a ideia de desenvolvimento? Acredito sinceramente que as organizações empregam esse termo para dar uma força política a suas ideias, na língua utilizada pela sociedade brasileira. Ora, talvez fosse mais claro se falassem do desejo de melhorar de vida, de ampliar seus cultivos e de produzir alimentos, de suas intenções de lucrar nos mercados com seus produtos, de assegurar suas terras e de evitar novas invasões, de ampliar os serviços sanitários, de asfaltar as estradas e ter transporte próprio, de ter acesso à saúde e à educação de qualidade. Se não for assim, resulta falar em “desenvolvimento” como um termo da “onda” que significa falar o que parece ser o mais conveniente, ou seja, o que precisa ser falado.

Somos forçados a reconhecer que, como ocorre com os povos dos países do chamado Terceiro Mundo, os povos indígenas nunca chegarão a ser desenvolvidos, não por que não queiram, mas por que o subdesenvolvimento é uma condição estrutural do sistema de divisão internacional do trabalho, ao qual os indígenas da região de Roraima foram incorporados desde o século XVIII. A sociedade de Roraima não se preocupa com indígenas falando em desenvolvimento, pois sabem a armadilha que isso significa. Eles ficam muito mais preocupados em defender suas terras.

Os conflitos específicos de que tratei neste texto fazem parte de outros mais amplos herdados das lutas de expansão ocidental-capitalista nas Américas. Nesse sentido, as ambiguidades dos significados atribuídos ao conceito de “projeto” e de “desenvolvimento” parecem manifestar as posições ocupadas pelas diferentes forças atuantes no campo dos movimentos indígenas, mas, também, no modo em que os movimentos estão organizados, assim como suas parcerias, além das ações que realizam em busca da afirmação de uma identidade.

Os indígenas têm sido obrigados a falar essa linguagem de simulacro, apesar de manifestarem a intenção de conferir um conteúdo próprio ao conceito. O conceito não é empregado por eles de modo vazio, como utilizado por políticos e pela mídia, mas como uma espécie de reapropriação da ideia. Isso se manifesta frequentemente em conflitos pontuais como o que ocorreu, por exemplo, em 1998, quando foram derrubados postes de eletrificação na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em resposta à decisão autoritária da Companhia Energética de Roraima (CER) e do Governo estadual de levar energia às comunidades do interior, para cumprir promessas eleitorais e obstruir o processo de demarcação e homologação territorial.

Na própria CER, ainda em 1998, os técnicos confessaram que não tinham como explicar os planos de “desenvolvimento” da eletrificação rural e reconheceram que não existia um programa de utilização da energia no interior nem para indígenas nem para não indígenas (fazendeiros ou assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)), já que dependiam das negociações políticas dos feudos eleitorais.

As lideranças indígenas do CIR defendem a ideia de que tinha de ser feito primeiro a demarcação da terra, para, depois, estabelecer um diálogo e parceria com o Governo estadual. Para isso, deveriam chamar as lideranças indígenas para conversar sobre a utilização da energia e a sua distribuição. Se não fosse assim, as lideranças, com justificada razão, teriam certeza sobre quem se beneficiaria dessa energia, eles ou os invasores. Vemos aqui uma posição de resistência às imposições do Estado.

Não era o processo de energização em si que estava sendo questionado, pois as comunidades reivindicam energia elétrica. Muitas, inclusive, têm motores geradores, equipamentos de som, TV e outros instrumentos elétricos, como motobomba, muito útil para a irrigação. O que questionam é a forma como as decisões são impostas, sem consulta ou diálogo, e isso gera conflito não só com os que impõem esses projetos, mas também com os indígenas, já que algumas comunidades aliadas do Governo estadual solicitaram energia, enquanto outras questionavam o processo. No entanto, quem impõe esses projetos aproveita-se disso para legitimar a invasão.

Ramos (1998) mostrou as dificuldades que os indígenas da Amazônia brasileira têm tido quando são submetidos a projetos geopolíticos militares ou da iniciativa privada como o do Calha Norte, das usinas hidrelétricas ou de mineração. Esses projetos são justificados em nome do “desenvolvimento”, que, como a autora ressalta, é imposto pelo Banco Mundial, que justifica que “o desenvolvimento não é apenas inevitável, mas pode ser benéfico para os povos indígenas se algumas medidas de proteção forem tomadas” (RAMOS, 1998, p. 197). A ideia da mitigação dos impactos destrutivos do desenvolvimento é, na verdade, outra armadilha.

Ramos resgata também a possibilidade de incorporar esse tipo de elemento a projetos que não pressionem negativamente as comunidades e que possam contribuir para a afirmação de suas identidades, tal qual ocorre com os índios gaviões e com os kayapós (RAMOS, 1998, p. 213-216). Às vezes, a implementação desse tipo de projeto coloca o Estado contra os índios e as populações locais têm recebido, por isso, forte resistência, pois os indígenas ganham voz para participar na tomada de decisões, reivindicando seus direitos constitucionais.

Tentando resgatar as práticas históricas, Batalla (1995, p. 467) argumenta a favor do etnodesenvolvimento, definindo-o como “o exercício da capacidade social dos povos para construir seu futuro, com base nas lições de sua experiência histórica e nos recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com um projeto que seja definido de acordo com seus próprios valores e aspirações”.

Isso implica grande desafio para reapropriar-se do conceito, assim como um problema político, já que como Batalla adverte, impulsionar o etnodesenvolvimento implica fortalecer e ampliar a capacidade autônoma de decisão, aumentando o campo de controle cultural próprio de cada povo.

Para Batalla, etnodesenvolvimento implica vontade e decisão política governamental no horizonte do indigenismo oficial e das políticas públicas. “Nesse sentido, o etnodesenvolvimento consiste numa mudança na correlação

de forças sociais, uma mudança política para fazer pender a balança – hoje favorável aos interesses que impulsionam processos de imposição e alienação cultural – em favor dos grupos sociais que lutam pelo desenvolvimento de sua própria cultura (grupos étnicos, regiões, localidades)” (BATALLA, 1995, p. 473).

A esse respeito, Stavenhagen (1991) explora os aspectos políticos e sociais que os povos indígenas devem enfrentar, especialmente em relação ao Estado Moderno e à sociedade em geral.

Como uma reação contra as políticas que causam etnocídio ou mantêm o colonialismo interno [os indígenas], defendem a autodeterminação, a autonomia e o etnodesenvolvimento e, se não entendi mal, significa que os povos indígenas e os outros grupos étnicos reivindicam o direito de gerir seus próprios assuntos, de participar em organismos e processos de tomada de decisão que comprometam seu futuro; o direito à representação e participação política; o direito ao respeito de suas tradições e sua cultura; o direito de decidir livremente, conforme o caso, e o tipo de desenvolvimento que lhes convier. O etnodesenvolvimento significa que uma etnia autóctone, tribo ou outra qualquer tenha o controle sobre seu próprio território, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e tenha liberdade para negociar com o Estado para determinar o tipo de relação que eles queiram manter com ele (STAVENHAGEN, 1991, p. 57).

Essa visão sobre os direitos dos povos autóctones foi fortalecida a partir da própria articulação deles, da abertura de espaços internacionais onde eles são respeitados e onde questionam os abusos que os Estados Nacionais impõem-lhes.

Em oposição à ideia de que o desenvolvimento é autocentrado, o etnodesenvolvimento significa olhar para o interior para encontrar em sua própria cultura os recursos e as forças criativas necessárias para enfrentar os desafios do mundo moderno em transformação. Isso não significa autarquia ou isolamento imposto, muito menos o encapsulamento num museu de “tradições” (1991, p. 57).

O reconhecimento não só legal, mas, sobretudo, prático dos direitos indígenas e em especial da participação nos processos de crescimento econômico e social, assim como na própria criação e atualização da cultura, requer esforço enorme, que não é possível apenas pela força do movimento indígena, e uma transformação social ainda maior, que, na verdade, modifique o significado e a prática histórica da sociedade envolvente, e que reconheça em plenitude as particularidades históricas dos povos indígenas e dos outros grupos sociais submetidos pelo Estado Nacional e pelo desenvolvimento capitalista.

Gramsci (1972) ensina que a mudança na correlação de forças sociais implica a relação de forças políticas para mudar a situação de hegemonia predominante. O esforço intelectual de Batalla e de diversos autores orienta-se no sentido de não apenas acusar a existência de hegemônias, mas, principalmente, de dar profundidade ao conceito. Batalla adverte que os pesquisadores, nesse campo, não são nem estão neutros em relação ao campo político e social de seus objetos de estudo.

Finalmente, encerro essas reflexões resgatando o debate sobre projeto e desenvolvimento, que, embora sejam conceitos impostos no contexto da situação colonial, vêm sendo debatidos e reapropriados pelas comunidades e associações indígenas, não sem contradições ou conflitos. Também é importante ressaltar que os setores dominantes manipulam os discursos para deslegitimar as lutas indígenas e gerar conflitos entre suas organizações. Os povos indígenas têm mostrado grande capacidade de ressignificar a vida e de dar novo sentido ao processo de mudança social no qual vivem, sem abandonar a resistência diante da invasão, por isso, a luta pelos seus territórios é fundamental, pois não pode haver debate sobre projeto ou desenvolvimento sem debater as condições materiais concretas que permitam melhoria de condição de vida. Talvez a sociedade nacional possa aprender com isso.

Referências

ALBERT, B. **Associações e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira**. In: ISA (Instituto Socio Ambiental) Brasil. 2000. Mimeografo.

ALBERT, B. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: ISA - Instituto Socioambiental. **Povos indígenas no Brasil 1996/2000**. São Paulo, 2001, p. 197-207.

ÁVILA, T. A. M. de. **Biopirataria e os wapichana**: análise antropológica do patenteamento de conhecimentos tradicionais. Monografia (Graduação em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

BAINES, S. **As Terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia**. (Série Antropologia, 300). Brasília, 2001. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie300empdf.pdf>>. Acesso em: 5 mar. 2010.

BATALLA, G. B. El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. In: **OBRAS escogidas de Guillermo Bonfil**. México: INI, Tomo 2, 1995. p. 467-480.

BLACKWELL, M.; HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A.; HERRERA, J.; MACLEOD, M.; RAMÍREZ, R.; SIEDER, R.; SIERRA, M. T.; SPEED, S. Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas. **Revista Desacatos**, nº 31, México, Ciesas, septiembre-diciembre, 2009. p. 13-34.

CAVUSCENS, S. **As lutas contemporâneas dos povos indígenas da Amazônia**. 1999. Monografia (Graduação - Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 1999.

CLEMENTINO, A. et al. **Filhos de makunaimî. Vida, história, luta**. Publicação dos professores indígenas da região das serras, TI Raposa Serra do Sol – Roraima, Brasil. CIR, 2004.

COMERFORD, J. C. **Fazendo a luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

DICIONÁRIO Aurélio Eletrônico Século XXI. 2005. Versão 4.0.

DYCK, N. Telling it like it is: some dilemmas of Fourth world ethnography and advocacy. In: NOEL, D.; WALDRAM, J. (Ed.). **Anthropology, public policy, and native peoples in Canada**. Canada: McGill-Queen's University Press, 1993. p. 192-212.

ESCOBAR, A.; ALVAREZ, S. (Ed.). **Encountering development: the making and unmaking of the third world**. Princeton: Princeton University, 1995. p. 62-85.

ESCOBAR, A. Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research. In: THE MAKING OF SOCIAL MOVEMENTS IN LATIN AMERICA. **Identity, Strategy, and Democracy**, 1992.

GRAMSCI, A. **Maquiavelo y Lenin**. Chile: Biblioteca Popular Nascimento, 1972.

LEYVA, X.; SPEED, S. Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. In: LEYVA, X.; BURGUETE, A.; SPEED, S. (Coord.). **Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina**. Hacia la investigación de co-labor. México: Ciesas; Ecuador: Flacso; Guatemala: Flacso, 2008. p. 65-107.

MATOS, M. H. O. O Movimento pan-indígena no Brasil: a participação dos índios em assembléias e a formação de uma comunidade “imaginada” e uma identidade supra-étnica. **Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, ICS/UnB, Brasília, v. 3, n° 1, 1999, p. 39-58.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. 1997. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: <<http://www.pdfqueen.com/html/aHR0cDovL3d3dy5pZmNoLnVuaWNhbX-AuYnIvaWhiL0haODY4LTA2L0pQTy1NaXN0dXJhZC5wZGY=>>. Acesso em: 10 abr. 2010.

RAMOS, A. R. **Indigenism. Ethnic politics in Brazil**. Wisconsin, USA: University of Wisconsin Press, 1998.

REPETTO, M. Derechos indígenas y grandes proyectos de desarrollo: GURI, la línea de transmisión eléctrica Venezuela-Brasil”. In: OLIVEIRA, R. C. de; BAINES, S. G. (Org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: UnB, 2005. p. 205-239. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/geri>>. Acesso em: 22 de março de 2009.

REPETTO, M. **Estado de Roraima. Diagnóstico da demanda e da oferta de ensino médio para os povos indígenas**. Brasília: Secad/ MEC/Unesco, 2006.

RIBEIRO, G. L. Quanto más grande mejor? Proyectos de Gran Escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos. In: DESARROLLO Económico. **Revista de Ciencias Sociales**, v. 27, n° 105 p. 3-27, abril-junio, 1987.

RIST, G. **The history of development: from Western Origins to Global Faith**. London: Zed Books, 1997.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechwa de Bolivia, 1900-1980.** Suiza: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 1986.

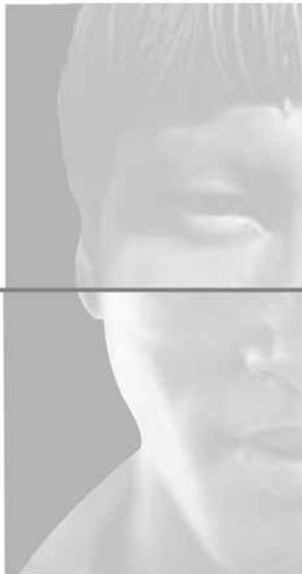
RIVERA CUSICANQUI, S. Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. In: MARIO YAPU (Comp.). **Modernidad y pensamiento descolonizador, Memoria Seminario Internacional.** La Paz: Fundación Pieb; Ifea, 2006. p. 4-13.

SANTILLI, P. **Fronteiras da República. História e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco.** São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1994.

SANTILLI, Paulo et al. **Descrição e avaliação dos projetos econômicos em andamento nas aldeias Makuxi e Wapixana no Território Federal de Roraima.** CIMI, 1987.

STAVENHAGEN, R. Ethnocide or ethno-development: le nouveau defi. In: ETHNIES. **Droits de l'homme et peuples autochtones.** France: Survival International, 1991. p. 53-57.

VOLOCHINOV; BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem.** São Paulo: Hucitec, 1997.



TERCEIRA VARIAÇÃO

conflitos, direitos
e Estado

Capítulo 12

Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito

Rodrigo Paranhos Faleiro

Introdução

Este ensaio discute as apropriações polissêmicas da identidade social pelo Estado brasileiro, elegendo uma situação de conflito na Serra do Divisor, no estado do Acre. Esse breve exercício do olhar antropológico sobre uma situação de conflito, na qual a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), na época fazendo parte do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama)¹, duas instituições públicas, pertencentes ao mesmo Estado, confrontam seus mandatos legais ao divergirem quanto à destinação de uma área, onde os moradores reivindicam seu reconhecimento enquanto etnia Náwa. Para a primeira, o reconhecimento e a permanência do grupo naquela localidade significava reparar um passado de subjugação étnica e o cumprimento da legislação indigenista, enquanto para a segunda, havia o entendimento de reconhecimento e sua consequente permanência como supressão parcial ou total do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD). Diante do impasse marcado por posições contrárias que se respaldam tanto pela atuação das equipes que compõem e dão vida ao mundo abstrato dessas instituições quanto pelos respectivos mandatos legais e universos simbólicos, coube à Justiça Federal a mediação do conflito.

Ao pensar a interação Funai/ICMBio, este ensaio pretende trilhar por caminhos marginais à reflexão antropológica, pois não discute “o acesso ao uso de recursos naturais”, tema tão antigo quanto à humanidade, ou as relações entre o Estado e a sociedade, abordados em diferentes recortes pelos clássicos estudos de Leach, na Ásia, Gluckman, na África, Sahlins, na Oceania, e Clastres

¹ Quando tratar-se de ações de competência do ICMBio, independentemente da data, citarei ICMBio. Adoto essa opção por considerar serem os mesmos setores do Ibama que formaram o ICMBio.

na América do Sul e, menos ainda, aproxima-se dos “atores concretos” índios e natureza ou fixa-se ao mérito da reivindicação e das possibilidades de solução para contenda, mas, sim, busca na disputa entre a Funai e o ICMBio ora como palcos, ora como atores autônomos a serem discutidos por meio dos seus atos, documentos técnicos e processuais, e na visão veiculada por suas respectivas equipes técnicas do espaço no qual as questões concretas² são figurativas. As posições divergentes são enfatizadas como foco de análise tanto por mostrarem a vivência das partes quanto por ofertarem questões capazes de dialogar com a teoria. Com isso, além de persistir no rumo antes já trilhado, espero compreender melhor antigos incômodos que dizem respeito aos entes que se articulam enquanto Estado; ao conflito como regra dentro do Estado; ao papel da instituição mediadora na manutenção da coesão do Estado; às expressões ideológicas como políticas públicas; à ideologia do indivíduo atuando nas posições institucionais.

Serra do Moa: espaço e gênese do conflito

Ao situar o epicentro do conflito na Serra do Moa, usufruo da linguagem do ribeirinho que une a Serra do Divisor com a Bacia do Rio Moa para dar conta da primeira e suas adjacências, que se estendem tanto para o Peru quanto para o Brasil. Embora o neologismo aborde apenas o último e a contenda seja restrita à Bacia do Rio Moa, o espaço é interligado pelos documentos consultados e pela memória falada, permitindo ambientar a análise a partir da descrição abrangente que vai se aproximando gradualmente do Rio Moa, foco deste ensaio.

A região da Serra do Divisor que separa as bacias hidrográficas do Médio Vale do Rio Ucayali, no Peru, e do Alto Vale do Rio Juruá, no Brasil, no extremo oeste do estado do Acre, serve também de fronteira aos respectivos países. Atingindo 600 metros de altitude em plena Amazônia, a região abriga distintos gradientes de paisagens que vão desde os cumes da serra até as áreas alagadas de florestas tropicais abertas e densas, com árvores de 30 metros de altura, até lagos, cachoeiras e rios de distintos tamanhos, concentrando variada fauna (IBAMA, 1989; IBAMA, 1998; ÁVILA, 1999).

A presença humana nos arredores da Serra do Divisor antecede à colonização da América por europeus, quando etnias das famílias linguísticas

² Ao usar o termo concreto ao invés de índio ou de natureza, e temas correlatos, não pretendo entrar no campo da hermenêutica e menos ainda nas discussões do pensamento hegeliano, mas apenas dizer índios, natureza e temas correlatos.

Pano, Arawak e Quíchua³ já disputavam entre si o domínio da região (PIMENTA, 2002). Contudo, a chegada dos europeus pelo lado hispânico e, mais tarde⁴, dos brasileiros no Alto Juruá, durante o ciclo das “drogas do sertão” (salsaparrilha, cacau, canela, breu, entre outras), guardou vagas descrições daqueles índios tidos apenas como guerreiros⁵ (PIMENTA, 2002; PEREIRA NETO, 2000).

O preço da borracha no mercado internacional atraiu para a região os *caucheiros* peruanos e os seringueiros brasileiros, que, violentamente, expulsaram os índios da Serra do Moa para áreas onde não ocorria o caucho *Castilloa ulai* nem a seringueira *Hevea brasiliensis*. À medida que os índios eram expulsos ou exterminados por aventureiros dava-se o batismo tanto da terra, que deixava de ser floresta para tornar-se seringal, quanto dos seus conquistadores, que, na mesma metáfora, passavam a ser os donos do barranco. Nesse mundo recém-criado, seu novo senhor instituía o patrão, gerente do seringal a quem competia o controle do barração – ponto de escambo de todos os produtos que entram e saem do seringal; os imigrantes nordestinos recém-fixados nas colocações – subdivisões do seringal; e o aluguel das estradas de seringa – utilizadas para a extração do látex (PEREIRA NETO, 2000).

Apenas em meados do século XX, com a queda do preço da borracha, a organização interna dos seringais sofre mudança, pois parte dos seringueiros oriundos do Nordeste deixam a região. Naquele momento, inicia o período das correrias, em que os índios que tinham sobrevivido à ocupação de seus territórios e se refugiado nas áreas de difícil acesso, passam a ser convertidos ao mundo dos brancos tanto pelo “cachorro” que os caçavam quanto pelo trabalho nos seringais, onde eram feitas as separações das caças, que eram os que mereciam viver e/ou até casar com seringueiros e patrões (PEREIRA NETO, 2000; MONTAGNER, 2002).

Com as sucessivas crises da borracha, a organização interna dos seringais é gradativamente alterada. O antigo patrão é substituído pelo arrendatário do seringal, que, além de assumir o papel e o título do primeiro, passa a exigir o aumento da extração

³ A grafia das famílias linguísticas Pano e Quíchua são utilizadas por Melatti (1992), enquanto Arawak é empregada por Pimenta (2002).

⁴ Até a primeira metade do século XIX, o Acre não pertencia ao Brasil, tendo sido adquirido durante as negociações diplomáticas conhecidas por Questão do Acre e conduzidas pelo Barão do Rio Branco.

⁵ Para Pereira Neto, a violência da ocupação causou a atual falta de informações sobre aqueles índios, bem como sua dizimação por doenças e combates armados (PEREIRA NETO, 2000).

de látex. Essa exigência comprometia a longevidade das seringueiras e sua capacidade de produção, o que acirra a relação proprietário-seringueiro. Mais tarde, o monopólio do barracão é quebrado tanto pelas roças de subsistência, que os seringueiros passam a ter direito de manter, quanto pelos regatões, que são barcos que trazem produtos das cidades próximas para trocá-los por produtos da floresta – seringa e carne de caça. Finalmente, com o declínio do extrativismo de látex, as estradas deixam de ter pedágio, os seringueiros substituem o extrativismo pela agricultura e os proprietários vendem seus seringais para os primeiros fazendeiros do Rio Moa (LIMA, 1993).

As mudanças repercutem em toda a estrutura social vigente, pois a relação de produção é alterada tanto pela substituição da dicotomia seringueiro-dono do barranco/patrão por posseiro-fazendeiro, quanto pela dissociação de ambos no processo produtivo, uma vez que a junção látex-comércio é substituída pela disputa agricultura-pecuária. Dessa forma, o ambiente florestal onde o posseiro pratica o extrativismo, a caça e o cultivo de suas roças de subsistência deixa de existir em prol dos pastos que vão alimentar o crescente rebanho do fazendeiro (LIMA, 1993).

A década de 1970 é caracterizada pelas iniciativas do estado na região, com a instalação da Ajudância do Acre, que dá início à identificação e delimitação das terras indígenas (TI) no estado. Nesse período, são iniciados os processos de identificação das TIs Jaminawa do Igarapé Preto, Kampa do Rio Amônia e Nukini (PEREIRA NETO, 2000). Esses povos, exceto os ashaninkas (TI Kampa do Rio Amônia) buscam manter sua identidade anterior ao contato com a sociedade não índia, os demais, em função do histórico de massacres, fugas e integração por alianças matrimoniais, ou como mão de obra dos seringais, pouco diferenciados das vivendas típicas do seringal e de seus habitantes.

Na época, no âmbito do Programa de Desenvolvimento Polo Amazônia e do II Plano Nacional de Desenvolvimento Brasileiro, começaram a ser definidas as áreas prioritárias para conservação – parques e reservas – e de uso tradicional – inclusive TI. Na época, estudos na Amazônia propuseram a criação e o reconhecimento de 48 áreas, das quais o PNSD, que foi criado em 1989 (IBAMA, 1998). Naquele período, os conflitos fazendeiro-seringueiro (posseiro) acirraram-se, levando os movimentos sociais a reivindicar junto ao Governo federal uma política pública que protegesse o modo de vida extrativista, culminando tanto na criação do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) quanto da primeira Reserva Extrativista do Alto Juruá (Reaj), na Bacia do Rio Tejo, limítrofe à Serra do Divisor (UICN, 1995).

O sucesso alcançado pela Reaj, entre outras reservas criadas nos anos seguintes, e a situação dos seringueiros que vivem no PNSD levou o Ministério Público (MP) a realizar em 1993 uma Perícia Antropológica no PNSD (rios Moa e Azul) para avaliar sua conversão em reserva extrativista. Embora os ex-seringueiros demonstrassem interesse pela proposta, os fazendeiros aparentavam insatisfação tanto com o parque quanto com a reserva, já que ambos culminariam na desapropriação de suas terras por baixos valores, ou nenhum, como o caso da TI Nukini⁶ (LIMA, 1993; MONTAGNER, 2002).

Na última década, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá) implantou dois Projetos de Assentamento (PA) na região: PA do Rio Azul e PA Amônia. Esses projetos criaram uma imagem negativa em torno dos PAs, já que o modelo do Incra não era apropriado para a região. Contudo, nos últimos anos, uma parceria do Incra, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Ibama, SOS Amazônia (SOS), Grupo de Pesquisa e Extensão em Sistemas Agroflorestais do Acre (Pesacre), entre outros, têm buscado inverter a imagem por meio do Projeto Modelo de Assentamento Rural Sustentável para a Amazônia Ocidental, São Salvador (IBAMA, 1998).

Entre 1995 e 1998, durante a elaboração do Plano de Manejo do PNSD pela SOS e o ICMBio, foram discutidos com as comunidades o potencial turístico do Moa e o assentamento das comunidades em outra área. Coincide, também, a morte da equipe do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que atua na região, em um acidente, o que traz a Cruzeiro do Sul/AC⁷ outra equipe da instituição que já atuava no Pará.

Em 1999, aconteceram diversas atividades na Serra do Moa. Enquanto o ICMBio e a SOS iniciavam o levantamento dos moradores das margens dos rios Moa e Azul, passíveis de serem reassentados no São Salvador, os nukinis reivindicavam o monopólio sobre a atividade turística a ser desenvolvida no PNSD e a ampliação de sua TI rumo ao estado do Amazonas (área fora do PNSD). Porém, as demandas de famílias pelo reconhecimento indígena que datavam da época da identificação dos nukinis, aparentemente, ressurgiram quando o Cimi anunciou ter encontrado remanescentes da etnia Náwa, durante sua visita à Serra do Moa, em companhia do cacique Nukini. As pressões em

⁶ Após a realização da perícia antropológica no PNSD, em 1993, os fazendeiros criticaram a criação da reserva extrativista e propuseram a diminuição do parque para os limites da Serra do Divisor, deixando as demais áreas livres para a pecuária (LIMA, 1993).

⁷ Cruzeiro do Sul e Mâncio Lima são os núcleos urbanos próximos à Serra do Moa.

prol de uma agenda propositiva para os índios fizeram com que a SOS e os nukinis elaborassem um projeto de manejo para a TI Nukini⁸.

Naquela mesma época, os índios pataxós ocuparam a sede do Parque Nacional Monte Pascoal no sul da Bahia. Diante de possíveis conflitos no cenário da comemoração do Descobrimento, diversas instituições governamentais e internacionais tentaram contornar a situação. O Ministério do Meio Ambiente (MMA) e o Ministério da Justiça (MJ), e este com a Funai, articulavam uma agenda para resolver a questão.

No ano seguinte, diante da possibilidade do reconhecimento da etnia Náwa, a Gerência Executiva do Ibama no Acre (Ibama/AC) e a SOS acionaram a Administração Executiva Regional da Funai em Rio Branco (Funai/AC) para avaliar se eram ou não índios Náwa as famílias que até pouco apresentavam-se como ribeirinhas. O administrador disse que estava ciente da situação, pois o Cimi já tinha o fato comunicado a ele, e que dependia de recursos para avaliar o caso em campo. Diante da situação, a Funai/AC, com apoio do Ibama, SOS e Cimi, visitou a área e apresentou o Relatório Preliminar a Respeito de População que se Afirma Pertencer à Etnia Naua, Habitantes do Parque Nacional da Serra do Divisor – Município de Mancio Lima/AC, no qual afirma serem eles os índios Náwa e propondo o reconhecimento de suas terras. Contudo, após a Inspeção Judicial da Ação Civil Pública (Processo nº 1998.30.00.002586-0) realizada no mesmo ano, o juiz determinou a elaboração de um laudo conclusivo para esclarecer a condição étnica dos moradores da comunidade localizada ao longo do Igarapé Novo Recreio, que se autodenominavam Náwa (JUSTIÇA FEDERAL, 2000), uma vez que o documento apresentado pela Funai/AC não era conclusivo.

Em julho, a Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, foi sancionada com um artigo que obrigava o Ibama e a Funai a proporem soluções para os casos de sobreposição de TI e UC. Porém, apenas com a ocupação da sede do Parque Nacional do Araguaia na Ilha do Bananal, pelos Carajás, o Ibama acionou o MMA e este o MJ, que, além de ter pedido providências à Funai, constituiu a comissão que tratou da referida lei. Essa comissão manteve-se inativa, quando, diante da ameaça de novas ocupações, o MMA convocou uma reunião extraordinária do Conselho Nacional de Meio Ambiente (Conama), na qual

⁸ Segundo informações colhidas com a SOS, o projeto foi fruto do esforço coletivo da comunidade, contudo, após ser aprovado pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA), o cacique expressou que os nukinis não tinham interesse pelo projeto e o abandonaram.

⁹ Apesar das inúmeras reuniões, pouco se avançou até 2002.

constituiu nova comissão, cuja finalidade era acompanhar a anterior, sendo esta integrada por organizações não governamentais que representassem regional ou nacionalmente os interesses dos índios e das unidades de conservação⁹.

Durante as Comemorações dos 500 Anos do Descobrimento do Brasil, a imprensa explorou as superposições. Na ocasião, o Cimi divulgou sua descoberta da etnia extinta. Com isso, as famílias participaram das comemorações em Cruzeiro do Sul apresentando-se como Náwa – os verdadeiros donos das terras.

No ano seguinte, a SOS e o ICMBio realizaram seminários para a formação do Conselho Consultivo do PNSD, durante os quais a proposta de reconhecimento da TI Náwa foi posta em pauta, sem avançar muito nesse tema, já que o fórum não era apropriado. Naquele período, ocorreram desentendimentos entre os líderes nukinis e Náwa, o que pareceu influenciar a reivindicação dos primeiros para que suas TIs fossem ampliadas sobre o PNSD, coincidindo com o pleito dos segundos.

O MMA anunciou em uma reunião que “está aberto a discutir formas de gestão integrada das áreas sobrepostas”, entretanto, “questões de domínio só seriam tratadas na comissão que a Presidência da República estaria criando”. Segundo informações, essa comissão deveria substituir as anteriores.

Apenas em 2002, foi realizada a Perícia Antropológica sobre a Condição Étnica dos Moradores do Igarapé Novo Recreio, Rio Moa/AC, que se autodenominam Náwa, na qual Montagner confirma que o grupo construiu a etnia a partir de fragmentos da memória, de objetos e de outros elementos simbólicos, que, articulados, apoiam a reivindicação do grupo (MONTAGNER, 2002). Na ocasião, a JF solicitou a avaliação do documento pelo Ibama/AC, ao mesmo tempo em que a Funai realizava discussão sobre a ampliação da TI Nukini.

A partir da perícia, o juiz decidiu pela criação da Terra Indígena Náwa, do Parque Nacional Serra do Divisor, e determinou a elaboração do plano de gestão da área, onde estaria identificada a área e a forma de manejo. Segundo Correa (2007), a decisão do juiz partiu da lógica ambientalista e não indigenista. Seu argumento estava pautado na própria criação da Terra Indígena Náwa, do PNSD, considerado como fato inédito. Contudo, segundo ele, apenas com a decisão do juiz foi possível reconhecer a existência da etnia Náwa pelas instituições públicas ICMBio, Funai e MPF.

Funai e Ibama: as partes no conflito

Sem querer realizar uma discussão hermenêutica, convém esclarecer o emprego dos conceitos Estado e Governo neste ensaio. Apesar da simplicidade

do exemplo, empregaremos Estado como uma estrutura política permanente do País, enquanto Governo será utilizado quando nos referirmos ao conjunto de pessoas que exercem o poder político e que determinam a orientação política de determinada sociedade (BOBBIO, 1994), ou seja, a Funai e o Ibama são órgãos do Estado, enquanto seus dirigentes nomeados pelo Presidente são Governo.

O conflito Funai-Ibama é compreendido a partir da noção de Estado-Governo, pois ambos são órgãos do primeiro, dirigidos pelo segundo. Nesse sentido, poder-se-ia concluir que o que exprime a instituição vem do Governo, se este não fosse fruto de coalizões de forças políticas internas e externas ao Estado. Para Lima (2000), é necessário averiguar as formas específicas de atuação do Estado e, por esse viés, examinar uma configuração – representada pela máquina estatal – permanentemente negociável e sujeita à mudança, a reformas e a redefinições, para, então, mapear o campo relacional de práticas de poder. Essa perspectiva inicialmente desenvolvida para o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão que deu origem à Funai, impinge uma linha reflexiva útil para entendermos o conflito em análise. A indicação de Lima sobre as equipes que permeiam entre o Estado e o Governo, para influir no último, dotada de ideologia indigenista ou ambientalista, acirra ou não as posições antagônicas do conflito. Por isso, ele relata que em sua pesquisa sobre o encontro entre o projeto (ente externo do Estado que opera na Funai) e a Funai (ente do Estado) “gerou um espaço de lutas singular, na medida que desencadeou, em nível das interações cotidianas, conflitos de diversas naturezas, muitos dos quais ‘naturalizados’ como inerentes a todo e qualquer ambiente de trabalho” (BOBBIO, 1994).

Essa situação de conflito também é descrita em Pareschi como “as disputas que ocorrem entre atores sociais com ideologias diversas, oriundas de posições específicas e portadoras de determinados poderes em fóruns institucionalizados” (PARESCHI, 2002). Essa contradição do Estado é estabelecida por meio das normas ditas abstratas, que deveriam orientar os procedimentos, mas que, na prática, recebem grande influência das relações e posturas pessoais mantidas inter e intrainstituições, por meio das equipes que as integram (BEZERRA, 1995). Dessa forma, grupos ideológicos distinguem-se dos demais sob a égide da identidade por contraste¹⁰ (OLIVEIRA, 1976), montam equipes e negociam cargos, potencializando suas capacidades de enfrentamento seja na instituição (setores, divisões, departamentos, diretorias) ou no Estado (fundação/instituto, ministério, poder executivo), como nos Nuers¹¹ que, em seu sistema político,

¹⁰ Grupo que pode ser entendido como equipe ou rede, neste ensaio.

uniam seções terciárias com uma secundária e esta com outra secundária diante de uma primária e assim por diante.

Entretanto, esses grupos também articulam-se em rede, solicitando apoio a pessoas acessíveis (por algum laço real ou fictício, inclusive de parentesco) para superar os obstáculos da hierarquia institucional – recordando novamente os Nuers (EVANS-PRITCHARD, 1978). Por sua vez, a hierarquia pode ser entendida pelos níveis de integração sociocultural (família, aldeia, nação etc.), descrito por Steward como círculos concêntricos, que, neste ensaio, seriam: em nível local (os atores concretos); em Rio Branco (Funai/AC, Ibama/AC, JF, MP, SOS e Cimi); em Brasília (Funai ou Ibama); em Ministério (MJ ou MMA); na Presidência da República (Casa Civil e AGU).

A partir desta construção teórica pode-se “ver a sociedade mais próxima de um precipitado fluido e instável de redes sociais do que de armaduras rígidas, estanquizadas e em equilíbrio” (LIMA, 1995, p. 42), onde o conflito Funai-Ibama começa em escala local, quando os atores concretos sentem-se ameaçados pelo levantamento de moradores realizado pelo Ibama e a SOS, e usufruem tanto das relações de parentesco com os nukinis (somos parentes, mas não somos o mesmo povo) quanto do resgate da identidade étnica Náwa (MONTAGNER, 2002; PIMENTA, 2002; CAMPOS, 2000; BARTH, 1998), para buscar apoio do Cimi. Nesse momento, as redes existentes são ativadas, pois o Cimi trabalha com índios e passa a exercer pressão sobre a Funai/AC, e a SOS sobre o Ibama. Estes, por pertencerem ao Estado articulam-se com a Funai/AC, oferecendo os meios necessários à avaliação da etnicidade do grupo que afirma ser Náwa. Porém, quando a Funai/AC aponta para um “reconhecimento”, as instituições polarizam-se em Ibama/AC e SOS de um lado e Funai/AC e Cimi do outro, debatendo entre si, segundo seus universos simbólicos, pautados na noção de bom selvagem e de paraíso intocado. Se o argumento é institucional a resposta é que o PNSD está sob a administração do Ibama e que a TI Náwa será administrada pela Funai, mas se é técnico é preciso observar a importância do resgate de uma cultura perdida e da região, por concentrar alto índice de endemismo. Quando apelam ao argumento jurídico tanto o Ibama resgata o art. 225 da Constituição quanto a Funai vale-se do art. 231¹².

¹¹ No sistema de linhagem, Nuer é o parentesco resgatado para resolver uma vendeta (EVANS-PRITCHARD, 1978).

¹² Godelier, nos seus estudos na África, diz que o mesmo ambiente é interpretado culturalmente de diferentes formas, quando o olhar é de grupos diferentes (GODELIER, 1986).

As representações da Funai e do Ibama em Brasília são convocadas, mas não se manifestam, já que enfrentam casos emergenciais na Bahia (Pataxó – Parque Nacional Monte Pascoal) e na Ilha do Bananal (Carajás – Parque Nacional do Araguaia). De volta à escala Rio Branco, a Funai e o Cimi anunciam na imprensa a descoberta da etnia desaparecida, que é potencializada com a Comemoração dos 500 anos, enquanto o Ibama, durante a inspeção jurídica, mostra o conflito ao juiz, que acaba por intermediar o caso, impondo procedimentos periciais que amainam as discussões.

O conceito de *habitus* (BOURDIEU, 1990) explicita a operacionalização das negociações entre as partes, que, nas distintas escalas, são feitas pela pessoa – “eu conheço fulano”, “falei com ele”, “o Presidente vai ligar para ele”; pelo grupo – “o Presidente solicitou que encaminhássemos o pedido em nome dele”; ou pela rede – “tenho meus contatos, quando for necessário aciono”.

Pensando em grupos e até em instituições, essa articulação ao redor dos dirigentes é descrita por Gluckman na África do Sul, que afirma que o sistema social do país opera a partir das relações de interdependência de grupos ou facções sociais que se articulam em torno do governo dominante, em busca da realização dos interesses da sua coletividade, negligenciando ou renegociando suas simpatias e pactos intergrupos, estabelecendo, assim, a relação de poder pela proximidade ou distanciamento do governo dominante, da mesma forma que Gramsci descreve o estabelecimento da hegemonia por meio da articulação dos grupos em torno do mais forte, o que, a meu ver, contribuirá com o caráter de coesão do Estado (GLUCKMAN, 1987). De volta ao conflito Funai-Ibama, fica claro que a articulação ocorre a partir dessas relações de proximidade – Cimi/Funai e SOS/Ibama ou Ibama/MMA/MJ/Funai – que, embora expressas por indivíduos pertencentes às equipes – “eu vou levar o assunto ao Presidente e ele vai ligar” –, são “tocados” pelo porta-voz do grupo, mantendo, assim, as “contradições do Estado”.

Mediação: uma possível conclusão do texto

A mediação possibilita a análise da coesão legalmente existente e conclusivamente pouco explorada, pois, nos casos de conflito em escala local, submete-se à escala superior, até chegar ao Ministério ou à Presidência, onde ambos podem usufruir da Casa Civil e da Advocacia-Geral da União para dirimir questões. Novamente, distancia-se o modelo estabelecido da prática, já que procedimentos estão escritos e seus executores negligenciam seu cumprimento sem que instâncias superiores intervenham.

As políticas ambientais e indígenas no Brasil estão pautadas na intervenção territorial, visando garantir espaços territoriais sob regimes jurídicos específicos para alcançar a conservação da diversidade biológica ou a garantia de territórios às populações indígenas, para que estas possam exercer suas práticas culturais. Segundo Lima, a administração ou os aparelhos estatizados de poder desempenham o papel de territorializar e fixar unidades administrativas submetidas a um controle central e amparadas em arcabouços jurídicos, técnicos e operacionais específicos (LIMA, 1995). Nesse caso, a submissão parece obedecer à lógica das conveniências, pois, apesar de estarem cientes dos problemas, raramente alcançam as hierarquias mais altas de governabilidade.

A categoria parque nacional, que é administrada pelo ICMBio, considera a presença humana para fins que não sejam de pesquisa, educação ambiental, turismo ou lazer incompatível com os objetivos da unidade de conservação (Lei nº 9.985/2000). A presença humana é tida como um problema a ser resolvido por meio de indenização, fiscalização, alternativas econômicas, entre outros instrumentos que estejam ao alcance do órgão gestor. Já a categoria terra indígena, cuja administração compete à Funai, estabelece que o uso do território e de seus recursos naturais deve ser feito exclusivamente pelas populações indígenas que nela habitam e que os parâmetros regentes de tais usos são estabelecidos pela cultura do grupo.

A percepção de Lima sobre a concorrência institucional por espaços a serem colonizados é atribuída à ausência desses espaços “vazios”, ou seja, sem serem territorializados, e à necessidade de os aparelhos estatizados estabelecerem unidades administrativas submissas a um poder central, em acordo com seus arcabouços, seja terra indígena, parque nacional, reserva extrativista ou projeto de assentamento (LIMA, 1995). Portanto, o reconhecimento da TI Náwa é também uma ação de concorrência institucional, em que as equipes técnicas confrontam-se em nome de seus universos simbólicos, cujo resultado duvidoso, embora conclusivo, deve ser evitado – já que o concorrente é igualmente um órgão público com poder capaz de sensibilizar a sociedade.

Lima (1995) oferece outra leitura fundamental para a compreensão da contenda, pois, apesar de a política indigenista estatal em vigor datar do início do século XX e de as primeiras unidades de conservação inclusas no Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza terem sido criadas a partir da década de 1930, ambas as políticas ambientais e indigenistas estão em consolidação. Se, por um lado, está clara a necessidade de destinar parcelas do território nacional para a conservação da diversidade biológica ou para a sobrevivência física e cultural de grupos indígenas, a existência de lacunas

em “como fazer isso” afirma estarem esses campos da burocracia sendo disciplinarizados. Para Lima, a disciplinarização é um processo que conduz à normalidade, em que uma condição empírica e reinventada constantemente passa a ser processual, protocolar e disciplinada. Embora seja indubitável reconhecer avanços nessas políticas, sua marginalidade diante de temas consagrados pela macroeconomia e as políticas de desenvolvimento não possibilitou uma disciplinarização consolidada.

Nesse sentido, a intervenção da justiça federal encaminha a divergência para o rito jurídico que tanto orienta a distribuição de terras quanto evita a “guerra” – parafraseando Rappaport (1969). Porém, se por um lado o Ibama/AC esperava que a justiça federal, ao instalar o procedimento legal, iria fortalecer a avaliação negativa da etnicidade do grupo dito Náwa e, com isso, o caso fosse encerrado, não considerou a capacidade de articulação da Funai/AC, que, também detentora de meios para atuar na justiça federal, estabelece critérios e peritos que culminam em resultados menos favoráveis ao primeiro. Não se trata de discutir a legitimidade dos Náwa sobre área sob domínio do PNSD ou a necessidade de exclusão deles para conservação deste, mas, em todo o processo, os universos institucionais explorados visam ao estabelecimento de legitimidades jurisdicionais entre o Ibama e a Funai, na competição por espaços colonizados por uma ou outra instituição – atitude que, talvez, possa estar mais incorporada na visão de um do que de outro (LIMA, 1995). Para Maciel, em sua *Dissertação na Ilha do Bananal*, essa concorrência ocorre em nível jurisdicional das instituições, o que impossibilita tanto o debate sobre a viabilidade no cumprimento dos objetivos, independentemente do conflito, quanto sua solução (MACIEL, 2000).

Para Lima, “faz sentido considerar, para além da encenação dos acordos formais, ou de tudo o que, por meio deles é dito, os acordos tácitos, as manipulações, as adaptações e as soluções de continuidade configurando-se como se fossem contradições ao modelo almejado” (LIMA, 2000).

Se o conflito é resultado do confronto entre os universos simbólicos das partes sobre um mesmo espaço físico, no qual assumem aspectos institucionais e ideológicos concorrentes, a intervenção da justiça representa a coesão do Estado, pois a eficácia simbólica deste deve sempre transparecer aos olhos da sociedade como o ato realizado, cuja solução será alcançada. Essa é a condição descrita por Lévi-Strauss que, ao analisar um caso de feitiçaria no México, percebe que os dirigentes do grupo estão mais interessados em confirmar a eficácia do sistema do que propriamente averiguar a origem do distúrbio que acomete uma jovem que teria sido vítima de feitiçaria (LEVI-STRAUSS, 1991).

A coesão do Estado é construída a partir de um processo, já que a análise sem prazo garante o andamento da questão. Assim, as equipes de cada instituição, sob as regras da polidez e do decoro, e em acordo com sua mitologia, apresentam à plateia – demais instituições públicas e a sociedade em geral – o encaminhamento da situação de conflito rumo a uma solução (GOFFMAN, 1985). Dessa forma, o conflito é vivenciado pelas equipes nas instituições, tratado pela prática processual da justiça federal, e demonstrado para a sociedade como “em andamento”, sem alterar em nada o cotidiano dos atores concretos.

Ao concluir este texto, evidencio a instituição pública como o espaço legítimo de reflexão da sociedade, onde antagonismos, contradições, conflitos e negociações – reflexo de inúmeros outros elementos da sociedade – são realizados estrategicamente, estabelecendo a coesão do Estado perante a sociedade. As percepções dos informantes de cada instituição ressaltam aspectos ideológicos que ultrapassam o âmbito da instituição pública e, com isso, revelam o seu interior. Poderíamos facilmente avançar nesse caminho com abordagens mais profundas e enriquecedoras que ultrapassariam o propósito do exercício do olhar antropológico e exigiriam mais páginas do que as destinadas a este ensaio.

Todavia, convém reafirmar o caráter experimental das muitas citações da teoria antropológica que, em poucos casos, foi direcionada para um objeto de análise equivalente. Usufruo dessa literatura para pensar um objeto que, ainda hoje, desafia a sensatez de clássicos das ciências sociais, sem impedir que seja possível pensar o Estado como palco, as equipes articuladas como grupos ou redes e o procedimento como um processo. Esse conjunto de ferramentas permite arguir o seguinte: até que ponto o Estado deve ser abstrato, já que não é monolítico nem é racional? Isso aponta para uma possível resposta discutida em outro trabalho (FALEIRO, 2009): até o momento em que ele passa a ser monolítico e racional. Pensando nesses pressupostos como adjetivos inerentes ao aparelho público, deveríamos supor a existência de níveis ao redor de um núcleo duro do Estado que crescem rumo ao privado ou coletivo não estatal. Em cada um desses níveis haveria um abrandamento dessa dureza típica da racionalidade, da burocracia e da legalidade, conformando anéis concêntricos que relativizam cada vez mais a dureza estatal. Dessa forma, seria correto supor que nesses anéis estão distribuídas as ações típicas de Estado e as que não devem ser executadas pelo Estado, porém, a grande maioria das atividades que emergem nessa caótica e acelerada modernidade ainda estão por ser disciplinarizadas (LIMA, 1995) e, quando estiverem, estarão aptas para estar



dentro ou fora do Estado. Esse, sim, seria o grande debate sobre a instituição pública dos próximos anos.

Referências

- ÁVILA, F. (Ed.). **Parques Nacionais: Brasil**: Guia Turístico Ecológico. São Paulo: Empresa das Artes, 1999.
- BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.
- BEZERRA, M. O. **Corrupção**: em estudo sobre poder e relações pessoais no Brasil. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Anpocs, 1995.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. 6. ed. **Dicionário de política**. Brasília: UnB, 1994.
- BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CAMPOS, L. E. **Pertencemos a um grupo étnico chamado Mixteco**. 2000. Monografia (Graduação) – Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília, Brasília, 2000.
- CORREIA, C. de S. **Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental**: representações cartográficas e gestão territorial em terras indígenas no estado do Acre. 2007. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- CORREIA, C. de S. **Mineiros, gaúchos e conservacionistas**: uma abordagem antropológica dos conflitos socioambientais no noroeste de Minas Gerais resultantes das distintas formas de apropriação espacial do Cerrado. 1999. Monografia (Graduação) – Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília, Brasília, 1999.
- DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.
- ENCICLOPÉDIA DA FLORESTA. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FALEIRO, R. P. La Mesura de la Maldad: autonomía, tutela y dominación, nuevas artimañas del control étnico. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUL “DIVERSIDAD Y PODER EN AMÉRICA LATINA”, 8., 2009, Buenos Aires. **Anais...** 2009. Buenos Aires: Unsam: Idaes, 2009. CD-ROM.
-

FALEIRO, R. P. **Unidade de conservação versus terra indígena, um Estado em conflito**: estudo da influência da pessoa na gestão pública. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

FALEIRO, R. P. La Mesura de la maldad: autonomía, tutela y dominación, nuevas artimañas del control étnico. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUL: DIVERSIDAD Y PODER EN AMÉRICA LATINA, 8., 2009, Buenos Aires. **Anais...** 2009. Buenos Aires: Unsam: Idaes, 2009. CD-ROM.

FUNAI. Processo nº 08690.2058/2000. Funai.

GODELIER, M. **The mental and the material**. London: Verso, 1986.

GOFFMAN, E. **A Representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GLUCKMAN, M. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN- BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos**. São Paulo: Global Universitária, 1987.

IBAMA. **Plano de manejo do Parque Nacional da Serra do Divisor**. Disponível: <www.ibama.gov.br>. Acesso em: 1 nov. 2002.

IBAMA. Processo nº 02001.003317/99-18. IBAMA/MMA – Administração Central.

IBAMA. Processo nº 02001.005540/2002-75. IBAMA/MMA – Administração Central.

IBAMA. **Unidades de conservação do Brasil**. Brasília: Ibama, 1989.

JUSTIÇA FEDERAL. **Relatório de inspeção judicial in ação civil pública (classe 07100)**. Processo nº 1998.30.00.002586-0.

LÉVI-STRAUSS. C. **Antropologia estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LIMA, A. C. de S. **Um cerco de grande paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LIMA, E. C. de. **Perícia antropológica sobre o Parque Nacional da Serra do Divisor (Rios Moa e Azul) – Acre**. São Paulo: USP, 1993. (não publicado).

LIMA, L. M. M. **Se a Funai não faz, nós fazemos**: conflito e mudança no contexto de um projeto de cooperação. 2000. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

MACIEL, N. J. B. **Uma ilha, dois parques, muitos donos**: apontamentos acerca dos conflitos socioambientais na Ilha do Bananal/TO. Dissertação (Graduação) – Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

MELATTI, J. C. **Curso: índios da América do Sul: Áreas Etnográficas**. Brasília: UNB/DEX-DAN, 1992. Disponível em: Disponível em: <<http://e-groups.unb.br/ics/dan/juliomelatti/ias-introd/txpq.htm>>. Acesso em: 20 de novembro de 2011.

MONTAGNER, D. **Construção da Etnia Náwa**: perícia antropológica sobre a condição étnica dos moradores do Igarapé Novo Recreio, Rio Moa, AC, que se auto denominam Náwa. Rio Branco: Justiça Federal (Processo 98.00.002586-0), 1998. (não publicado).

NEA/IBAMA/SOS AMAZÔNIA. **Relatório da oficina de formação do conselho consultivo do PNSD**. Cruzeiro do Sul/AC, 2002. (não publicado).

NEA/IBAMA/SOS AMAZÔNIA. **Relatório da segunda oficina de formação do conselho consultivo do PNSD**. Cruzeiro do Sul/AC, 2002. (não publicado).

OLIVEIRA, R. C. de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

PARESCHI, A. C. C. **Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos**: Entre o Projetismo, a ideologia e as Dinâmicas Sociais. 2002. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

PEREIRA NETO, A. **Relatório preliminar a respeito de população que se afirma pertencer à etnia Naua, habitantes do Parque Nacional da Serra do Divisor, Município de Mancio Lima – AC**. Rio Branco: EAR/RBR, 2000.

PIMENTA, J. Índio não é tudo igual. **A construção Ashaninka da história e da política interétnica**. 2002. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

RAPPAPORT, R. A. Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people. In: VAYDA, A. P. (Ed.). **Environment and cultural behavior**: ecological studies in cultural anthropology. Garden City, NY: Natural History Press, 1951.

UICN. **Reservas extrativistas**. Gland/Cambridge: UICN, 1995.

Capítulo 13

Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno¹

Luís Guilherme Resende de Assis

Este capítulo é dedicado à memória de Isa Pacheco, indigenista e antropóloga das linhas de frente e defesa dos povos indígenas no Brasil. A pesquisa de campo aqui referida não poderia ter ocorrido sem seu incisivo apoio e orientação.

Introdução

Neste ensaio, gostaria de introduzir o leitor a um conflito socioambiental específico marcado pela disputa por legitimidade sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território Monte Pascoal e seu entorno. Ao longo da história, a área foi pensada e territorializada – com noções de Parque Monumental, Parque Nacional, Aldeamento, Reserva Indígena, Área Indígena e, finalmente, Terra Indígena – como parte de um complexo de relações sociais e econômicas das quais o povo Pataxó, tradicionais habitantes, ficou alheio como protagonista, pelo menos até os anos de 1990. Tento resumir a dinâmica de ressignificações do espaço no tempo, a partir dessas relações entre agentes do Estado e da comunidade local, atentando para os reflexos objetivos na organização política dos pataxós. Para tanto, apoio-me em certas diretrizes teóricas que contribuem para a elucidação e a complexificação do conflito que dura aproximadamente 60 anos.

Arranjo conceitual

Conforme Groenewold (apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 23), as ações humanas ocorrem em três dimensões políticas possíveis,

¹ Este texto foi escrito em 2004 para a seleção de mestrado em Antropologia Social da Universidade de Brasília e posterior apresentação em reuniões do Geri. É o resultado e resumo da monografia de graduação intitulada *A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos pataxós do Monte Pascoal e do Parque Nacional do Monte Pascoal* (RESENDE DE ASSIS, 2004). O texto foi sutilmente modificado para esta obra. Foram mantidas as estruturas textual, argumentativa e bibliográfica originais, para que se resguardasse a perspectiva teórica e etnográfica experimentadas na época.



quais sejam: a microesfera, que comporta as relações cotidianas, familiares etc.; a mesoesfera, da política nacional; e a macroesfera relativa aos valores universalistas que incidem sobre todos os povos². O conflito do Monte Pascoal é caracterizado por mediações de agentes da mesoesfera que descem ao nível local visando compatibilizar os valores locais com os interesses nacionais de destinação da área, tecendo a malha imaginária da unidade nacional³.

O processo de acomodação da micro na mesoesfera resulta em estruturas de relações particulares à arena de ação política e comunicativa das partes, não contemplando a totalidade dos valores do Estado ou da comunidade, mas tangenciando-os em determinados aspectos. Tais estruturas podem ser pensadas em termos da defasagem entre normas e práticas expressas num *conjunto de ideias sobre a distribuição do poder entre pessoas e grupos de pessoas* (LEACH, 1995, p. 68). Embora o caso birmanês não remeta necessariamente a agentes estatais, a apropriação é válida na medida que nos permite encarar as estruturas da prática e da defasagem como objeto privilegiado para compreender a construção do Estado. Para tanto, tomarei como foco central deste trabalho a produção de consensos – quiçá virtuais – em comunidades de argumentação *dentro da estrutura suplementar ou paralela subjacente à estrutura institucional formal* (WOLF, 2003, p. 111, grifo meu). São subjacentes porque produzidas em níveis intermediários entre o local e o nacional – micro e meso.

No processo de negociação de significados no interior de uma Comunidade de Argumentação com pretensão democrática, como proposto por Cardoso de Oliveira (1996), são estabelecidos consensos mínimos, a partir da livre argumentação das partes, capazes de assegurar uma conduta comum considerada por todos como adequada. Esse conjunto de expectativas mútuas atende a demandas argumentativas postas no embate de ideias e questões e, por isso, escapam às expectativas anteriores das partes quando novas são negociadas na argumentação. Assim como para Wolf (2003), no caso mexicano, o que nos interessa aqui é uma rede de relações que conecte localidades e instituições

² Obviamente, os valores universalistas são formulados em lugares específicos, o que implica, em consequência, geopolíticas do conhecimento (MIGNOLO, 2001) entremeadas com valores, práticas e discursos cosmopolitas. Estes estão imersos em relações de poder de toda a ordem, inclusive cosmológica e epistemológica, em que o humano, o político e o social estão em franca competição (muitas vezes, desiguais). Este trabalho não aprofunda tais questões. Cabe aqui apenas situar que a macroesfera refere-se ao espaço de operação de valores cosmopolitas, isto é, aqueles que incidem sobre uma humanidade pensada como unidade, bem como aos princípios morais tomados como universais. Sobre cosmopolitismo e cosmopolíticas, ver Robbins (1998) e Ribeiro (2005 e 2001).

³ Sobre a ideia do Estado como malha imaginária, ver Souza e Lima (1995).



nacionais, interessando-nos, sobremaneira, não as comunidades em si ou instituições, mas arranjos de pessoas. É a partir daí que me aproprio da ideia de Comunidade de Argumentação. Se focarmos no limite de um perigoso limiar entre o que é natural e humano é possível verificar a significação do que seja natureza ou humanidade e, com isso, o que seja parque ou terra indígena, ou o que seja minha competência ou sua competência, pois resulta de consensos mínimos estabelecidos – mesmo em conflito –, ou seja, depende da atribuição de significados em relações coletivas. Esses acordos mediam a conduta, programando-a no tempo e no espaço como *softwares* de realidades sociais particulares e de artefatos culturais (BARRETO FILHO, 2001, p. 32).

Esses conceitos são mecanismos teórico-explicativos que amparam a análise de um processo nada linear e muito complexo que tentamos organizar “hipoteticamente” para compreender antropológicamente. Como disse Leach, “muito mais difícil é relacionar tal abstração com os dados do trabalho empírico de campo” (LEACH, 1995, p. 68).

Dinâmica do conflito por recursos e território: o caso Pataxó de Monte Pascoal

Territorialização implica reorganização social. Segundo Oliveira, *A atribuição a uma sociedade de base territorial fixa constitui-se em ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais* (OLIVEIRA, 1999, p. 20). A criação de Barra Velha, em 1861, região onde até hoje habitam, fixa hordas de bandos de diversas etnias, sendo os pataxós os mais numerosos (PARAÍSO, 1992). Até então, os contatos entre povos indígenas e colonizadores foram perenes, mas significativos, já que antes haviam sido aldeados em Prado⁴ em função da necessidade de aproveitamento de canaviais nativos (remanescentes da exploração canieira na região), coincidentemente estabelecidos nos arredores da região de Barra Velha. Dada a sedentarização do grupo Pataxó, anteriormente organizado em bandos não muito mais numerosos do que uma centena de indivíduos (SAMPAIO, 2000, p. 2), o palco das transformações sociais previstas acima por Oliveira estaria armado. As decorrências da criação da aldeia, que geram conflitos

⁴ Paraíso informa que com o deslocamento da guarda da Bahia para Prado os bandos pataxós dividiram-se etnicamente no que hoje conhecemos como Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãe (PARAÍSO, 1971).



por recursos naturais, começariam na primeira metade dos anos de 1940 quando chega à Barra Velha um ilustre desconhecido: o dr. Barros⁵ (CARVALHO, 1977).

Do Grupo do dr. Barros ao Grupo das Indenizações

Desde os anos de 1930, a orientação política na mesoesfera era tornar a natureza e a ciência patrimônios do Estado, protegendo-as do mercado e da propriedade privada, ao revés de qualquer contestação. Foi um período de vasta produção legislativa para ordenar mosaicos de diferentes categorias de áreas protegidas, criadas anteriormente, marcado pela *transição do liberalismo para a ampliação do papel do Estado na condução da modernização capitalista do País e na articulação, centralizada e autoritária, de sua unidade nacional* (BARRETO FILHO, 2001, p. 127-128). Os povos indígenas eram vistos como mão de obra em potencial e, ao mesmo tempo, guardavam o estado humano original, anterior ao homem civilizado, aproximando-se mais do direito das coisas do que das gentes. Essa ambiguidade indica a instauração da tutela ou, conforme Sousa Lima (1995), o grande cerco de paz em toda sua complexidade.

A chegada do dr. Barros em Barra Velha com uma equipe de pessoas de longe está inserida no ambiente político nacional apresentado acima. Conforme Castro (1940 apud CARVALHO, 1977), tratava-se de um grupo instituído pelo presidente da República para *determinar o ponto exato do descobrimento do Brasil*, relacionado ao Decreto-Lei nº 12.729, de 19 de abril de 1943, promulgado pelo então interventor federal no estado da Bahia, em que *cria o Parque Monumento Nacional de Monte Pascoal, com prerrogativas de monumento nacional, e dá outras providências*. Nota-se no decreto-lei que a criação do parque objetivava menos a preservação, nos moldes que conhecemos hoje⁶, do que as expectativas de conquista e ocupação territorial, nacionalismo e modernização. No decreto-lei não há qualquer menção a populações indígenas na área.

A expectativa levantada pelos pataxós quanto ao grupo da “medição” atendia a demandas relativamente alheias a esse panorama da mesoesfera. No nível micro, a exploração de madeira e a especulação imobiliária promovidas pela sociedade “branca” envolvente da região do Monte Pascoal affligiam o grupo Pataxó. Por isso, viam em dr. Barros um socorro dos “brancos de longe”

⁵ Não foi possível identificar quem exatamente era o dr. Barros. Suspeita-se que possa ser um dos primeiros demarcadores de áreas para a preservação no Brasil, como o Parque da Tijuca, por exemplo. Manoel Santana, liderança Pataxó, refere-se a ele como Aurelino Costa Barros ou Barreiro ou somente Aurelino Barreiro. O filho da Sra. Josefa, outra figura importante na história Pataxó, afirma que ele era estrangeiro assim como toda a comitiva, o que é improvável, segundo Carvalho e outros velhos da aldeia.



quanto à ameaça imputada pelos “brancos de perto”⁷, que tentavam lotear a região, demarcando frações de acordo com a densidade madeireira por hectare. Em uma reformulação do passado, sr. Manoel Santana, pajé da aldeia Boca da Mata⁸, afirma que dr. Barros seria um “poderoso” do Estado mandado por Getúlio Vargas e Rondon para proteger os índios dos maus-tratos dos serralleiros e das ameaças dos grileiros.

Os primeiros intermediários pataxós na história do conflito foram o contratados por dr. Barros para realizar a demarcação de uma área que, segundo ele, seria destinada aos índios. Ao chegar a Caraíva, o grupo percebeu a dificuldade de acesso e teve que criar alianças de outra ordem com os pataxós, muito além das relações puramente profissionais. Segundo Carvalho, em entrevista concedida em 2004, dr. Barros só conseguiu contratar pataxós para o trabalho porque alegou que estava ali para demarcar a área deles. De outra forma, eles não concordariam. Ao concluir o serviço, o dr. Barros informou que os índios teriam de evitar o uso de certos lugares, pois seria instituído um parque, e que eles poderiam ser solicitados a sair da área (VIEIRA DE OLIVEIRA, 1985).

A nova informação, que desmontava a compreensão dos pataxós sobre consensos criados nessa germinal e corrompida Comunidade de Argumentação⁹, estabeleceu formas de ação política inteiramente novas e baseadas em seu sedentarismo geográfico e significação do espaço. Os intermediários da comunidade – contratados por Barros – passam a ser vistos negativamente pelo grupo.

Capitão Honório, liderança Pataxó da época, estimulado por seus liderados, empreendeu uma viagem ao Rio de Janeiro para buscar soluções. Voltou sem resultados objetivos, apenas com a promessa de que enviariam intermediários do Estado para averiguar a situação. Nesse interstício, chegaram dois cidadãos estimulando – fingindo ser intermediários do Estado – um saque na Vila de Corumbau. O ato é realizado por eles e termina com a trágica Guerra de 51 (ocorrida no ano de 1951) quando os pataxós foram atacados pelas polícias de Prado e de Porto Seguro, e sofreram a mais significativa ameaça quanto a sua identidade coletiva. Como resultado, quase uma década

⁷ Muito similar à análise e ao gráfico de L. Cardoso de Oliveira sobre as relações interétnicas contidas no caso do Velho Cego Krahô, uma adaptação da estória de João e Maria dos irmãos Grimm. (L. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1999, p. 84).

⁸ Boca da Mata foi criada em 1981, após um acordo entre a Funai e o IBDF, que destinou aos pataxós uma faixa exclusiva no Parque de Monte Pascoal. Situa-se na margem direita do Córrego Cemitério, pouco acima de sua confluência com o Caraíva (SAMPAIO, 2000).

⁹ Sim, pois tratavam-se de consensos sobre a resignificação do espaço para os pataxós, já que teriam a garantia da terra que estava sendo invadida por grileiros inescrupulosos que avançavam sobre a Mata Atlântica e sobre seu território.



de relativa diáspora do grupo. Nesse período, atentam-se para a situação étnica diferenciada e desvantajosa nas relações que passam a estabelecer nas fazendas aos arredores de Barra Velha. Na diáspora, os pataxós incrementaram seus conhecimentos sobre agricultura, uma vez que se submetiam a trabalhar em fazendas vizinhas por muito menos que um trabalhador rural comum. Depois da diáspora, emerge um novo intermediário disposto a atuar em benefício de sua comunidade junto ao Estado.

Epifânio, pai do atual cacique da Aldeia Barra Velha¹⁰, empreende uma busca de parentes nas fazendas do sul do estado e vagarosamente alcança sucesso. Ao retornarem, a área estava ocupada por capixabas e mineiros. O parque, que até então só existia no papel, foi criado em 1961, no curto período parlamentarista. A área original – demarcação de dr. Barros – foi reduzida consideravelmente. Mais uma vez os pataxós foram completamente desconsiderados no texto da legislação¹¹.

Novos intermediários do Estado chegaram à área e propuseram indenizações aos caboclos¹². No início dos anos de 1960, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) instalou infraestrutura na área, que, novamente ressignificou o espaço tanto para os intermediários da nação quanto para os intermediários locais e seus representados. Para o Estado, a área era um parque de uso restrito à pesquisa e à recreação. Para os pataxós, era um diferencial étnico, sinal diacrítico máximo de sua condição, e o lugar onde poderiam reconstruir sua vida coletiva, o último refúgio (VIEIRA DE OLIVEIRA, 1985).

Os posseiros capixabas e os mineiros aceitaram as indenizações, o que até hoje é reconhecido por muitos pataxós como a garantia do que ainda existe de mata e de sua existência coletiva como grupo etnicamente diferenciado (AGOSTINHO, 1980, p. 2). Muitos índios também aceitaram, outros fugiram temendo uma nova Guerra de 51. Os que ficaram e resistiram foram representados pelo discurso de dona Josefa: *Eu não vou lá receber [a indenização], eu não, porque isso aqui é meu, nasci e me criei aqui, meu pai e os avós, todos nascidos e criados aqui dentro da área e essa área é nossa* (filho de dona Josefa reproduzindo a fala de sua falecida mãe em entrevista ao autor).

¹⁰ Realização da pesquisa etnográfica em 2003-2004.

¹¹ Ver Decreto nº 242, de 29 de novembro de 1961.

¹² Não havia ainda a consciência do grupo para a denominação oficial, como afirma Sampaio, de índios, pois apenas sabiam que eram discriminados em função da Guerra de 51 e dos períodos posteriores.



Aos resistentes das indenizações, desconsiderados como portadores de direitos indígenas, “sobrou” o momento mais vívido de conflito com os guardas do parque, em função das roças abertas, o que ia de encontro com as expectativas da categoria em relação ao terreno que ganhariam do Estado.

Brasília era vista como uma possibilidade de resolução do impasse pelos pataxós e, mais uma vez, uma afinidade com os “brancos de longe” pôde ser identificada. Epifânio então foi solicitado para empreender uma viagem até a capital. Esta, entretanto, dispensou novos arranjos produtivos na aldeia, que estava praticamente vazia. O itinerário era mais difícil e boa parte dos poucos excedentes foi doado a Epifânio para que pudesse obter êxito na missão. Seguiu rumo à Brasília e, diferente de Honório, seu antecessor, voltou com boas novas. Em 15 dias chegaria alguém para tomar as providências¹³. Solicitaram que se reunissem o máximo de pessoas para recepcionar os agentes da Fundação Nacional do Índio (Funai) e/ou autoridades que viriam de longe, pois haveria de mostrar a eles que ali tinha mesmo índio e que eles mereciam a terra. O processo de aglomeração de parentes espalhados resultou em grupos divergentes na aldeia, que, posteriormente, tomaram posições opostas quanto à presença do Ibama na área.

A Funai instalou o posto em 1968 e reabriu as roças em 1971, período considerado como “os anos dourados” pelos velhos entrevistados em campo, pois além das evidentes vantagens adquiridas foi o momento em que vislumbraram a possibilidade de serem reconhecidos etnicamente. Mas os conflitos com os guardas só cessaria posteriormente.

Do primeiro laudo antropológico à retomada do parque

Sabendo das notícias dos conflitos em Barra Velha e do fluxo migratório de caboclos rumo à aldeia, e tendo a Funai interesse em negociar a transferência da população para outra área, em favor do parque, Agostinho resolveu empreender uma viagem de reconhecimento com um grupo de pesquisadores em 8 de dezembro de 1971, data considerada como o início do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb)¹⁴. Foi então

¹³ Segundo Carvalho, o SPI até tentou enviar um agente entre a guerra e a criação do parque, mas ele não conseguiu chegar à aldeia Bom Jardim – como era conhecida Barra Velha – em função da chuva.

¹⁴ Conforme Oliveira: *É a partir de fatos de natureza política que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região. (...) Organizados e mobilizados mais tarde pela criação da Anai e Pineb, os antropólogos produzem uma quantidade expressiva de artigos, relatórios e laudos que ampliam o conhecimento empírico sobre as condições de existência da população indígena do estado, gerando dados e argumentos que fortalecem suas demandas* (OLIVEIRA, 1999, p. 16).



que novos atores, agora em defesa dos pataxós, entraram na arena. Há uma mudança estrutural no conflito, pois o relatório apresentado à Funai caracteriza-os como população indígena (AGOSTINHO, 1971).

Em meio às lutas políticas dos indigenistas contra o projeto de emancipação, a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai) emergiu como um braço político do Pineb, formando novos intermediários em favor do direito dos povos indígenas. Pouco antes, Agostinho e Carvalho foram solicitados a escrever um plano para a demarcação da área, rapidamente negado pelos intermediários pataxós, pois deixava de fora da demarcação o Monte Pascoal. O resultado foi o refluxo do conflito com os guardas do parque e uma retomada em 1980 da área onde atualmente estão as aldeias Boca da Mata e Meio da Mata. Soma-se a essa questão a criação da BR-101 e o crescimento da atividade madeireira na área, com o incentivo da produção de gamelas de madeira para comercialização, o que acirra as acusações dos ambientalistas de que os pataxós seriam destruidores da Mata Atlântica.

Com a Constituição de 1988, a principal bandeira dos intermediários indigenistas da sociedade civil passou a ser a demarcação da terra indígena. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) chegou à região no início dos anos de 1990, quando a atual área da Terra Indígena Barra Velha foi homologada sem o consentimento de um laudo antropológico como determina a legislação. Anai, Pineb e Cimi configuram atualmente o bloco de intermediários contrários à permanência da categoria parque nacional na região, tradicionalmente ocupada pelos pataxós, e com ela toda a máquina administrativa do Ibama.

Nesse ínterim, os ambientalistas conquistaram algumas vitórias, como a proibição de corte de madeira na Mata Atlântica em 1990¹⁵. Há, também, no início dos anos de 1990, a consolidação da Rede ONG da Mata Atlântica, que possibilitou diversos *lobbies* ambientalistas quanto à produção de leis de proteção à Mata Atlântica. É importante salientar que ambientalistas e indigenistas constituíam intermediários que procuravam dialogar diretamente com os pataxós e essas mediações refletiam diretamente nos rumos políticos e no aumento de intermediários na comunidade.

O Cimi organizou com algumas lideranças um histórico de perdas do território ao longo dos anos. Esse instrumento, consolidado consensualmente, foi fundamental para o fortalecimento da consciência e da vontade dos pataxós em retomar seu território.

¹⁵ Decreto Federal nº 99.547/90; ver também Projeto de Lei nº 3.285/92 e Decreto nº 750/93.



Em 1994, o Grupo Ambientalista da Bahia (Gamba), junto com o Centro de Pesquisa e Desenvolvimento do Extremo Sul da Bahia (Cepeds), ambos representantes da sociedade civil do movimento ambientalista, discutiram a questão do Parque Nacional do Monte Pascoal que passava por sérios problemas na administração. (...) *a pressão sobre a área do parque seja por motivos econômicos ou simbólicos, seja pelos pataxós ou por outras populações locais, acirrou cada vez mais o conflito entre os índios e a administração da unidade* (FALEIRO, 2001).

Em 1996, todos os intermediários da comunidade, sociedade civil e Estado, com seus diferentes interesses em jogo reuniram-se para discutir a questão e criaram, com isso, bases consideradas legítimas para a resolução do conflito. Os ambientalistas realizaram um projeto para a valorização do artesanato e a recuperação da mata. Os indigenistas e lideranças da comunidade reafirmaram a necessidade de criação de um grupo de trabalho (GT) para a identificação do território. Mais uma vez, os consensos criados foram violados pela morosidade dos recursos “prometidos” pelos ambientalistas.

Em 1997, os pataxós tentaram retomar o parque, mas foram impedidos por força policial. Em 18 de agosto de 1999, um dia depois da publicação da portaria que autoriza a criação do GT de identificação, finalmente o fazem, depois de 3 dias reunidos em assembleia em Boca da Mata, o centro das decisões políticas dos pataxós.

A retomada provocou um “racha” nas relações antes estabelecidas não só entre os intermediários não indígenas, mas, fundamentalmente, entre os próprios pataxós. Isso foi assegurado em carta ao povo e às autoridades brasileiras que pretendiam cuidar do parque e zelar pela sua integridade. A assunção de tal dívida foi o motivo da atual configuração política do conflito e impôs alguns dilemas para todos os envolvidos.

Dilemas da mediação do conflito e sua configuração atual

Com a retomada de 1999, o grupo de intermediários ambientalistas da sociedade civil utilizou a dívida assumida pelos pataxós para negociar um plano de gestão compartilhada do parque, alegando que havia recursos disponíveis. O dilema fundamental desses intermediários era a ambiguidade que assumia a categoria de parque em relação a sua concepção original. Sua intermediação foi voltada para o Estado e, por um lado, foram responsabilizados pelos indigenistas por contribuir com a não demarcação da área como terra indígena e, por outro, foram acusados pelos ambientalistas da mesoesfera por violarem uma categoria de unidade de conservação arduamente conquistada na história



das lutas ambientalistas por políticas públicas. A condição de intermediários, no caso dos ambientalistas que pregavam a gestão compartilhada do parque, foi mantida porque a retirada da população indígena não foi compreendida como uma solução adequada politicamente.

Por parte dos indigenistas o dilema era outro: os pataxós assumiram a dívida com o Estado para manter a integridade do parque. Como poderia o GT de identificação e revisão de limites sustentar a tese de que os índios não eram os degradadores do meio ambiente se houvesse uma perda de biodiversidade entre o início dos trabalhos e o seu final? O projeto de cooperação técnica, principal “inimigo”, estaria funcionando ambigualmente nesse sentido¹⁶.

Os pataxós dividiram-se incisivamente entre os que apoiavam o projeto – brigadistas indígenas contratados pelo Ibama, agentes ambientais indígenas e algumas aldeias – e os que não apoiavam – Frente de Resistência e Luta Pataxó –, bem como as aldeias fora da área demarcada. Para os primeiros, o dilema era que, apoiando o projeto de gestão compartilhada, provocariam relações de alianças ambíguas, já que os ambientalistas jamais reconheceriam a descaracterização do parque como unidade de conservação (UC) de uso indireto, até que se estabelecesse legislação adequada. As lealdades firmadas pareciam contradizer a luta histórica pelo território.

Como são contra a presença do Ibama na área, por meio de um projeto de cooperação técnica, os pataxós se depararam com outro dilema: como cumprir com o compromisso assumido perante a Nação – mesoesfera – sem um suporte técnico que adequasse a atividade produtiva dos pataxós com os parâmetros não índios sobre preservação de uma UC de uso indireto?

A situação da mediação do conflito pela apropriação de recursos naturais e simbólicos no Monte Pascoal era bastante complexa e colocou as partes em relação de dependência quanto as suas demandas. Essas relações foram consideradas como particulares ao conflito, no sentido que Simmel (1983) deu a ele, como forma social positiva. Ao longo da história Pataxó, a significação do espaço foi modificada em grupos ou Comunidades de Argumentação – enquanto categorias explicativas – particulares a um contexto sincrônico. Nesse sentido, a perspectiva parte fatural da significação do meio ambiente e das relações sociais pode ser evidenciada. Qualquer solução considerada democrática deve levar em consideração todas as vozes interessadas e libertá-las para a discursividade de suas demandas.

¹⁶ A demarcação foi concluída.

Referências

AGOSTINHO, P. Bases para o estabelecimento da Reserva Pataxó. São Paulo, **Revista de Antropologia**, Separata do volume 23, 1980.

AGOSTINHO, P. **Relatório sobre trabalho de campo efetuado entre os Pataxó de Barra Velha**. Município de Porto Seguro, Bahia, 1971.

BARRETO FILHO, H. T. **Da Nação ao planeta através da Natureza**: uma abordagem antropológica das Unidades de Conservação de Proteção Integral na Amazônia Brasileira. 2001. Tese (Doutorado) - PPGAS/FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. **O velho cego**: uma reflexão krahó sobre o contato interétnico. Anuário Antropológico/99. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. (Ensaaios Antropológicos sobre Moral e Ética).

CARVALHO, M. R. **Os pataxó de Barra Velha**: seu subsistema econômico. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

FALEIRO, R. P. **Retomada ou invasão**: percepção das instituições governamentais sobre a ocupação do Monte Pascoal pelos índios. Brasília: Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri), 2001.

LEACH, E. R. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1995.

MIGNOLO, W. D. Introducción. In: MIGNOLO, W. (Org.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 9-53.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos Índios Misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A VIAGEM da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PARAÍSO, M. H. B. **Amixocori, pataxó, monoxó, kumanaxó, kutaxó, kutatok, maxacali, malali e makoni**. Povos indígenas diferenciados ou sub-grupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. Caxambu, MG: Anpocs, 1992.

PARAÍSO, M. H. B. **Qual o futuro dos pataxó**: projeto global levanta história da ocupação das terras dos índios da Bahia em busca de uma solução. Brasília: Informativo Funai, 1976.



RIBEIRO, G. L. **Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia.** Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2005. (Série Antropologia, 379).

RIBEIRO, G. L. Post-imperialismo. Para una discusión después del multiculturalismo y Del post-colonialismo. In: MATO, D. (Org.). **Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización.** Buenos Aires: Clacso, 2001. p. 161-183.

ROBBINS, B. Actually Existing Cosmopolitanism. In: CHEAH, P.; ROBBINS, B. **Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation.** Minneapolis and London: University of Minnesota, 1998. p. 1-19.

SAMPAIO, J. A. **Breve história da presença indígena no extremo sul bahiano e a questão do território pataxó do Monte Pascoal.** In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 22., 2000. Fórum de Pesquisa 3 - Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação. Brasília.

SIMMEL, G. **A natureza sociológica do conflito.** In: MORAES FILHO, G. S. (Org.). **Georg Simmel: sociologia.** São Paulo: Ática, 1983.

SOUZA LIMA, A. C. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

VIEIRA DE OLIVEIRA, C. **Barra Velha: o último refúgio.** Londrina, 1985.

WOLF, E. Encarando o poder: velhos insights, novas questões. In: FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. (Org.). **Antropologia e poder - contribuições de Eric Wolf.** Brasília: Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Unicamp, 2003.

Capítulo 14

Projeto de Mineração do São Francisco e da Terra Indígena Sararé/MT: um caso de negação ao exercício da governança local

Cláudia Tereza Signori Franco

Introdução

Este artigo teve origem numa solicitação da Fundação Nacional do Índio (Funai), para a realização de estudos de complementação dos impactos socioambientais constantes no Relatório de Impacto ao Meio Ambiente (Rima) proveniente da implantação do Projeto de Mineração do São Francisco (PSF)¹, sobre as terras indígenas (TI) Sararé e Paukalirajausu². O relatório visava subsidiar as análises e os pareceres técnicos oficiais sobre a viabilidade do empreendimento, pois se constatou que tais estudos não faziam referências ao componente indígena e, conseqüentemente, havia ausência da avaliação de impactos ambientais e de medidas mitigadoras (Capítulo 6 do Rima), bem como de programas de monitoramento ambiental (Capítulo 8) para esse componente. Os pareceres são peças fundamentais para a identificação dos possíveis e potenciais impactos diretos e indiretos nas TIs Sararé e Paukalirajausu, porque não existem programas e/ou medidas mitigatórias direcionadas à comunidade Nambikuára das referidas terras indígenas. Para justificar essa falta, a empresa mineradora afirmou que na ocasião dos levantamentos, em 1997, desconhecia a necessidade de se realizar o componente indígena, porém esse esclarecimento deveria ter sido repassado pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente de Mato Grosso (Sema-MT) à época dos trâmites iniciais.

A jazida de São Francisco está localizada no alto da Serra da Borda e as instalações para a sua exploração estão em uma área de 8 km² ao longo do seu

¹ O Projeto de Mineração São Francisco (PSF), à época dos levantamentos (2005-2006) encontrava-se sob a gestão do Grupo Yamana Desenvolvimento Mineral S/A, também citado em diversos documentos consultados como Sta. Elina Desenvolvimento Mineral S/A e/ou Serra da Borda Mineração e Metalurgia S/A.

² As TIs constituem o território tradicional dos nambikuáras, na região noroeste do estado do Mato Grosso.

espigão e desenvolvem-se predominantemente nas áreas onde a declividade do terreno é mais favorável à implantação e ao aproveitamento dos recursos hídricos para a implantação das barragens de abastecimento de água e de contenção. Inicialmente, o empreendimento compreendia³ a construção de uma nova estrada de acesso⁴; a instalação de linhas de transmissão para abastecimento elétrico; a operação de uma mina/cava de ouro, bem como três barragens para a captação de água e segurança do empreendimento.

Atualmente, o PSF encontra-se devidamente licenciado junto à Sema-MT, sob o n° 351/2004 e em 2005 estava em fase de implantação com 85% de área construída, uma vez que já possuía a Licença de Instalação e, naquele mesmo ano o PSF obteve a Licença de Operação n° 2048/05, que permitiu o início das suas atividades.

Durante os levantamentos bibliográficos, vasta documentação apontou que a exploração mineral na região da Serra da Borda, localizada nos municípios de Vila Bela da Santíssima Trindade, Nova Lacerda e Conquista d'Oeste/MT remonta a tempos coloniais onde os portugueses exploraram o ouro da região utilizando-se de mão de obra escrava instalada nos históricos arraiais mineiros. Depois da assinatura da Lei Áurea, as lavras eram tidas como uma possibilidade de crescimento econômico por garimpeiros de todo o território nacional que se dirigiam à região vitimando severamente, por meio da atividade ilegal, o território dos nambikuáras do Sararé. Não bastassem os diversos enfrentamentos ao longo dos últimos séculos e os advindos da invasão garimpeira em suas terras, nos idos dos anos de 1990, nos últimos 5 anos os nambikuáras do Sararé são protagonistas de um moroso processo junto ao órgão indigenista oficial Funai e à empresa Serra da Borda Mineração e Metalurgia Ltda., onde, enquanto o poder decisório argumenta e contra-argumenta as colocações técnicas contidas no documento entregue, os nambikuáras vivem as consequências da ação contínua de uma mineradora. A proposta em apreço é historiar e identificar o modo pelo qual o Estado dialoga com os interesses privados e de que maneira assegurar aos indígenas, sobretudo, aos nambikuáras, seus direitos sobre a terra em que habitam. Para a apreciação e análise do objeto central deste artigo, é fundamental esclarecer o conceito básico e algumas das estruturas propostas pelos estudos de complementação dos impactos socioambientais para a governança local, em particular as que dizem respeito ao PSF.

³ Tanto o traçado da nova estrada de acesso ao empreendimento quanto a linha de transmissão, de 138 KV, informados à Funai no início do processo foram modificados pelo empreendedor, e, ainda, houve o acréscimo posterior da construção da Barragem do Longa Vida.

⁴ Seu traçado incidiria sobre áreas da TI Paukalirajausu, além de distar apenas 158 m do seu ponto mais próximo da Terra Indígena Sararé.

No início da década de 1990, diante das pressões da sociedade civil e dos clamores por uma ação mais participativa junto às instâncias de decisões do Governo, que se configura cada vez mais como uma organização separada do corpo da sociedade e menos como um processo, a governança é fortalecida como um conceito distinto. De acordo com Graham, Amos e Plumptre (2003), governança⁵ pode ser definida como “a interação entre estruturas, processos e tradições que determina como o poder e as responsabilidades são exercidos, como decisões são tomadas e como os cidadãos e outros parceiros envolvidos (*stakeholders*) são ouvidos.” (*Revista de Administração Pública, Rio de Janeiro, v. 40, n. 6, nov./dez. 2006*) Fundamentalmente, a governança considera o entendimento da associação de política e poder constituída da interação dos diversos atores sociais (estado x sociedade; público x privado e/ou sociedade x sociedade), abrangendo muito mais do que as relações estritamente políticas e de poder entre estes e seus pontos de vista (internacional, econômico, privado etc.). Em suma, governança diz respeito às relações de poder e responsabilidade, definindo como são tomadas as decisões em assuntos de interesse coletivo; quem tem poder decisório; quem exerce influência nas decisões; como são estabelecidas as responsabilidades dos tomadores de decisão. Essa prática é observada na literatura mundial desde a obra de Polanyi (1944), em que as sociedades tribais e complexas dividiam-se nas relações homem x natureza e natureza x mercado, ao passo que há uma tentativa de entender os problemas socioambientais enfrentados pela sociedade moderna.

Com base em uma lista apresentada pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) de características de “boa” governança, Graham, Amos e Plumptre (2003) propõem cinco princípios-chave para a gestão da governança: (i) legitimidade e voz, cujos critérios para aplicação são a participação e a orientação ao consenso; (ii) direcionamento, por meio da visão estratégica, incluindo o desenvolvimento humano e a complexidade histórica, cultural e social; (iii) performance/desempenho, em que se verifica a interação das instituições e os processos com os parceiros interessados (*stakeholders*), além da eficiência e efetividade da ação; (iv) responsabilidade e transparência diante do público e das instituições parceiras; (v) honestidade por meio da equidade e do domínio da lei.

Os critérios citados prestam-se, inclusive, à avaliação dos processos, cujos princípios são ao mesmo tempo objetivos e meios para a solidificação de uma

⁵ Constatou-se que essa definição foi elaborada com base em consensos internacionais, que, em sua maioria, são expressos nas declarações e em princípios acordados nas Nações Unidas e em diversos documentos do PNUD.

sociedade cidadã, cuja condição fundamental para a efetividade da governança local é a participação da base comunitária, neste caso, a dos indígenas, pois a constituição desses pequenos círculos de controle social pode ser a base da formação de novas diretrizes para a execução da legislação ambiental em terras indígenas.

Dos primeiros contatos ao PSF: um histórico de (des) governança

Price e Cook (1968) descreveram o território Nambikuára limitado a leste pelo Rio Guaporé, ao sul próximo à cidade de Vila Bela da Senhora Santíssima Trindade, ao norte com os indígenas da etnia Cinta-Larga e a oeste com os indígenas das etnias Erikpaksá, Irantxe e Pareci. Considerando essas informações, pode-se afirmar que a extensão do território tradicional dos nambikuáras era de 5.500.000 ha, aproximadamente, tendo os primeiros contatos com os não índios ocorridos por volta do ano 1731, com a descoberta de ouro na região entre a Chapada dos Parecis e o Rio Guaporé. À época, a região era identificada como Mina do Mato Grosso, onde formaram três “arraiais” mineiros: São Francisco Xavier, Santana e Pilar, que se localizavam entre os rios Sararé e Galera. Durante o século XVIII, com o objetivo de formar reserva alimentar para os soldados de fortes e destacamentos que se encontravam ao longo do Rio Guaporé, os portugueses tentaram aldear os nambikuáras inúmeras vezes e ensiná-los técnicas agrícolas sedentárias. Numa dessas tentativas, a Diretoria dos Índios na Província de Mato Grosso, em 1783, decidiu pela criação de uma aldeia para os nambikuáras, nas proximidades do Arraial São Vicente, porém, como não foi concretizada a ideia, os nambikuáras, em 1849, entraram em conflito com algumas pessoas do Arraial do Pilar que gerou inclusive mortes. Em consequência, os nambikuáras foram castigados por uma Bandeira enviada especialmente para “resolver” o problema.

Meio século adiante, em 1907, os nambikuáras entraram em contato com os membros da Comissão Rondon, que explorava a Bacia Amazônica, e construíam a linha telegráfica entre as cidades de Cuiabá e Porto Velho. Até a década de 1960, os contatos entre os nambikuáras e a sociedade envolvente (escravos foragidos, garimpeiros e seringueiros) deixaram aos índios um saldo de exploração, escravização, contágio de doenças e massacres. Com a construção da BR-364, que liga Cuiabá a Porto Velho, foi efetivada a maior invasão do território Nambikuára do Vale do Rio Guaporé. Essa estrada possibilitou a penetração às terras férteis do Vale do Guaporé por grandes empresas, que realizaram extensos desmatamentos para a exploração de madeira e implantação

de pastagens para desenvolver a pecuária. Esses empreendimentos utilizaram uma tecnologia moderna conduzida por grande número de trabalhadores, o que provocou a desestruturação do ecossistema local, tornando impraticável o tipo de agricultura tradicional Nambikuára nas áreas, além de ter causado a redução drástica dos recursos de fauna e flora, a poluição de fontes de água, a destruição de roças por rebanhos, o contágio por doenças, a subnutrição, a redução populacional e o comprometimento de sua própria sobrevivência. Constata-se por meio dos processos existentes junto à Funai que o valor dos investimentos feitos no Vale do Guaporé sempre fora alto, pois foram construídos escritórios, residências, quitandas, pensões, estradas, serrarias, pistas de pouso, linhas telegráficas, currais, extensas pastagens e grandes rebanhos.

No ano de 1975, o antropólogo David Price apresentou à Funai proposições para os problemas que os nambikuáras enfrentavam até então, entre elas, Price sugeria a mudança dos grupos do sul, entre outros, para a área interdita que deveria transformar-se em reserva. A transferência foi prevista para o período de 1976 a 1982, entretanto, com o fracasso das tentativas de transferência⁶ dos subgrupos do Vale do Guaporé para a área reservada, em 5 de setembro de 1974, a Funai expediu o Decreto nº 74.515, “interditando, para efeito de atração, a região entre os rios Galera, Sararé e Guaporé”, uma área que, apesar de titulada, não estava habitada, para abrigar os grupos indígenas do vale. Acreditava-se, à época, que o problema adaptativo seria resolvido porque a área apresentava condições ambientais similares ao território tradicional, mas a unilateralidade das proposições de Price foi a responsável pelo insucesso da remoção.

Paralelamente às proposições de Price, o Conselho Indigenista da Funai aprovou duas resoluções⁷, de modo a criar uma reserva na área interdita e paralisar o desenvolvimento das fazendas onde existissem indígenas. Uma nova tentativa para solucionar o problema existente no território Nambikuára

⁶ Esse fracasso deve-se às diferenças de adaptação dos subgrupos removidos, às diferenças de ordem cultural, que não foram devidamente consideradas, e, principalmente, ao faccionalismo existente entre os nambikuáras, que é generalizado, tornando os subgrupos hostis em relação uns aos outros. Os aspectos religiosos também foram fatores impeditivos no processo de adaptação, pois cada subgrupo possui locais específicos onde acreditam morar os espíritos de seus ancestrais e para onde são encaminhados os espíritos dos mortos. Essas transferências contrariaram ainda as disposições contidas no art. 20 da Lei nº 6.001/73 e no art. 12 do Decreto nº 58.824, de 14 de julho de 1966, que promulga a Convenção 107 sobre populações indígenas, uma vez que o desenvolvimento e a segurança nacional não estavam comprometidos.

⁷ Cabe destacar que essas medidas não foram adotadas pela Funai.

(Vale do Rio Guaporé) foi realizada em 1976 pelo antropólogo Noraldino Vieira Cruvinel. Das seis alternativas propostas pelo antropólogo, em ordem de adequação ao *modus vivendi* Nambikuára, a Funai adotou a de nº 5, que previa pequenas áreas independentes para Wasusu, Alântesu e Hahãitesu, e o abandono de grande parte da área interdita. Dando continuidade ao processo, no ano seguinte foi constituído um grupo de trabalho (GT), para definir a TI Sararé. Segundo consta no processo de Identificação e Delimitação da TI Sararé⁸, esses técnicos “não tiveram acesso aos estudos realizados, sob o pretexto de não serem influenciados” (referência). O resultado foi a proposta de diminuição da TI Sararé, que não tinha sido homologada, e, em 1978, os subgrupos Hahãitesu, Alântesu e Wasusu tiveram seus territórios tradicionais reavaliados e adequados às deliberações da Funai. Dois anos após a constituição do primeiro GT para a identificação da TI Sararé, outra equipe foi convocada para reestudar as áreas Nambikuára. Na ocasião, foi proposta uma TI para os katitaurlus e uma TI com área contínua para os hahãitesus, alântesus, kaikisus/alakatesus e wasusus, mas o relatório antropológico não foi apresentado e os nambikuáras permaneceram com diminutas áreas.

Após várias tentativas frustradas, em 9 de julho de 1981, por meio da Portaria nº 357/PRES/Funai, foi constituído outro GT para identificar e definir as TIs nambikuáras da região do Vale do Rio Guaporé. Por ocasião dos procedimentos de demarcação da terra indígena, ocorrida após 2 anos, técnicos da Funai constataram vestígios de atividade garimpeira no local, muitos deles datados da época em que os portugueses viviam na região explorando ouro. Verificaram, ainda, que a flora local já havia sido recuperada, mas o simples fato de terem existido garimpos na região criava uma expectativa de invasão na terra indígena, tornando-a vulnerável à ação garimpeira contemporânea. Para dirimir esse problema, uma equipe técnica da Funai em conjunto com o Exército brasileiro, que executava a demarcação da terra indígena, delimitou a atual área, considerando o máximo de limites naturais, tais como córregos, rios e a própria Serra da Borda, pois, dessa forma, a fronteira da terra indígena seria visualizada pelos não índios que quisessem aventurar por lá e que, portanto, não poderiam alegar desconhecimento do território protegido por força de lei federal.

Durante essas expedições, foram encontradas nos arredores da terra indígena e até mesmo dentro dela uma estrada clandestina e uma ponte por meio das quais eram extraídas espécies de madeiras de alto

⁸ O Processo nº 3.170/81 está arquivado no Centro de Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários da Funai.

valor (aroeira, cabreúva, entre outras) para comercialização. Na ocasião, tanto a Funai quanto o Exército notificaram os infratores avisando-lhes que se tratava de área legalmente protegida, com usufruto exclusivo dos índios, e, por diversas vezes, ações de fiscalização e de vigilância com os katitaurlus foram programadas na região, no intuito de realizar um trabalho de proteção da terra indígena demarcada. Era de conhecimento dos nambikuáras que o território demarcado não condizia com o território tradicional em sua amplitude, assim, deveriam protegê-lo com mais veemência. Diante dessa fragilidade, os indígenas formaram outras aldeias espalhando-se estrategicamente pela terra indígena, ao passo que se iniciava a possibilidade de invasão, sobretudo, de madeireiros. A riqueza da área era amplamente divulgada, atraindo, também, os garimpeiros que já realizavam suas pesquisas no subsolo, perto da atual aldeia PIV, principal entrada da invasão na TI Sararé na década de 1990 (região sul/sudoeste da TI). Nas proximidades do limite noroeste da TI Sararé, diversos garimpos também foram instalados, chegando a atrair no auge de suas atividades cerca de sete mil garimpeiros no biênio 1996-1997⁹.

Em 1990, os garimpeiros que viviam ameaçando tanto a Terra Indígena Sararé quanto a empresa Santa Elina Desenvolvimento Mineral S/A¹⁰, pois tencionavam explorar o ouro existente em ambas, confrontaram-se com a segurança da empresa de mineração numa tentativa de invasão da área privada. Logo após, em 1991, a mineradora entrou em acordo com o Governo de Mato Grosso, assinando um protocolo de intenções junto com a Secretaria de Meio Ambiente, o Departamento Nacional de Produção Mineral e a Cooperativa dos Garimpeiros do Município de Pontes e Lacerda, definindo que o garimpo no entorno da área indígena seria apenas sob os rejeitos das lavras coloniais antigas. Ao mesmo tempo, a Funai levantou alguns questionamentos baseando-se nas Resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (Conama)¹¹, que explicitam que o entorno de uma TI também tem de ser protegido no combate aos impactos diretos e indiretos que possam sofrer de empreendimentos

⁹ Vídeo Boca Livre no Sararé (CTI, 1992).

¹⁰ A presença dessa empresa na região é anterior à criação da TI Sararé em 1982. Por visar à permissão de lavra de área maior, mantinha anualmente o pagamento dos devidos alvarás. Portaria de Lavra registrada no DNPM sob o nº 8.609.938/82.

¹¹ Considera-se impacto ambiental toda e qualquer alteração das propriedades físicas, químicas e biológicas do meio ambiente, causada por qualquer forma de matéria ou energia resultante de atividades antrópicas que afetem direta ou indiretamente a saúde; segurança e bem-estar da população; atividades sociais e econômicas; a biota; as condições estéticas ou sanitárias do meio ambiente e a qualidade dos recursos ambientais (Resolução nº 001 do Conama/86).

predadores. Inicialmente, os garimpeiros não invadiram a TI, mas havia indícios de suas ações nos locais com resíduos de lavra colonial.

No ano seguinte, os garimpeiros reuniram-se com os madeireiros em ações de exploração dos recursos naturais da TI Sararé e em 1 ano a invasão ao sul da TI estava fora de controle. À época, a Funai solicitou apoio ao Centro de Trabalho Indigenista (CTI), no sentido de fazer uma filmagem que mostrasse à imprensa tal invasão, inclusive com depoimentos indígenas¹² que comprovassem a ação exógena. Por ocasião da produção do vídeo Boca Livre no Sararé (CTI, 1992), os índios katitaurulus, habitantes da TI Sararé, e outros subgrupos nambikuáras do Cerrado e do norte, que também estiveram presentes na ação, surpreenderam-se pelo grande número de invasores que exploravam a TI. Segundo consta, à época da invasão os garimpeiros alegavam que o secretário de segurança de Mato Grosso estava envolvido no episódio, além da Polícia Civil e do Exército. Máquinas e tratores encontrados no local pertenciam ao serviço público e a particulares, que agiam em conformidade com os interesses escusos de uma sociedade regional ligada à administração de Pontes e Lacerda, com apoio político da prefeitura local. Paralelamente, tramitava um projeto de investimento junto ao Banco Mundial, denominado Polo Noroeste, destinado à criação de programas de proteção territorial, mas para os técnicos da Funai não havia sentido utilizar esses recursos para a demarcação ou para qualquer outra política de responsabilidade federal, e o Governo brasileiro agiu a favor dos interesses indígenas, responsabilizando-se pela retirada dos garimpeiros da TI Sararé. Entretanto, somente em 1997 a Funai, em estreita colaboração com outras instituições, promoveu com sucesso uma ação de extrusão de garimpeiros e madeireiros instalados no limite sul da TI Sararé, tendo retirado à época cerca de 10 mil pessoas.

A situação encontrada em 2005, por ocasião dos estudos de complementação do EIA/RIMA do PSF, é de extrema vulnerabilidade, em especial nas proximidades dos limites sul/sudoeste da TI Sararé, onde ainda havia diversos varadouros abertos pelos garimpeiros, na década de 1990, nascentes poluídas e degradadas, contaminação de solos e subsolos, além da recuperação de uma antiga rodovia municipal não pavimentada (atualmente pavimentada), inclusive com algumas alterações no seu traçado inicial incidindo sobre a terra indígena. A construção e/ou recuperação dessa estrada é fruto da parceria entre a Serra da Borda Mineração e Metalurgia S/A e a Prefeitura Municipal de Pontes e Lacerda/MT, com o objetivo de atender às necessidades dos fazendeiros

¹² Essa parece ser a primeira ação de participação direta dos nambikuáras no processo fundiário da TI Sararé.

estabelecidos na área de influência do PSF, e de proporcionar melhor segurança para o tráfego de equipamento e de pessoal envolvido no processo de produção da mineradora.

Existiam estudos e negociações sobre uma nova área para os garimpeiros cooperativados trabalharem, onde cada garimpeiro ficaria com uma média de 40 hectares para trabalhar na Vila dos Garimpeiros, localizada aproximadamente a 1.500 metros da área do garimpo São Carlos. Vale ressaltar que em caso de conflitos e disputas entre os garimpeiros cooperativados, a TI Sararé tornou-se, mais uma vez, alvo fácil para suas ações, uma vez que, ao contrário da TI, na área do empreendimento havia fiscalização atuante que impedia o acesso de estranhos.

Surpreendentemente, à medida que os levantamentos antropológicos eram realizados, a Administração Executiva Regional da Funai em Cuiabá/MT, juntamente com técnicos da mineradora, vistoriaram a área do empreendimento e concluíram que “qualquer variação que se fizer no traçado para facilitar a execução da obra não alterará o impacto na Terra Indígena” (referência). Dias depois, a Funai, em parceria com a Santa Elina Desenvolvimento Mineral S/A, ministrou um Termo de Compromisso¹³ tendo sido este apresentado em reunião aos nambikuáras/katitaurulus na aldeia central. No documento, são elencados alguns acordos entre as partes, tais como um projeto de aplicação de recursos financeiros na TI Sararé, por parte do empreendedor, tendo como contrapartida dos indígenas a cessão da Barragem Longa Vida, localizada em território tradicional dos nambikuáras, bem como o trecho da estrada

¹³ O termo de compromisso assinado entre a empresa Santa Elina Desenvolvimento Mineral S/A e a Funai apresenta-se frágil, pois nele os indígenas estão cedendo uma área da qual não se sabe ao certo suas dimensões. Ademais, uma TI, mesmo que ainda não tenha sido homologada pelo Presidente da República, constitui-se em Patrimônio da União e como tal não pode ser negociada. Assim, o encaminhamento proposto para esse caso seria submeter o termo de compromisso, já elaborado, à revisão das partes competentes, além do Ministério Público Federal, garantindo a lisura no processo. Isso posto, ao contrário de ceder uma área aleatoriamente, como fizeram, o novo TC deverá permitir o uso desta desde que definida por coordenadas geográficas e qualificado seu uso e temporalidade. A partir dessas informações, será possível avaliar os reais impactos existentes e prováveis e, conseqüentemente, dimensionar as reais medidas compensatórias e/ou mitigadoras. A construção de uma barragem na cabeceira do Longa Vida, área em estudo da TI Paukalirajasu, não pode ser objeto de cessão e sim de permissão, caso tenha anuência dos índios. Anuência não é para concessão, pois não se concede e/ou vende uma terra indígena. Ao concordarem com as cláusulas do TC existente, os índios pouco ou nada sabiam sobre os prováveis impactos do PSF, ou, ainda, do significado jurídico de uma concessão, cessão e/ou permissão. Os indígenas não podem “conceder” uma área nem mesmo diante de programas compensatórios. Não se deve tentar descaracterizar uma TI, pois os direitos dos índios são originários e ela é inalienável.

municipal existente e o trecho em conflito com o traçado da estrada para Pontes e Lacerda/MT. No texto em referência, também não é mencionada a dimensão da área a ser “cedida” pelos nambikuáras e nem a finalidade da utilização da Barragem Longa Vida, que é, entre as demais existentes na área do PSF, a mais impactante, pois se utiliza de boa parte da água da bacia de captação a montante do barramento da represa.

No Relatório dos Estudos de Complementação entregue por essa consultoria antropológica à Empresa Documento Antropologia e Arqueologia SS Ltda., foram listados alguns dos impactos ambientais possíveis por ocasião da implantação do PSF, verificados nas TIs Sararé e Paukalirajausu, bem como dos programas preventivos sugeridos pela empresa Serra da Borda Mineração e Metalurgia S/A, além de ser ressaltado que até a conclusão dos levantamentos de campo, em 2006, não havia sido observada a extensão desses programas aos nambikuáras. Porém, como não havia e ainda não há instância de fiscalização e controle, essas ações não são prioritárias.

Considerando, de um lado, o inventário sobre a situação legal da TI Sararé, algumas vezes percebe-se a manipulação dos fatos em detrimento dos direitos indígenas. Baseando na regularização fundiária, em que essa ação faz parte dos compromissos assumidos pelo Governo federal junto ao Banco Mundial, à custa do Polo Noroeste, e considerando que na ocasião não havia pendência judicial referente à área em apreço, a TI Sararé foi alvo de interdição (Decreto nº 74.515 de 5/9/74) para efeito de transferência dos grupos nambikuáras e sua extensão era de 3.000.000 ha. Em 1977, o Decreto nº 79.095, de 5 de janeiro do mesmo ano, desinterditou parte da área interditada em 1974, passando para uma extensão de 60.000 ha aproximadamente. Em novembro de 1977, foi apresentada proposta de nova diminuição de área e, em 1979, outra mais condizente com as necessidades indígenas. Ambas não foram homologadas, permanecendo os katitaurlus com área de 60 mil ha decretada em 1977. A terra indígena em questão é constituída de terras de domínio da União, cuja posse está assegurada aos indígenas por meio do art. 231 da Constituição Federal. Sua demarcação¹⁴, cujos procedimentos foram realizados na vigência do Decreto nº 76.999 de 1983, e consequente homologação¹⁵ por

¹⁴ Os trabalhos de demarcação foram concluídos pela Diretoria do Serviço Geográfico do Exército, em dezembro de 1983, e a planta elaborada pelo Departamento de Demarcação da Funai em 30/12/1983.

¹⁵ Esse decreto homologa, para efeitos legais, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio (Funai), da área de posse imemorial dos grupos indígenas nambikuáras, katitaurlus ou sararés, localizada no município de Pontes e Lacerda, Mato Grosso.

meio do Decreto nº 91.209, de 29 de abril de 1985, obedeceram aos preceitos legais contidos na legislação indigenista brasileira. Por outro lado, a cada dia a legislação brasileira cria mecanismos de controle social e consagra espaços institucionais de exercício da cidadania, como os conselhos e as audiências públicas. Apesar da discussão sobre a eficácia desses modelos junto aos processos democráticos ou de decisões tecnocráticas, o fato é que se criaram espaços de participação.

Diante desse cenário, uma das inquietações desta autora refere-se ao fato de que se esse empreendimento vai além da represa, privando para si todas as cabeceiras do Córrego Longa Vida inclusas em sua área, torna-se incompreensível o fato de a Funai não ter manifestado pela formação de um conselho gestor, garantindo a participação do Ministério Público Federal, de especialistas em recursos hídricos, indigenistas e, sobretudo, dos nambikuáras. A existência desse conselho como instância de participação poderia colaborar para direcionar os estudos técnicos, permitindo que os instrumentos de gestão fossem identificados pelos indígenas e pelas instâncias envolvidas (municipal e estadual), proporcionando o envolvimento necessário à construção da boa governança local. Nota-se, ainda, que todas as tentativas de informação e de participação advindas tanto da Funai/Cuiabá quanto da sede, para os nambikuáras, foram multifacetadas, o que denota descaso em relação a uma gestão transparente, com controle social e fortalecimento do processo de governança local – três características fundamentais das políticas públicas atuais.

Esta narrativa demonstra ações de Governo considerando, por vezes, alguns direitos indígenas e ambientais, mas, sobretudo, os interesses do Estado e da iniciativa privada, evidenciando que o ecossistema é considerado uma relação social e política, a partir do paradigma ambiental evidenciado na década de 1990 – o desenvolvimento sustentável. Isso posto, entende-se que o dinamismo e a complexidade dos sistemas naturais, a partir da década de 1960, quando teve início a consciência coletiva sobre a questão ambiental no planeta impulsionada pelo movimento ambientalista¹⁶, estão intrinsecamente ligados às formas como a sociedade humana estabelece os parâmetros ambientais. No entanto, considerando a gestão ambiental como um conjunto de ações para levar ao fim uma política de meio ambiente, ou alcançar a manutenção de um capital ambiental suficiente para a qualidade de vida dos indivíduos, percebe-se

¹⁶ Em 1962, Rachel Carson publicou o livro *Silent spring*, impulsionando o movimento ambientalista na década de 1960.

que as ações antrópicas, na maioria dos casos, são minimizadas pelo interesse privado diante dos apelos da corrente preservacionista.

Vale ressaltar que atualmente as alternativas para a construção da governança local apontam para uma gestão que se alicerce na ampla participação da sociedade civil nos processos de tomada de decisão, portanto, um dos desafios dos gestores públicos é procurar compatibilizar o desenvolvimento econômico com a preservação dos recursos naturais existentes e a melhoria da qualidade de vida, de forma a assegurar que esse desenvolvimento resulte em benefícios aos povos indígenas de maneira duradoura.

Considerações finais

Os problemas identificados pelo estudo justificam a necessidade de elaboração de um Programa de Compensação Ambiental (PCA) com caráter multidisciplinar e interinstitucional que, contando com a efetiva participação da comunidade indígena Nambikuára, venha dirimir os danos decorrentes do empreendimento em questão. Sugeriu-se à Funai que esse PCA Nambikuára fosse elaborado levando-se em consideração a necessidade de programar ações que viabilizem o enfrentamento dos nambikuáras aos problemas que irão ocorrer, mas não cabe estabelecer no PCA Nambikuára programas em curto e médio prazo apenas para mitigar e compensar os nambikuáras quanto aos impactos decorrentes do PSF, contemplando ações que forneçam alternativas econômicas sustentáveis e de baixo impacto ambiental.

O detalhamento das diretrizes básicas do PCA Nambikuára deve ser um processo dinâmico na busca da constituição dos instrumentos de governança, sob a responsabilidade da Funai e do Ministério Público Federal, com participação ativa dos indígenas. Além disso, todos os subprogramas a serem propostos devem considerar a demanda dos próprios nambikuáras. Observa-se que as lacunas desse processo estão pautadas na ausência de governança, sem a qual dificilmente conseguirá serem definidas as competências dos diferentes órgãos responsáveis pela fiscalização e implementação de políticas públicas em terras indígenas. Todas essas questões estão relacionadas aos conflitos de competência, bem como às diferentes visões sobre projetos de desenvolvimento para os povos indígenas.

Por fim, ao considerar que as TIs são bens da União destinados ao usufruto exclusivo dos índios que tradicionalmente a ocupam, e sendo esse usufruto estendido as riquezas naturais do solo, rios e lagos existentes em suas terras, assim como as jazidas minerais, cujo aproveitamento é autorizado



segundo a lei, ressaltamos que no caso das localizadas em TI que necessita de regulamentação da atividade, o tratamento à hipótese de aproveitamento dos recursos minerais é *sui generis* e, portanto, as comunidades indígenas afetadas devem ser ouvidas, bem como assegurada a sua participação nas instâncias de decisão. Afinal, quem melhor pode manifestar-se sobre os impactos advindos de uma mineradora nas proximidades de uma terra indígena?

Referências

FUNAI. **Pré-projeto Sararé**: reocupação territorial Indígena. Cuiabá, Mimeo-AER, 2005. 9 p.

GRAHAM, J.; AMOS, B.; PLUPTRE, T. **Governance principles for protected areas in the 21st Century**. Durban: UICN, 2003.

GRAHAM, J.; AMOS, B.; PLUPTRE, T. **Rev. Adm. Pública**, Rio de Janeiro v. 40, nº 6, nov./dec. 2006.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1981.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Ed. Anhembi Ltda., 1957.

LÉVI-STRAUSS, C. A Eficácia Simbólica. In: **ANTROPOLOGIA Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 215-236.

MORÁN, E. F. **A ecologia humana das populações da Amazônia**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1990. 367 p.

OPPIDO-FIORINI, M. **Área indígena 'Paukali'rahjausu. Região do Piscina, área tradicional do índios Sararé. Laudo Antropológico**. Brasília: Funai/DOC/DAF, 1998. Mimeo.

POLANYI, K. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 1980. 305 p. [1ª edição 1944].

PRICE, D. **Projeto para a normalização da situação Nambikuára**. Brasília: Funai, 1975. Mimeo.

RICARDO, F. (Org.). Interesses minerários em terras indígenas na Amazônia Legal Brasileira. **Documentos do ISA**, nº 6, 101 p. 1999.

RODRIGUES, A. D. **l'Ígna. Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo, 1994.

SETZ, E.Z.F. **Ecologia alimentar em um grupo indígena**: comparação entre aldeias Nambikuára de floresta e de cerrado. Campinas, Unicamp, 1983 (Tese de Mestrado).

PROCESSOS do Órgão Indigenista Oficial Consultados. Nº 580/03; 2110/98, 0971/92, 3176/81; 08755-019/05; 3170/81; 1372/83; 000718/84; 0848/03; 1642/83/ BsB/Funai, EIA/Rima do Projeto São Francisco.



ARQUIVOS digitais Cedidos pela Santa Elina Desenvolvimento Mineral S/A. **Projeto de Controle Ambiental do Ramal de Distribuição Rural de 34,5 kv/ mina São Francisco- Valdir Akihiko Nakazawa**; Relatório de Monitoramento da Ictiofauna de cursos de água na área de influência do Projeto São Francisco, Mineração Santa Elina - Francisco de Arruda Machado.

Capítulo 15

A identificação de terras indígenas como objeto de investigação antropológica

Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves

Introdução

Abordo de forma sintética neste capítulo três artigos com os quais julgo importante dialogar, todos publicados na coletânea *Indigenismo e Territorialização* e que detalharei a seguir. A relevância deles reside na forma como analisam diversas instâncias de poder, o cotidiano da ação administrativa e as estruturas de conhecimento que suportam a prática indigenista em processos de territorialização. É feita a comparação entre a produção de relatórios de identificação nos últimos anos e o contexto no qual eram produzidos anteriormente, que foi descrito de forma seminal no trabalho de Oliveira e Almeida, baseado em uma etnografia conduzida pelos dois pesquisadores nos arquivos e no cotidiano da Fundação Nacional do Índio (Funai), em Brasília, durante aproximadamente 60 dias, de novembro de 1984 a janeiro de 1985 (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998, p. 69). Passados 20 anos de sua pesquisa, cabe averiguar se e em que medida ocorreram mudanças no procedimento de regularização fundiária, que foi analisado também por Lima (1998).

Estudos precedentes

Oliveira e Almeida (1998, p. 70) apontam a heterogeneidade dos documentos que, na época de sua pesquisa, provocaram a abertura dos processos de identificação de áreas indígenas¹ e ressaltaram o caráter emergencial das ações empreendidas pela Funai, pois, segundo eles, as iniciativas do órgão sempre se configuravam como uma resposta a uma situação de emergência, caracterizando uma “lei de funcionamento da Funai”, resumida na máxima “a Funai só atua sob pressão”.

¹ Conforme já colocado anteriormente, o Decreto nº 22/1991 determinou a substituição da denominação “área indígena” por “terra indígena”.

Em parte, devido aos ecos da crítica dos autores, ao longo dos anos, alguns setores da Funai procuraram estabelecer regras de ordenamento das demandas fundiárias como o Departamento de Identificação e Delimitação (Deid), que na esteira do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), estabeleceu critérios de prioridade, de forma a ordenar as terras indígenas a serem identificadas, pois o orçamento da Funai é insuficiente para dar conta de toda demanda fundiária existente. Dessa forma, as terras indígenas eram classificadas segundo a pontuação que alcançassem a partir de dois eixos básicos: existência de ameaças à integridade territorial e à integridade física e cultural do grupo. No documento que trata dos resultados do grupo executivo criado² com o objetivo de estabelecer critérios que permitam classificar as terras indígenas (TI) a identificar segundo seu grau de prioridade, afirma-se que um esforço desse tipo já havia sido desenvolvido na formulação do PPTAL no início dos anos de 1990. Durante as negociações entre o Governo brasileiro e os doadores internacionais, após a apresentação de uma listagem de terras a serem identificadas e demarcadas, foi exigido o estabelecimento de critérios que permitissem planejar as ações visando à definição de metas e ao seu cumprimento.

Um grupo de técnicos da Funai, composto pelo então chefe do Departamento de Identificação e Delimitação (Deid), pela coordenadora da Coordenação-Geral de Projetos Especiais (CGPE), pelo coordenador da Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas (CGEP), acrescido de dois consultores externos, definiu os critérios de classificação que passaram a vigorar para as TIs situadas na Amazônia Legal. *O estabelecimento desses critérios pautou-se pela opção de intervir prioritariamente em áreas de conflito, em que as terras e as populações indígenas estivessem francamente ameaçadas por alguma forma de expansão da sociedade nacional* – fixação de núcleos urbanos, projetos de desenvolvimento, abertura de estradas, exploração madeireira ou garimpeira e projetos de colonização agrícola.

O trecho em destaque aponta para uma formalização do critério informal do “administrar por crises”, na medida que a intervenção da Funai foi realizada prioritariamente em áreas de conflito.

² O Grupo Executivo foi criado em janeiro de 2001 pelo, então, chefe do Departamento de Identificação e Delimitação (Deid), Marco Paulo Froés Schettino, e era composto por: Eduardo Barnes, Juliana Gonçalves Melo, Kelerson S. Costa, Leila Sotto Maior, Luiz Fernando Souza, Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves e pela estagiária Graziela Rodrigues de Almeida. O grupo analisou 51 TIs que foram distribuídas em oito níveis de prioridades. O relatório do GE aponta que 27 TIs situaram-se no nível de prioridade 1, o que superava o número de TIs a serem identificadas pelo Deid em 2001, ou seja, 25 TIs.

Segundo critérios estabelecidos a partir da aplicação das prioridades, chegava-se a uma pontuação obtida por cada TI a ser identificada, o que estabelecia um *ranking* entre elas, que se situavam em quatro faixas e oito níveis de prioridade. O primeiro critério “ameaças à integridade do grupo indígena” incluía três itens: condições sanitárias desfavoráveis (endemias, assistência médica insuficiente, desnutrição/fome); epidemias; e ameaças à reprodução física e cultural do grupo indígena (violência contra a pessoa e os bens materiais e imateriais, tentativas de expulsão do grupo, relação terra-subsistência desfavorável ao grupo, alcoolismo, prostituição, alta taxa de mortalidade infantil e do grupo, baixa taxa de crescimento vegetativo). O segundo critério “ameaças à integridade territorial” incluía: agentes de contato (garimpeiros, madeireiros, fazendeiros, pescadores, caçadores, castanheiros, seringueiros); obras e empreendimentos (hidrelétricas/barragens, estradas, hidrovias, ferrovias, gasodutos); degradação ambiental (desmatamento, queimada, poluição dos recursos hídricos, degradação da fauna). Um terceiro critério seria observado, mas apenas para desempate: a existência de reivindicação do grupo indígena/antiguidade da demanda.

Pode-se dizer que no dia a dia da Funai – também ao longo da década de 1990 – eram as demandas emergenciais as tratadas como prioridade absoluta. Quando o presidente assim o determinava, uma TI que estivesse no final da lista de prioridades, ou que nem dela constasse ainda, poderia passar na frente de dezenas de outras e ser identificada primeiro.

Oliveira e Almeida afirmam que no processo de identificação das áreas indígenas o grupo de trabalho que realiza o levantamento de campo desempenha papel crucial, pois

“é desse grupo de trabalho (GT) que emanam as determinações primárias quanto à colocação em prática de uma política fundiária para o órgão indigenista. Apesar de estar subordinado hierarquicamente a outras esferas de decisão, a importância do GT não deve ser subestimada, pois corresponde à primeira iniciativa ordenada do órgão no processo, constituindo uma investigação direta da situação, um contato específico e orientado com os próprios interessados” (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998, p. 74).

Ao considerar a formação dos GTs, dois aspectos são sublinhados por Oliveira e Almeida:

- 1 O GT é pensado como instância neutra, composta unicamente de técnicos da Funai.
 - 2 Existe seleção e priorização de determinadas competências acadêmicas e profissionais. O Decreto nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976,
-

aponta que a equipe deve ser composta de, no mínimo, um antropólogo e um topógrafo (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998, p. 78).

Com relação ao primeiro item, pode-se afirmar que a pretensa neutralidade do GT ainda se constitui em forte paradigma por parte da Funai, notando-se que os antropólogos da Funai não constituem a maioria dos coordenadores de GT, a partir de 1994, como discuto abaixo e no Capítulo 2 desta dissertação. Já o segundo item se cristalizou como uma prática, inclusive com a exclusividade de indicação de antropólogo como coordenador do GT, a partir do Decreto nº 22 de 1991.

Os autores apresentam como obstáculos ao trabalho de identificação, a existência de três fatores que concorrem para inibir o exercício competente do trabalho do antropólogo:

- Diversificação de formações acadêmicas na categoria funcional de antropólogo da Funai.
- Inexistência de sistema centralizado de arquivos e de controle da documentação.
- As normas de funcionamento da equipe afetam de modo negativo as condições de realização do trabalho antropológico. Causas: limitado período de campo; presença de outros não índios; relação circunstancial com o povo e/ou área; necessidade premente de conclusões e sua absolutização (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998, p. 84).

A diversificação de formações acadêmicas não persiste atualmente, pois nas seleções para a contratação pela Funai – pelo menos a partir de 1997 – e pelo PPTAL exige-se formação básica em Ciências Sociais, no mínimo. Conforme destacado e como detalharemos no Capítulo 2, os estudos e os levantamentos de identificação e delimitação foram coordenados majoritariamente por antropólogos não pertencentes ao quadro da Funai a partir de meados da década de 1990.

Quanto ao segundo ponto, atualmente, parte da documentação referente à regularização fundiária das terras indígenas encontra-se disposta de forma muito diversa da descrita pelos autores na década de 1980, o que viabilizou esta pesquisa, apesar de ainda poder ser muito melhorada. Os processos de regularização fundiária estão arquivados em caixas, organizados em ordem alfabética por terra indígena. A Funai ainda pretende tornar acessível ao grande público informações sobre todas as terras indígenas sob responsabilidade do órgão, por meio de um banco de dados em elaboração há alguns anos.

O terceiro fator parece ainda atual, uma vez que, mesmo com o incremento do período de permanência em campo e do prazo para a entrega do relatório pelo antropólogo, algumas das “normas de funcionamento da equipe” efetivamente afetam as condições de realização do trabalho do antropólogo. Algumas tentativas foram realizadas no sentido de mandar o antropólogo a campo antes dos demais membros da equipe, conforme sugerido pelo Manual do Antropólogo, inclusive preservando, em tese, as características do trabalho antropológico. Mas na maioria dos casos não é isso que acontece.

Ainda segundo Oliveira e Almeida, a demarcação seria percebida como uma ação neutra, não comprometida com as partes, e executada friamente por órgãos governamentais que visam acabar com os litígios. Tal aspecto pretensamente neutro sustentaria a ênfase em uma representação “técnica e objetiva” da demarcação, restringindo a participação mais ativa dos índios, que seria tida como acessória, servil e remunerada (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998, p. 107).

O artigo de Oliveira e Almeida constitui, assim, uma tentativa de reflexão sobre certo conjunto de atos administrativos, considerados como fenômenos sociais e políticos, na expectativa de ajudar os membros da instituição a enxergar novas articulações entre eventos, cargos, rotinas, tradições e valores, a partir da perspectiva analítica dos autores, que pretendem influenciar a prática administrativa.

O interesse de Lima pelo estudo da identificação surgiu a partir da leitura do artigo de Oliveira Filho e Almeida, supracitados, e da escolha das portarias de designação de GT da Funai para o trabalho de arquivamento inicial do Projeto de Estudos sobre Terras Indígenas (Peti). A partir de um quadro analítico, afirma o autor, pretendia-se realizar uma sociologia das identificações, procurando mapear uma série de questões (LIMA, 1998, p. 172)³.

No artigo que trata da “identificação como categoria histórica”, Lima procura reconstituir como se configura o processo pelo qual um GT realiza uma investigação *in loco* sobre o espaço que ocupa um contingente indígena específico (LIMA, 1998, p. 171). Lima delinea as principais suposições do trabalho de identificação, com destaque especial para a configuração da ideia de consenso histórico e para as diversas concepções sobre a relação entre os índios e a terra, vigentes em diferentes períodos históricos.

³ Lima afirma que “a partir de um quadro concebido por Oliveira Filho e Almeida (Capítulo 3), pretendia-se realizar uma sociologia das *identificações*, procurando mapear os atores envolvidos, as áreas identificadas segundo a região e o ano, as fontes de financiamento, as normas gerais vigentes para cada período, as regiões privilegiadas etc.” (LIMA, 1998, p. 172).

Lima afirma que a identificação tem caráter recente, pois só em 1975 a primeira norma administrativa da Funai foi claramente voltada para a regularização de terras indígenas. Fazendo um gancho com a afirmação do autor de que “é mister lembrar que a permanência de um termo não implica a permanência de seus conteúdos” (LIMA, 1998, p.173), aponto a ressalva feita por um dos entrevistados, que sugere outra coisa – termos distintos para uma mesma coisa:

Fala-se em demarcação de terras indígenas desde a Lei de Terras de 1850. E o Serviço de Proteção Indígena (SPI), embora não tivesse possivelmente a palavra identificação, usava a palavra localização, que seria uma categoria bastante próxima para a época, pois a localização era no sentido de você assentar, localizar, no sentido de localização mesmo. Fazer a localização desse pessoal onde estiver. Não é uma palavra tão distante assim da categoria identificação. O nome é recente, a categoria nem tanto (entrevista 3).

Apesar da aparente divergência de opiniões, é importante ressaltar que a proposição de Lima relaciona-se ao fato de que a regularização fundiária das terras habitadas pelos índios não se constituía no objeto principal da ação indigenista até meados da década de 1970. Pode-se dizer que a partir de então, a regularização fundiária foi ganhando espaço gradativamente até que, atualmente, constitui-se na principal atividade desenvolvida pela Funai.

Lima aponta que no Regimento Interno da Funai, de 1972, pode-se notar um crescimento da importância do problema fundiário. Além disso, ganha relevo a ideia de estudos e levantamentos das terras indígenas, sendo que a noção de terras indígenas e os procedimentos para a sua demarcação seriam precisados no Estatuto do Índio de 1973. Lima faz a ressalva de que a expressão “demarcação administrativa” apareceu pela primeira vez no Estatuto do Índio embora a ideia não fosse nova. Segundo o autor, a inovação reside na inclusão das terras indígenas entre os bens da União, conforme aponte na introdução.

Em artigo posterior, Lima faz reflexões sobre alguns aspectos da relação entre Antropologia e saberes administrativos, a partir da análise de um tipo de documento administrativo específico – os chamados relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas. Lima procura tratar da dimensão textual, daquilo que considera um gênero de documento no período que vai de 1968 a 1985.

Segundo Lima, o primeiro passo para mapear as identificações seria a partir das portarias executivas de designação de pessoal, procedimento que também adotei. Os exemplares dos relatórios analisados por Lima foram



selecionados por serem integrantes de um gênero⁴. Quatro critérios nortearam sua escolha: relatórios produzidos por antropólogos responsáveis pelo maior número de identificação de terras indígenas; antropólogos que tivessem pelo menos 5 anos de atuação na Funai; relatórios que cobrissem um período amplo de ação da Funai; existência de arquivos até 1987 no Peti. Este último constituindo um critério pragmático de acesso à fonte.

Foram escolhidos para a análise por Lima nove relatórios de cinco antropólogos que participaram de sete ou mais grupos técnicos. Nos relatórios analisados, afirma Lima, não teriam sido encontradas as mais elementares perguntas, inclusive sobre o sentido e a eficácia das práticas administrativas. Os dados apresentados nos relatórios não problematizam a forma como as informações são obtidas – diretamente com os índios ou por intermediação de intérpretes, missionários, técnicos indigenistas etc. De forma geral, a parte histórica dos relatórios busca provar a imemorialidade da ocupação indígena, a existência e a localização de um habitat original (LIMA, 1998, p. 245).

Lima organiza os relatórios em dois períodos:

- Antes de 1980: marcados por ideias genéricas sobre o grupo indígena.
- Depois de 1980 (até 1985): expressando a cristalização de um modelo de identificação.

Para Lima, o relatório de identificação parece constituir-se na materialização, sob forma escrita, de um padrão narrativo. Com essa expressão o autor quer designar “uma organização textual presidida por supostos, ainda que vagos, por meio dos quais se conta sempre a mesma estória (ou argumento, para usar um termo cinematográfico), operando como um *script* a partir do qual se atua e se improvisa” (LIMA, 1998, p. 251). O que emerge da leitura dos relatórios, para Lima, é a redução dos aspectos simbólicos, políticos e sociais para a definição de uma parte do espaço geográfico como território a uma caricatura da dimensão econômica, isto é, terra garantida seria sobrevivência, ideia bem próxima daquelas dos primórdios do SPI e da concepção hectare/índio (LIMA, 1998, p. 253).

⁴ De fato, Lima afirma que irá tratar da descrição desse gênero de documento, isto é, de sua dimensão textual em que (...) muitas das limitações e inconsistências de um dado tipo de atividade exercida (também) por antropólogos assoma e equaciona-se. Sugiro que tais problemas – simultaneamente virtudes específicas do gênero – são reveladores de alguns aspectos do desenvolvimento tanto da disciplina Antropologia no Brasil como da história do indigenismo (LIMA, 1998, p. 223).

Outra observação feita pelo autor é que as representações que os grupos fazem do espaço que ocupam e a partir das quais se inserem são completamente descartadas. Ele assinala que “a quantidade e a qualidade da informação etnológica previamente disponível é outro fator de variação dos relatórios no que se refere à extensão e à abrangência do texto” (LIMA, 1998, p. 247). Outras características apontadas são a não utilização das fontes orais e a falta de concepções claras quanto ao que seja um grupo étnico (1998, p. 248).

Após efetuar essa análise, Lima aponta que ao longo dos últimos anos da década de 1990 teriam sido realizadas identificações de terras indígenas que, em tese, ultrapassariam as características anteriormente expostas por ele, formulação esta objeto de consideração nesta dissertação. O autor afirma que as críticas produzidas pelo Peti, juntamente com intervenções de advogados, antropólogos e ONGs, “repercutiram fortemente sobre as práticas antropológicas e administrativas” (LIMA, 1998, p. 266). As características distintivas desse novo período – meados da década de 1990 – seriam da influência de alguns fatores apontados por ele: influxo de recursos externos, instauração do PPTAL, realização de seminário para discussão acerca da identificação de TI, que resultou no Manual do antropólogo-coordenador, fixação de padrões profissionais de trabalho para consultores externos, ampliação do tempo de estadia em campo e estabelecimento do direito do contraditório por meio do Decreto nº 1.775 de 1996, o que indicaria maior cuidado a ser observado quando da elaboração do relatório, que deve seguir o determinado pela Portaria nº 14 de 1996.

Na dissertação tive a oportunidade de contrapor mais detalhadamente o discurso de antropólogos que trabalham ou trabalharam com a identificação de terras indígenas no período de 1988 a 2003, e os dados constantes nas tabelas em anexo, com a formulação apresentada por Lima, atualizando-a como uma agenda de pesquisa. Por hora, importa destacar os contrastes mais evidentes e visíveis entre os dois períodos.

Contrastes entre os períodos de 1968-1985 e de 1988-2003

Os trabalhos de identificação de terras indígenas sofreram várias modificações após a pesquisa desenvolvida por Lima (1998). A análise do período de 1968-1985 indicou semelhança e certa continuidade na maneira de se fazer Antropologia e na relação dessa disciplina com o indigenismo oficial. Lima identifica a existência de um padrão de relatório de identificação

marcado por um conjunto de articulações discursivas comuns, o que o leva a tratar da dimensão textual dos relatórios, focalizando-os como um gênero de documento com padrão discursivo característico.

No entanto, o padrão de relatório delineado por Lima para o período de 1968-1985 parece ser distinto do padrão de relatório dos períodos posteriores. Alguns fatores contribuíram para a mudança do que foi denominado padrão de relatório, principalmente a promulgação da Constituição Federal de 1988. O conceito de terra tradicionalmente ocupada tornou-se referência nos trabalhos desenvolvidos a partir de então, abandonando-se gradualmente o conceito de ocupação imemorial, apesar de alguns antropólogos continuarem utilizando o conceito de imemorialidade nos relatórios de identificação e delimitação ainda no final da década de 1990, conforme demonstro no Capítulo 3 para alguns dos relatórios analisados.

Outra característica do período analisado é que no início da década de 1990 (1992/1993) os grupos técnicos passaram a ser coordenados cada vez mais por antropólogos de fora dos quadros da Funai, enquanto em períodos anteriores – 1988-1990 e antes de 1988 – os GTs eram majoritariamente coordenados pelos antropólogos da Funai. A tendência em contratar antropólogos não pertencentes aos quadros da Funai se acentuou ao longo da última década, inclusive com a contratação de antropólogos e ambientalistas, por meio de editais, nos últimos anos. Isso significa que, com o tempo, a situação observada por Lima – muitos relatórios produzidos por poucos profissionais – deixou de existir, o que complexifica a tarefa de selecionar relatórios representativos.

A cooperação internacional

O Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) é um subprograma do Programa-Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7). Ludmila Moreira Lima (2000) historia o PPG-7 desde 1990, quando “por ocasião da Reunião de Cúpula de Houston, chefes de estado e o Grupo dos Sete (G-7), por meio do chanceler alemão Helmut Kohl, declararam intenção em apoiar um programa voltado para a redução da taxa de desmatamento das florestas tropicais brasileiras” (LIMA, 2000, p. 103). A partir de então, iniciaram-se as discussões entre representantes do Governo brasileiro, do Banco Mundial (Bird) e da Comissão Europeia, com o objetivo de delinear o desenho inicial do programa. Dessa forma, constituiu-se o Programa-Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil: um conjunto integrado de projetos voltados fundamentalmente para a Região Amazônica, como também para a proteção das florestas do Sudeste

brasileiro, precisamente a Mata Atlântica que, outrora, cobria a maior parte da costa nacional, do Nordeste ao Sul do País.

O montante de compromissos de assistência financeira e técnica ao Programa-Piloto, incluindo projetos bilaterais associados, atingiu cerca de U\$ 250 milhões. Assim, em conformidade com os acordos celebrados entre os participantes (os doadores e o Brasil), o programa recebe apoio financeiro do Grupo dos Sete, bem como da Comissão das Comunidades Europeias e da Holanda, na forma de doações ou empréstimos concessionais (LIMA, 2000, p. 104).

Lima (2000) demonstra como, desde o início da elaboração do Programa-Piloto, em 1990, estava previsto “um projeto de proteção às terras indígenas, em função do objetivo específico do programa em dar prioridade de atendimento às populações tradicionais particularmente vulneráveis às formas inadequadas de ocupação e exploração da região” (LIMA, 2000, p. 120), que viria a se constituir no PPTAL, cuja concepção data de 1992 e que foi implementado a partir de 1996, com conclusão inicialmente prevista para 2000⁵. Segundo a autora:

O orçamento total [do PPTAL] é de US\$ 20,9 milhões, contando com a cooperação financeira do Rain Forest Trust Fund (US\$ 2,1 milhões), da KFW (DM 30 milhões, equivalendo a aproximadamente US\$ 17 milhões) e da contrapartida do Governo brasileiro (US\$ 2,2 milhões), montante particularmente destinado às indenizações erigidas por terceiros de boa-fé nas terras a serem demarcadas.

O PPTAL é executado pela Funai e coordenado por uma unidade de gerenciamento – a Coordenação Técnica do PPTAL/CTPPTAL – vinculada originalmente à Coordenação-Geral de Projetos Especiais (CGPE), esta diretamente ligada à Presidência da Funai (LIMA, 2000, p. 137):

A vinculação à CGPE permaneceu até a gestão do então Presidente da Funai, Júlio Gaiger, entre 1996 e 1997, quando o projeto se separou e passou a ser uma assessoria direta da presidência, separada da CGPE. Segundo informações de um interlocutor, a separação ocorreu, pois “o projeto [PPTAL] tinha uma dimensão que tomava toda a CGPE. Ele era maior que a própria coordenação, então não cabia na coordenação, tinha que se separar para que a coordenação pudesse cuidar de outros projetos” (entrevista 2).

⁵ Posteriormente, o projeto foi prorrogado por 2 anos e depois por mais 2 anos.

Os objetivos gerais do PPTAL expostos em documento datado de junho de 1992 seriam os seguintes:

- assegurar os direitos dos grupos indígenas à posse de suas terras;
- garantir a integridade física e o controle territorial das áreas indígenas;
- compatibilizar o manejo tradicional indígena da floresta com tecnologias ambientalmente apropriadas, de forma a conservar e melhorar a qualidade de vida dessas populações ameaçadas.

Segundo Lima (2000), “tais objetivos alinham-se à perspectiva do PP-G7, sobretudo no que diz respeito ao melhoramento, à conservação e ao manejo sustentável dos recursos naturais da Amazônia” (2000, p. 141).

Lima (2000) faz a importante ressalva que “no documento original do Projeto, o PPTAL era denominado Projeto Integrado de *Proteção às Terras Indígenas* da Amazônia Legal (...) e não Projeto Integrado de *Proteção às Populações e Terras Indígenas* da Amazônia Legal, como passou a ser conhecido posteriormente, após acaloradas discussões sobre as prioridades de proteção nele estabelecidas” (2000, p. 141 – grifos da autora).

Dos objetivos específicos do PPTAL, apenas dois teriam sido implementados até 2000, segundo Moreira Lima, justamente os que interessam à nossa análise:

- a) identificar, demarcar e promover a regularização fundiária das terras indígenas; realizar, como um processo simultâneo, a identificação e a delimitação das terras indígenas;
- b) o levantamento das suas condições ambientais e de elementos que possam viabilizar projetos de autossustentação.

Para a implementação dos dois objetivos, o PPTAL tinha como desafio a contratação de profissionais, especificamente para a realização de estudos de identificação de TI, uma vez que o quadro de funcionários da Funai não dispunha de tantos profissionais quanto os necessários para a consecução dos objetivos do programa. Os recursos financeiros não poderiam ser apontados como um entrave, uma vez que o montante destinado ao PPTAL era bastante expressivo.

No período analisado por Lima, alguns poucos profissionais da Funai produziram grande número de relatórios de identificação, sendo esses relatórios objeto do recorte analítico do autor. Com a implementação, no âmbito da Funai, do projeto PPTAL e com a aprovação do Decreto nº 1.775 de 1996 o quadro mudou. Em 1997, a Funai contratou dezenas

de profissionais de nível médio e superior⁶ – antropólogos, sociólogos, historiadores, agrônomos, agrimensores, técnicos agrícolas, advogados, engenheiros florestais – para atuarem principalmente na área fundiária. Por sua vez, desde 1996, o PPTAL também contrata diversos profissionais para participar dos grupos de trabalho de identificação, especialmente antropólogos e ambientalistas.

Não obstante a contratação desses profissionais e a disponibilidade de recursos financeiros para a realização dos trabalhos de identificação, o PPTAL não conseguiu cumprir as metas inicialmente estabelecidas. A análise dos resultados do PPTAL, após 6 anos de implementação do projeto, elaborada no final de 2001, indica que de 104 terras indígenas previstas para serem identificadas no âmbito do projeto, apenas 40% ou 42 terras indígenas foram efetivamente identificadas. Relatório dos consultores que realizaram a avaliação do PPTAL aponta que em 2001 as causas para o baixo desempenho das ações de regularização fundiária deveram-se à não entrega de relatórios finais e à exígua formação de grupos técnicos, devido à dificuldade da Funai em constituir grupos técnicos compostos por todos os profissionais necessários. De acordo com um interlocutor, o *Manual do antropólogo* – que será analisado a seguir – seria um dos fatores que auxiliariam na mudança desse quadro a partir de 2002:

Eu me lembro que no início do PPTAL havia uma relação enorme de relatórios em atraso, inclusive era uma crítica, uma das coisas que aparecia em todas as missões do banco [Banco Mundial]. Tem não sei quantos relatórios em atraso, tem que resolver isso, depois que o manual começou a ser implementado esse número de relatórios em atraso diminuiu, já não é um problema que chama a atenção, que seja apontado como um dos principais entraves, ou seja, vem sendo reduzida essa inadimplência de relatórios. Eu não atribuiria somente ao manual, eu acho que o manual contribuiu para isso, tornou mais fácil para o antropólogo concluir um relatório, formatar um relatório dentro da expectativa que se cria com o decreto [nº 1.775/96] e com a Portaria nº 14 (entrevista 2).

⁶ No edital nº 1 – Funai-Cespe, de 10 de março de 1997, a Funai divulgou a realização de processo seletivo simplificado para a contratação de profissionais em regime de contratação temporária por 12 meses (que acabaram sendo prorrogados por mais 12 meses, posteriormente). As vagas a serem preenchidas (nem todas foram) se encontravam assim distribuídas: Nível superior – 53 vagas - administrador: 1 (DF); analista de sistemas: 3 (DF); antropólogo: 17 – 8 (DF), 2 (PA), 2 (RS), 5 (AM); arquivista: 2 (DF); economista: 1 (DF); engenheiro agrimensor: 5 – 3 (DF), 1 (PA), 1 (AM); engenheiro agrônomo: 7 – 3 (DF), 1 (PA), 1 (MT), 1 (RS), 1 (AM); engenheiro florestal: 6 (DF); geógrafo: 3 (DF); geólogo: 1 (DF); historiador: 3 (DF); sociólogo: 2 (DF); advogado: 2 (DF). Nível médio – 31 vagas - desenhista: 3 (DF); operador de computador: 5 (DF); programador de computador: 3 (DF); técnico agrimensor: 6 – 2 (PA), 1 (MT), 3 (AM); técnico agrícola: 10 – 3 (DF), 2 (PA), 1 (MT), 1 (RS), 3 (AM); técnico de arquivo: 4 (DF). Eram, portanto, 84 vagas a serem preenchidas.

Com relação à parte do segundo objetivo, realizar o levantamento das condições ambientais das TIs, o PPTAL passou a contratar profissionais para participar da constituição de GT de identificação e delimitação, e elaborar relatórios ambientais das TIs identificadas. As repercussões da inclusão desses profissionais – denominados ambientalistas – nos estudos de identificação de TI serão abordadas na seção a seguir.

A questão ambiental

A preocupação com a caracterização e a gestão ambiental das terras indígenas ganhou espaço na década de 1990 que não existia no período analisado por Lima. Os relatórios de identificação após o Decreto nº 1.775 de 1996 e a Portaria nº 14 de 1996 devem obrigatoriamente caracterizar as áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar da comunidade indígena, e trazer o relatório ambiental como peça anexa imprescindível. Apesar de o referido decreto também determinar, além dos estudos ambientais, cartográficos e o levantamento fundiário, outros de natureza etno-histórica, sociológica e jurídica, tais estudos não são viabilizados por meio da contratação, salvo em honrosas exceções, de historiadores, sociólogos ou profissionais da área jurídica, o que demonstra a relevância crescente das questões ambientais no período focado.

As discussões sobre a elaboração de relatórios de identificação ganharam maior fôlego após a publicação do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, quando, então, a Funai abriu a possibilidade aos não índios de contestar administrativamente os trabalhos de identificação, aumentando a preocupação com a qualidade técnica dos relatórios de identificação. Na esteira dessas discussões, em 1997, o PPTAL elaborou um *Manual do antropólogo* e, posteriormente, um *Manual do ambientalista*⁷, nos quais são descritos vários procedimentos a serem observados pelo antropólogo e demais integrantes de um GT, ao identificarem uma terra indígena.

⁷ Na verdade, das diversas versões desses documentos, a denominação variou: Roteiro Metodológico expedito para o atendimento das necessidades imediatas de caracterização ambiental de terras indígenas como subsídio ao processo de sua demarcação, versão preliminar de Lucio C. Bedê, da Fundação Alexander Brandt, foi uma das primeiras, de junho de 1996, tendo sido apresentado como *Manual de orientação para o levantamento, análise e apresentação dos dados sobre meio ambiente*, pelo Departamento de Identificação e Delimitação (Deid). Em setembro de 1997, após o seminário supramencionado, o documento reaparece totalmente modificado como *Revisão da proposta preliminar de estudos de levantamento ambiental*, apresentado pelo PPTAL. Com relação ao *Manual do antropólogo*, surge inicialmente como *Procedimentos para a identificação de terras indígenas – Manual do antropólogo-coordenador* (proposta – 1ª versão – 10/10/1997).

É importante colocar que, corroborando a conceituação de Lima referente aos relatórios antropológicos como “gênero narrativo”, a Portaria nº 14 de 1996 é um importante instrumento de homogeneização dos relatórios de identificação, na medida que os seus itens – e mesmo a ordem destes – devem ser respeitados e contemplados pelo antropólogo quando da elaboração de seu texto, não obstante o antropólogo poder incluir outras informações, além daquelas determinadas pela Portaria nº 14, que julgar importantes para caracterizar a terra como tradicionalmente ocupada pelos índios.

Se a Constituição de 1988 é clara na determinação da realização de estudos ambientais, na caracterização da terra indígena, não foi a primeira vez que essa temática foi abordada. Não é meu propósito historiar como a questão ambiental foi tratada na legislação brasileira, mas apenas mostrar como na década de 1990 teve papel cada vez maior nos estudos de identificação de terras indígenas e quais as implicações desse fato para a construção do relatório de identificação.

Blaikie e Brookfield colocam a questão da escala como fundamental para a análise que procedem, pois ela ajuda a identificar os distintos níveis de onde derivam as tomadas de decisão – *decision-making* (BLAIKIE; BROOKFIELD, 1987, p. 83). Diversos autores colocam essa questão sob diferentes perspectivas. Stonich mostra como a análise dos distintos níveis – local, regional e global – contribui para a compreensão da inter-relação entre problemas ambientais e humanos, o que facilita aos antropólogos a participação em trabalhos e pesquisas interdisciplinares (STONICH, 1993, p. 18).

Esses conceitos podem ser adaptados e se mostrar reveladores quando utilizados na caracterização da situação específica do antropólogo, realizando trabalhos de identificação e das várias esferas de relações que caracterizam esse tipo de trabalho – a do microcampo, ou seja, a aldeia, onde se desenrolam as relações face a face entre o antropólogo, os demais integrantes do GT e os índios; a do mesocampo, entre esses atores sociais e o Estado brasileiro – outros agentes, instituições e normas indigenistas; e a do macrocampo, onde operam instituições em nível internacional tanto organizações indígenas quanto programas como o PPG-7, do qual o PPTAL é um subcomponente.

Os manuais de identificação: ambiental e antropológico

A dimensão ambiental nos trabalhos de identificação e delimitação foi objeto de consideração por parte da Funai, especialmente a partir de 1996. A primeira versão do *Manual do ambientalista* é muito distinta da versão elaborada após o seminário promovido pelo PPTAL, em 1997, até porque essa nova

versão visava à “revisão dos manuais de orientação de regularização fundiária” e deveria articular a dinâmica do processo de identificação e delimitação que envolve as áreas antropológica, ambiental e fundiária. No entanto, ao contrário da primeira versão, a revisão da proposta preliminar de estudos de levantamento ambiental refere-se à Amazônia Legal, área de abrangência do PPTAL, devendo ser reavaliada fora desse contexto, conforme ressaltam os autores.

Alguns aspectos apresentados nessa versão, produzida em setembro de 1997, merecem atenção tendo em vista que já apontam para a necessidade de articulação dos integrantes do GT entre si e com os índios. Em relação ao perfil do profissional ambiental, afirma-se que “dada a complexidade de situações que envolvem as formas de interação sociedade/natureza, a dimensão ambiental envolve diversas áreas do conhecimento, o que de maneira alguma é abrangida por uma única categoria profissional das áreas naturais e humanas”. A seguir, contudo, enumera-se uma série de conhecimentos específicos desejáveis de tal profissional, o que sugere não se tratar de uma única pessoa, mas de uma equipe de trabalho (COSTA JÚNIOR, 1997, p. 15).

Outra questão destacada no referido documento é a postura etnocêntrica adotada pelos ambientalistas em campo e a necessidade de se superar tal postura. Uma técnica destacada pelo manual é a realização de entrevistas com os índios, mas que não aprofunda a forma de se operacionalizar tal técnica, apenas enumera questões principais a serem trabalhadas pelo ambientalista.

Como ressalta Costa Júnior, essas questões “são de ordem ilustrativa, sendo que na etapa de levantamento de dados secundários será possível a construção e o refinamento desse instrumental” (COSTA JÚNIOR, 1997, p. 35-36).

A versão atual do documento denominado *Manual do ambientalista* data de 2002 e baseia-se na versão de 1997, com o acréscimo de três pequenas partes: a primeira, instruções para a apresentação de relatórios ambientais, trata das referências técnicas para a apresentação textual do relatório e da sua formatação; a segunda, temas para o relatório ambiental, é a continuação da parte anterior; por fim, legislação e normas referentes ao trabalho ambiental é uma importante compilação das leis mais utilizadas para a elaboração do relatório, ou seja, os arts. 231 e 232 da Constituição Federal, o Decreto nº 1.775/96 e as Portarias nº 239/91 e nº 14/96. A discussão sobre padrões de ocupação aponta para um trabalho definido como de zoneamento econômico-ecológico do território, por meio de trabalhos de cartografia e georreferenciamento de locais relevantes para a caracterização ambiental.

A importância crescente da temática ambiental nas últimas décadas tem implicações em diversas esferas e, principalmente, para diversos atores sociais. A inclusão de questões ambientais como fundamentais para a caracterização de uma terra indígena enquanto tal repercute no processo de regularização fundiária, inclusive no papel desempenhado por antropólogos em trabalhos de identificação.

Não há unanimidade em relação à forma como o *Manual do ambientalista* vem sendo utilizado ao longo dos últimos anos e à prática do ambientalista em campo. Um dos entrevistados, por exemplo, critica as atribuições do ambientalista no conjunto de dados a ser levantado pelo GT. Segundo ele, a diversidade de formação de ambientalistas – geógrafos, engenheiros florestais, agrônomos, biólogos etc. – faz com que o encargo de identificar as atividades produtivas do grupo indígena nem sempre seja conduzido de modo satisfatório, devido à especificidade da formação profissional desses técnicos. Outra crítica desse interlocutor refere-se ao fato de que no *Manual do ambientalista* existem tabelas para listar espécies tanto do reino animal quanto vegetal. Para ele, a tabela tem coisas boas, mas também tem coisas perigosas, pois, por exemplo, quando você diz que a planta X é utilizada pelo grupo secularmente com a folha em efusão, uma porcentagem de água, uma quantidade de folha para poder curar dor de cabeça, isso é um conhecimento tradicional resguardado por legislação específica. Eu acho que isso não pode continuar existindo. Ela tem que ser eliminada do relatório ambiental, da coleta de dados ambiental, porque não há nenhum compromisso do ambientalista e dos outros técnicos com a informação, que é resguardada pelo direito – informação tradicional que o povo tem. Esse é um ponto de grande importância que precisa ser retirado do manual. Não estou dizendo que não se deve fazer listagens; estou dizendo que essas listagens têm de ser feitas com um maior relacionamento com o objetivo que a gente quer, que é identificar onde é que ele caça, onde é que ele pesca e ainda retirar essa possibilidade de você estar colocando conhecimento tradicional... Então, eu acho que essa coisa precisa ser mudada do manual [do ambientalista] (entrevista 1).

O *Manual do Antropólogo*, por sua vez, possui uma única versão, elaborada em outubro de 1997 e ainda não revisada, apesar de ter passado por avaliações constantes desde então. Intitula-se *Procedimentos para a identificação de terras indígenas – Manual do antropólogo-coordenador*. Ele trata inicialmente dos fundamentos da identificação e dos preceitos constitucionais, bases normativas e procedimentos que o norteiam. Na segunda parte, o manual trata dos trabalhos de identificação, da fundamentação antropológica da terra tradicionalmente ocupada e dos trabalhos complementares e de delimitação – trabalhos cartográficos, fundiário-cartorial e ambiental. A terceira parte

refere-se aos relatórios de identificação, à forma e clareza que ele deve ter, à necessidade de traduzir o discurso antropológico para os termos do discurso jurídico e demais resultados da identificação – o resumo, o memorial descritivo e o mapa de delimitação.

Ao confrontar os dois documentos, percebe-se que a importância do relatório de identificação é ressaltada, visto que os estudos ambientais são tratados como estudos complementares, que devem servir de subsídio ao trabalho do antropólogo-coordenador do GT.

Em relação ao *Manual do Antropólogo*, outro entrevistado afirma que ele é de grande utilidade, pois existe deficiência na formação acadêmica dos antropólogos que seria em parte sanada pela aplicação do manual:

Ele tem uma utilidade enorme [o *Manual do Antropólogo*], eu acredito, até porque essa questão da constituição de laudos é algo estranho à prática acadêmica. O pessoal sai da Academia e nunca se preparou para uma coisa dessas, não é preparado para isso, o antropólogo ele é formado para ser um pesquisador, para produzir uma etnografia, para produzir um estudo que visa ampliar um conhecimento sobre determinada realidade. Ele não está lá para produzir uma peça administrativa nem uma peça judicial, então, se não fosse o manual eu acho que as dificuldades seriam muito maiores para que ele pudesse adequar-se a essas exigências e limitar-se às exigências de uma peça administrativa, de uma peça judicial. A gente sente que hoje em dia muitos antropólogos, e aí não depende da formação dele, excelentes antropólogos, têm dificuldade de concluir um relatório desses, eu não diria nem uma deficiência, mas uma lacuna na formação dele, quer dizer, o ensino da Antropologia é muito deslocado dessa questão do mercado (entrevista 2).

Essa crítica à formação acadêmica dos antropólogos parece fazer parte da antiga dicotomia entre teoria e prática. Como observei, essa dicotomia parece ter perdido força, pois “nos últimos anos, com a ampliação do mercado de trabalho para antropólogos, posicionamentos que associam a teoria e a prática na Antropologia passaram a ser mais constantes. A Associação Brasileira de Antropologia vem tratando do tema nos últimos anos em diversas ocasiões” (CHAVES, 2003, p. 325).

Em relação a essa questão, Oliveira tem uma interpretação distinta, uma vez que afirma que, de maneira geral, uma preocupação corrente daqueles que trabalham na área [identificação de TI] é com o caráter alegadamente “pouco antropológico” de semelhante atividade. Essa suspeita, digamos assim, não se restringe à atuação de antropólogos no procedimento administrativo de identificação e delimitação de terras indígenas, mas abarca atividades extra-academia,

em geral, sendo, em alguma medida, compartilhada não apenas por aqueles que atuam pontualmente em procedimentos de identificação e delimitação de terras indígenas, mas também pelos antropólogos que trabalham na área. Ela reflete, antes de tudo, a profunda cisão que marcou até recentemente a comunidade antropológica e os implementadores das políticas públicas e sociais do Estado para com os índios, sinteticamente, expressa no epíteto “antropólogo da Funai”, com que antropólogos da Academia costumavam designar indigenistas trabalhando na agência indigenista oficial (OLIVEIRA, 2002, p. 87-88).

Barretto Filho afirma que os relatórios e os estudos de identificação parecem fazer parte do que Bruce Albert chama de etnografia didática, que seria uma “dimensão aparentemente pouco nobre do ponto de vista acadêmico *tout court*, mas de graves e sérias repercussões no ordenamento e na crítica de uma importante dimensão da nossa vida social: as relações que logramos estabelecer com outros” (BARRETTO FILHO, 2002a, p. 18).

Oliveira relata como as discussões sobre a atividade do antropólogo em trabalhos de identificação, ocorridas por ocasião do seminário promovido pelo PPTAL, em julho de 1997, resultaram em diferentes interpretações por parte do que ele denomina “antropólogos acadêmicos, da agência indigenista e de organizações não governamentais (além do próprio PPTAL), bem como por servidores da Funai e do PPTAL envolvidos de alguma forma com a atividade fundiária da entidade” (OLIVEIRA, 2002, p. 90). Isso mostra como o campo de ação da identificação está sujeito a diferentes formas de apropriação por distintos agentes sociais.

Panorama das identificações de TI no período 1988-2003

Foram levantados dados sobre 254 portarias de constituição de grupos técnicos exaradas no período compreendido entre 1º de janeiro de 1988 e 31 de dezembro de 2003, que foram sintetizados em minha dissertação de mestrado na forma de tabelas. As tabelas contam com nove campos: nome da(s) terra(s) indígena(s), localização, número e data da portaria, situação fundiária atual, responsável pela coordenação do GT, vínculo institucional do coordenador, duração do período de campo, prazo para entrega do relatório e observações gerais. Nem sempre foi possível contemplar todos os nove itens da tabela, o que não impede que se possa fazer algumas inferências a partir da análise destas, o que faremos a seguir.

No levantamento realizado, considero o número de grupos técnicos constituídos como a informação básica e não o número de TIs a serem

identificadas por determinado GT. Alguns grupos técnicos são responsáveis pela identificação de mais de uma terra indígena e para a identificação de certas terras indígenas são constituídos inúmeros GTs ao longo dos anos, sem que o procedimento demarcatório avance. No caso da complementação de trabalhos, incluem os dados referentes à complementação no item observações das tabelas.

Apresento a seguir o gráfico com o número de grupos técnicos constituídos entre 1988 e 2003 (Figura 1).

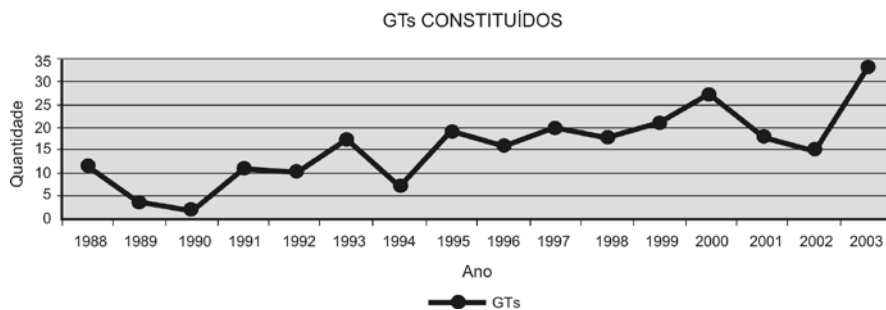


Figura 1 - GTs constituídos - 1988-2003.

É importante ressaltar que nem todos os grupos técnicos produziram relatórios de identificação, mas não disponho de dados sobre o número de relatórios efetivamente produzidos, pois não houve tempo para averiguar as 254 portarias, o que poderá ser feito com a continuidade da pesquisa. O item da tabela “situação fundiária atual” não resolve o problema, mas aponta em que medida os trabalhos de identificação foram instrumentais para a regularização fundiária da terra indígena.

O ano de 1990 é atípico, visto que foram levantados dados sobre dois GTs apenas, o que irá refletir nos gráficos sobre tempo médio de realização de trabalho de campo e prazo para entrega do relatório. A partir de 1991, o número de GTs constituídos aumenta gradativamente, com uma pequena inflexão em 1994. Entre 1997 e 2000 – período em que a Funai contratou antropólogos e outros profissionais de nível superior e médio para trabalhar, em sua maioria, na área de regularização fundiária de TI – observa-se tendência de alta que cessa abruptamente entre 2000 e 2002, período em que os referidos profissionais foram dispensados, e volta a crescer em 2003, quando a Funai novamente passou a contar com antropólogos contratados temporariamente.

A contratação de antropólogos pela Funai para realizar identificações de TI indica mudança profunda em relação ao período analisado por Lima,

Oliveira e Almeida, quando a presença de profissionais no quadro de servidores da Funai era esmagadoramente predominante e quase que obrigatória na composição/coordenação dos GTs. Em relação a essa questão, há uma diferença entre o que determinam os Decretos nº 22/91 e nº 1.775/96, visto que o primeiro afirma que o GT será composto por técnicos especializados do órgão federal de assistência ao índio, enquanto o segundo afirma, de forma mais maleável, que o GT deverá ser composto *preferencialmente* por servidores do próprio quadro funcional da Funai.

No gráfico a seguir (Figura 2), pode-se observar que o número de antropólogos de fora do quadro de servidores da Funai, contratados para realizar estudos e levantamentos de identificação e delimitação de terras indígenas, cresce gradativamente a partir de 1992, até constituir em maioria no final da década de 1990.

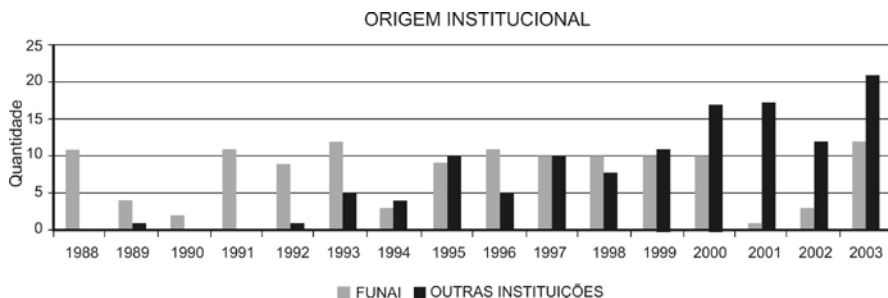


Figura 2 – Origem dos antropólogos da Funai.

A diversidade de instituições (27) às quais, segundo o que consta as portarias, estão ligados os antropólogos-coordenadores é expressiva: PUC-SP, UCG, USP, Museu Nacional-UFRJ, UnB, Flacso, UFPR, Ministério Público da União – Brasília e Pernambuco –, Museu Paraense Emílio Goeldi, UFMT, Iphan, Procuradoria-Geral da República – Brasília e São Paulo –, UFRGS, UFPA, CTI-SP, UFRJ, Anai/BA, UFBA, Universidade do Amazonas, Universidade Estadual de Arara, Mari/USP, UFPB, UFF, Funasa, Unicamp e Universidade Estadual de Londrina. A partir de 2001, a referência à instituição de origem dos antropólogos contratados para realizar estudos de identificação não consta mais das portarias, havendo referência apenas ao organismo internacional por meio do qual o antropólogo foi contratado.

A partir dos dados das portarias pesquisadas, estabeleci o tempo médio de duração dos trabalhos de campo do antropólogo-coordenador. Pode-se dizer que os dados da duração do período de campo são mais condizentes com

o que de fato ocorreu do que aqueles sobre o prazo para a entrega do relatório, pois, em geral, os prazos para a permanência em campo são cumpridos pelos GTs, com as seguintes exceções: GTs que apesar de constituídos não foram a campo; GTs que tiveram problemas em campo e tiveram de abandonar os trabalhos antes da conclusão; ou GTs que concluíram os trabalhos antes do prazo estabelecido. As prorrogações de prazo para a realização dos trabalhos em campo constam de portarias do presidente da Funai e foram somadas ao prazo determinado originalmente.

Oliveira e Almeida apontaram algumas condições desfavoráveis ao exercício da prática antropológica, mas é importante lembrar como os autores ressaltam o limitado período de campo como um dos principais, o que indicaria uma concepção de trabalho de campo distinta daquela das Ciências Sociais.

Na verdade, tal atividade mais se aproxima da concepção que geógrafos, agrimensores e topógrafos têm sobre *trabalhos de campo* do que com o seu significado nas Ciências Sociais e, mais particularmente, em Antropologia. A curta duração do contato com o grupo indígena, juntamente com as praxes já estabelecidas dos GTs, fazem com que o antropólogo não disponha das condições mínimas de controle sobre a coleta de dados, nem possa ajustar os seus meios de observação às características culturais e ao contexto histórico. Nesse quadro, o trabalho de campo antropológico parece inteiramente inviável, as tentativas de executá-lo dificilmente ultrapassam as boas intenções e, de fato, mais se aproximam da ideia de uma *visita de área*, expressão que surge algumas vezes na documentação, enfatizando pesquisa direcionada com a finalidade definida por portaria e com previsão de prazo bastante limitado (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998, p. 85).

Reforçando essa afirmação, é importante ter em mente a ressalva feita por Silva de que, em relação aos estudos de identificação e delimitação:

Falar em ‘trabalho de campo’ ou ‘levantamento de campo’, nesse caso, é um eufemismo, pois a ideia antropológica de campo enquanto campo de pesquisa ou etnografia se encontra aqui reelaborada e ajustada aos termos e demandas do órgão indigenista (SILVA, 2002, p. 3).

Trata-se, portanto, de uma distinta ideia de campo e de uma nova representação do ofício do antropólogo que servem de base “para uma nova forma de relação entre indígenas e antropólogo no contexto de trabalhos de identificação” (SILVA, 2002, p. 6).

Alguns entrevistados, contudo, argumentaram que a exiguidade do tempo de permanência em campo não seria uma característica exclusiva dos

trabalhos de identificação, mas parte de uma tendência mais geral da pesquisa em Antropologia:

Na hora que o cara vai aplicar a metodologia antropológica, não aplica. Qual é a qualidade da sua observação? Eu acho que falta um pouco de coragem ao pessoal de rever, de dizer que o método antropológico também mudou, até mesmo as pesquisas etnográficas são curtas. Falta um pouco de percepção de que não é o negócio da identificação. Até mesmo nos trabalhos acadêmicos hoje, são poucos. É difícil encontrar quem faça um, encontra um ou outro. Em alguns casos, só no doutorado, e olhe lá... (entrevista 3).

Encontramos o mesmo tipo de argumento em artigo de Alcida Ramos, onde ela aponta alguns fatores que impedem uma longa permanência em campo dos antropólogos:

Raramente um etnógrafo brasileiro passou um ano inteiro em campo. São várias as razões para que isso ocorra, mas podemos mencionar três: fundos limitados, restrições com relação à ausência dos empregos e a síndrome do campo-no-nosso-quintal⁸ (...) Poderíamos dizer que os doutorandos são, hoje em dia, os únicos com tempo, disposição e possibilidade (até mesmo a obrigação) de passar aproximadamente um ano fazendo trabalho de campo. Mas isso é recente, desde a criação de programas de doutorado em Antropologia, especialmente no Museu Nacional do Rio de Janeiro e na Universidade de Brasília (RAMOS, 1990, p. 458).

Essa característica não seria exclusividade do ensino e pesquisa da Antropologia brasileira, mas se encontra presente em outros países, como os Estados Unidos, por exemplo, onde, segundo Gupta e Ferguson:

É espantoso, mas verdadeiro, que a maioria dos principais departamentos de Antropologia nos Estados Unidos não provê formalmente (e muito pouco informalmente) treinamento em métodos de trabalho de campo – apenas 20% dos departamentos, de acordo com uma pesquisa. Também é verdade que a maioria dos programas de treinamento antropológico provê pouca orientação para, ou quase nenhuma, uma reflexão crítica sobre a seleção de locais para trabalho de campo e as considerações que julgam alguns lugares em

⁸ Tradução livre, no original: "Rarely has a Brazilian ethnographer spent a whole continuous year in the field. The reasons for this are various, but we can mention three: limited funds, restrictions regarding absence from jobs, and the field-in-our-backyard syndrome". Ela continua: "We might say that doctoral candidates are nowadays the only ones with the time, disposition, and possibility (even the obligation) to spend about a year doing fieldwork. But this is of recent date, since the creation of doctoral programs in anthropology, especially at the National Museum in Rio de Janeiro, and at the University of Brasília".

detrimento de outros como apropriados para o papel de “campo” (GUPTA; FERGUSON, 1997, p. 2).

A variação da média de dias de permanência em campo do antropólogo-coordenador, ao longo do período analisado, encontra-se representada na Figura 3 a seguir:



Figura 3- Tempo médio de permanência em campo.

Percebe-se que o tempo médio de duração do trabalho de campo apresenta certa estabilidade durante a vigência do Decreto nº 22, ou seja, entre 1991 e 1995. A partir de 1996, ano em que entra em vigor o Decreto nº 1.775, há um aumento da média de duração dos trabalhos de campo, que fica acima de 30 dias.

Em relação ao prazo médio para a entrega do relatório circunstanciado é necessário fazer uma ressalva: o prazo estabelecido pela portaria, muitas vezes, não é cumprido, trata-se de uma estimativa. Para checar quando o relatório foi efetivamente entregue é necessário acessar o processo de regularização fundiária de cada TI, individualmente, informação esta que seria fundamental.

Creio, porém, que a Figura 4 espelha o que a Funai espera do relatório em termos de qualidade das informações apresentadas ao longo do período, ou seja, os relatórios elaborados entre 1988 e 1990, no prazo médio de 20 dias, apresentam informações superficiais sobre a TI identificada e sobre a

⁹ Tradução livre, no original: “It is astonishing, but true, that most leading departments of anthropology in the United States provide no formal (and very little informal) training in fieldwork methods – as few as 20 percent of departments, according to one survey. It is also true that most anthropological training programs provide little guidance, and almost no critical reflection on, the selection of fieldwork sites and the considerations that deem some places but not others as suitable for the role of “the field”.

sociedade indígena, enquanto os relatórios produzidos após 1996 apresentam, de modo geral, informações muito mais elaboradas, inclusive para contemplar todos os itens exigidos pela Portaria nº 14. Um entrevistado afirma que na década de 1980 os relatórios poderiam ser caracterizados pela precariedade das informações apresentadas:

As exigências eram muito menores do ponto de vista do conteúdo, mesmo do relatório. Você fazia uma proposta de delimitação, você não fazia um relatório antropológico, você não fazia um levantamento etnográfico, você ia para o campo e voltava com uma proposta de delimitação, você obviamente justificava essa proposta, levantava dados que dessem embasamento para aquela proposta, mas o propósito do relatório era apresentar a delimitação. Era menos do que é hoje o resumo do relatório. Em termos de quantidade de informação é menos de um décimo do que é hoje exigido do relatório. Não tinha questão nenhuma ligada ao meio ambiente, nenhuma exigência nesse sentido, era só o relatório antropológico, o mapa e o levantamento fundiário que também não eram tão detalhados como é hoje. *As mudanças que ocorreram foram enormes; tornou-se um processo mais rigoroso e, conseqüentemente, mais moroso, mais demorado, por força dessas exigências que hoje você tem, a começar pela própria Constituição, que já coloca ali quais são os parâmetros para considerar uma terra como indígena (entrevista 2).*



Figura 4 – Prazo de entrega dos relatórios.

Novamente observa-se certa estabilidade entre 1991 e 1996, com crescimento acentuado do prazo médio para a entrega do relatório a partir do Decreto nº 1.775/96. As condições de realização dos estudos de identificação e o prazo para a entrega dos relatórios são determinantes para a qualidade da informação disponível nos relatórios analisados, que devem ser considerados a partir do contexto no qual foram produzidos. Não havia, no início da década de 1980, um setor responsável pela análise dos relatórios como a Coordenadoria

de Delimitação e Análise da Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação (CDA-CGID-Funai). Segundo um entrevistado:

Naquela época [início da década de 1980] a proposta era uma discussão muito menos técnica do que é hoje, e muito mais política: “Ah! não, essa área não, vai dar problema, tem que diminuir”, era uma discussão muito mais sobre os problemas que a delimitação poderia provocar do que propriamente de outras questões. Não havia parâmetros técnicos muito claros para você fazer uma análise com base neles, era mais na base do dá ou não dá, essa proposta é viável ou não politicamente, era mais sobre isso (entrevista 2).

Outro entrevistado afirma que o prazo para a entrega do relatório não deve ser muito longo, pois poderia prejudicar a qualidade das informações apresentadas no relatório. De acordo com ele, os relatórios deveriam ser entregues em até 3 meses após o retorno de campo:

Esses prazos muito grandes para a elaboração de relatórios eu acho até inconveniente. Para mim, foi muito inconveniente pegar tempo muito grande de elaboração de relatório. Há uma coisa que eu julgo muito importante em qualquer trabalho antropológico, incluindo o trabalho de identificação de terra indígena. É a tal da observação participante e que você muitas vezes não grava, não escreve, só observa e grava. Você leva a fita e aí grava aquele monte de fitas, aí você fica praticamente estudando, mas a sua observação é muitas vezes visual, de fato, ou de relações. Você, no geral, não registra e quando você passa muito tempo para elaborar um relatório, isso vai se perdendo. Então, eu acho que muito tempo para elaborar relatório é inconveniente, mas isso, muitas vezes, é obrigatório por falta de informações. Por exemplo, a nossa biblioteca aqui é boa, nossa documentação é boa, mas grande parte dos dados sobre o SPI está no Museu do Índio e até que você consiga botar a mão nesses dados é um *Deus nos acuda*. É um horror para você conseguir os dados. Ou estão no Museu Nacional ou na USP, ou sei lá, no Museu Emílio Goeldi, e nós não temos acesso rápido e total a essa fonte de informações. Eu acho que isso é uma questão administrativa que precisa ser encaminhada, mas eu entendo que um relatório não deve passar de 90 dias para ser elaborado. Você tem experiência nisso e sabe que com 40, 50 dias você elabora um relatório, dependendo de você ter essa disponibilidade, pois, às vezes, o técnico não fica disponível para fazer o relatório. É o que mais acontece, o técnico que demora 3 meses, 6 meses, 1 ano, sei lá quanto tempo para fazer um relatório, porque ele não está preocupado com o relatório, está fazendo outra coisa, então isso é fato. Eu acho que o grande aumento do tempo para fazer relatório tem aí um erro qualquer que precisa ser corrigido e a Coordenação de Delimitação e Análise vem buscando corrigir isso. Na hora de contatar o técnico para coordenar o GT diz para ele: você, durante esse período, tem de ficar por conta dessa história, se você não

se dedica, o relatório não sai. Eu acho que tem uns defeitos que precisam ser corrigidos, eu acho um tempo muito longo, muito ruim, porque você deixa passar a questão da observação e ela é determinante em vários casos, pelo menos comigo tem sido (entrevista 1).

Considerações finais

Das motivações básicas para o exercício analítico desenvolvido na minha dissertação de mestrado, aponto duas em particular. A primeira diz respeito à importância dos trabalhos de identificação de TI para as sociedades indígenas presentes no território brasileiro, com implicações diretas sobre sua vida, organização social e subsistência física e cultural, o que indica a relevância desse tipo de estudo para a Antropologia. A segunda motivação refere-se ao meu interesse particular em estudar e refletir sobre um tipo de atividade na qual eu tive a oportunidade de iniciar minha trajetória profissional como antropólogo e por meio da qual acompanhei direta e indiretamente uma série de trabalhos de colegas, ao longo dos últimos 10 anos, e os resultados e repercussões que vários desses trabalhos tiveram. Dessa forma, a análise aqui desenvolvida difere do modo como autores como Lima, Oliveira e Almeida (1998) abordaram a questão, pois ao contrário desses autores, pude confrontar minha experiência com trabalhos de identificação de TI, o acompanhamento de outros trabalhos e do cotidiano institucional, de forma a refletir sobre uma prática específica requerida de profissionais com formação em Antropologia.

Talvez ainda seja cedo para afirmar que um novo período esteja se delineando, mas atualmente vem ganhando força algumas articulações de setores da sociedade contrários à regularização fundiária das TIs, tal como vem se processando atualmente. Nesse sentido, por mais nababescos que pareçam, os posicionamentos de figuras como os senadores Mozarildo Cavalcanti (PPS-RR) e Delcídio Amaral (PT-MS) indicam que certos setores sociais vêm unindo-se para combater o procedimento administrativo de regularização fundiária de TI atualmente vigente, inclusive com a proposição de um projeto de lei por parte de Cavalcanti – o PL nº 003 de 2004 – e a aprovação de relatório de Amaral na Comissão Temporária Externa das Questões Fundiárias do Senado Federal. Ambas as iniciativas visam alterar dispositivos dos arts. 231 e 232 da CF.

As notícias veiculadas pelo senador Delcídio Amaral no site do Senado Federal são suficientemente claras sobre seu posicionamento em relação à demarcação de terras indígenas, pois visa, entre outras coisas, retirar do antropólogo a responsabilidade pela elaboração do relatório que deverá, inclusive, ser submetido à aprovação dos demais integrantes dos GTs, que serão:

um economista do Ministério da Fazenda, um advogado da Advocacia-Geral da União, um representante do Senado Federal e outro do estado da Federação onde se localiza a TI. O antropólogo deverá ser funcionário público federal com lotação no Ministério da Justiça. Ora, é notória a escassez desses profissionais nos quadros do MJ, o que irá, obviamente, inviabilizar a realização de trabalhos de identificação de TI, que é, em última instância, o objetivo do projeto do senador. Essa proposta é diametralmente oposta às recomendações feitas por Oliveira e Almeida:

A definição final quanto à identificação de uma área indígena não pode continuar a ser feita exclusivamente por técnicos da Funai. É imprescindível que o grupo de trabalho que conduziu o levantamento de campo venha incorporar em sua composição pessoas/equipes/instituições que detenham conhecimento ou experiência significativa sobre esse grupo étnico. Dessa maneira, a discussão sobre a definição de uma área indígena poderia mobilizar diversos especialistas (antropólogos, sociólogos, historiadores etc.) beneficiando-se das informações e de análises existentes, bem como reunindo e debatendo toda experiência acumulada por diversos indigenistas e missionários que viveram (ou ainda vivem) aquela situação interétnica (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998, p. 105).

Não é verdadeira a afirmação de que muitos antropólogos são funcionários de organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), pois a contratação destes é efetuada via convênio com a Unesco, mas não se trata de antropólogos do quadro de funcionários dessa instituição¹⁰.

Por sua vez, pelo projeto de Amaral, a Funai perderá cada vez mais autonomia sobre o procedimento administrativo, uma vez que as demarcações de TIs deverão ser submetidas à aprovação do Senado Federal. Algo semelhante já havia sido relatado por Oliveira e Almeida para um período anterior, quando o Decreto nº 88.118, de 23/2/1983, retirou da Funai o poder de decisão relativo às delimitações e demarcações (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998, p. 104), o que ficou conhecido como a instituição de um “grupão” com o objetivo de aprovar as demarcações realizadas pela Funai. Um interlocutor aponta que em período anterior a 1983, a autonomia do presidente da Funai era bem maior:

¹⁰Conforme colocado anteriormente, a contratação de pessoal por meio de organismos internacionais foi uma forma encontrada pelo Governo brasileiro para contratar mão de obra sem a necessidade de realização de concurso público, como determina a CF. O número de antropólogos contratados por essa modalidade corresponde apenas a uma pequena fração do número total dos mais diversos profissionais contratados pelo Governo federal, que se concentram, sobretudo, nos Ministérios da Saúde e do Meio Ambiente.

Foi uma época [início dos anos de 1980] em que o presidente da Funai tinha ainda a prerrogativa de declarar terra indígena, assinar portaria declarando, mandando demarcar para não amontoar. A gente mandava para o presidente [os relatórios de identificação], via malote, ele baixava a portaria e mandava demarcar. Mudou isso quando na época criaram o grupão, instância de decisão acima da Funai. O decreto que criou o grupão, não sei se foi em 1983 ou 1984, mas até então a Funai tinha todo o poder para declarar a terra indígena, para mandar demarcar (entrevista 2).

Barretto Filho propôs que a Portaria nº 14/96 atuaria como uma atualização do grupão, só que sob controle de uma única pessoa, o Ministro da Justiça:

Do ponto de vista político, o que temos é o ressurgimento da “lógica do biombo”, que prevaleceu em outros quadros normativos e administrativos e que gostaríamos de ver para sempre abolida. O papel que uma vez desempenhou o extinto Grupo de Trabalho Interministerial – o “grupão” – instituído pelo Decreto nº 88.118/83 e remodelado pelo Decreto nº 94.945/87, hoje é desempenhado por apenas uma pessoa, o Ministro da Justiça. As práticas são similares às do “grupão” (BARRETTO FILHO, 2002a, p. 15).

Procurei neste artigo analisar de que forma e em que medida os relatórios de identificação e delimitação de TI sofreram alterações no período compreendido entre 1988 e 2003.

Referências

BARRETTO FILHO, H. T. **Disciplinando a diversidade cultural**: uma perspectiva antropológica sobre a Portaria 14. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 23., 2002a. Fórum de Pesquisa “Indigenismo e antropologia da ação: 25 anos identificando terras indígenas”. Gramado, RS, 2002a. 20 p.

BARRETTO FILHO, H. T. A Terra indígena como objeto de análise antropológica. In: **Anuário Antropológico/98**, Brasília, 2002b. p. 233-246.

BEDÊ, L. C. **Roteiro metodológico expedito para o atendimento das necessidades imediatas de caracterização ambiental de terras indígenas como subsídio ao processo de sua demarcação**. Brasília, 1996. 15 p. Mimeo.

BLAIKIE, P; BROOKFIELD, H. Decision-making in land management. In: BLAIKIE, P; BROOKFIELD, H. (Ed.). **Land degradation and society**. Londres: Routledge, 1987. p. 64-83.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Unesp, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O mal-estar da ética na antropologia prática**. Brasília, 2002. 21 p.

CHAVES, R. P. R. A identificação de terras indígenas e os relatórios de identificação e delimitação da Funai: reflexões sobre a antropologia no Brasil. **Habitus**, Goiânia, v. 1, n. 2, 2003. p. 317-329.

CORDEIRO, E. **Política indigenista brasileira e promoção internacional dos direitos das populações indígenas**. Brasília: Instituto Rio Branco; Fundação Alexandre Gusmão; Centro de Estudos Estratégicos, 1999.

COSTA JÚNIOR, P. **Revisão da proposta preliminar de estudos de levantamento ambiental**. Brasília: Funai/PPTAL, 1997. 42 p.

GRÁCIO, H. R. **A comunidade de Borboleta e as instâncias do Estado**: uma discussão sobre as representações de índio. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2003. 83 p.

GUPTA, A.; FERGUSON, J. Discipline and practice: ‘The field’ as site, method, and location in Anthropology. In: GUPTA, A.; FERGUSON, J. (Ed.). **Anthropological**

locations – Boundaries and grounds of a field science. California: University of California, 1997. p. 1-46.

LEITE, J. C. F. A Identificação de Terras Indígenas. In: KASBURG, C.; GRAMKOW, M. M. (Org.). **Demarcando terras indígenas, experiências e desafios de um projeto de parceria.** Brasília: Funai; PPTAL; GTZ, 1999. p. 99-124.

LIMA, A. C. de S. A 'Identificação' como categoria histórica: os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: OLIVEIRA FILHO, J. P.(Org.). **Indigenismo e territorialização.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. p. 171-220, p. 221-268.

LIMA, L. M. M. **Se a Funai não faz, nós fazemos:** conflito e mudança no contexto de um projeto de cooperação. 2000. 303 p. Tese (Doutorado) – PPGAS, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

OLIVEIRA, A. de. Antropólogos, Estado e Povos Indígenas em fins do segundo milênio – o fazer antropológico frente à identificação de terras indígenas. **Revista Antropológica,** Recife, v. 13, n. 2, p. 83-106, 2002.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. Instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). **Indigenismo e territorialização.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. p. 269-295.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de; ALMEIDA, A. W. B. de. Demarcação e Reafirmação Étnica: um Ensaio sobre a Funai. In: OLIVEIRA FILHO, J. P.(Org.). **Indigenismo e territorialização.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. p. 69-123.

RAMOS, A. R. Ethnology Brazilian Style. **Cultural Anthropology,** v. 5, n. 4, 1990. p. 452-472.

SILVA, C. T. **Campo Minado – Considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas.** Brasília, 2002, 17 p. Mimeo.

STONICH, S. C. Linking development, population, and the environment: perspectives and methods. I am destroying the land! In: **The political ecology of poverty and environmental destruction in Honduras.** Boulder, CO: Westview Press, 1993. p. 17-28.

QUARTA VARIACÃO

etnicidade, midiatização
e outras metamorfoses



Capítulo 16

Por uma Antropologia visual das relações interétnicas: impressões sobre a exclusão social e a inclusão da arte indígena em Vancouver, Canadá¹

Cristhian Teófilo da Silva

Introdução

A experiência de pesquisa que propiciou este trabalho partiu de entrevistas com antropólogos, lideranças indígenas e artistas indígenas urbanos. Resulta de uma viagem de campo em *Downtown Eastside Vancouver* e visa reproduzir aspectos intersubjetivos de um novo campo de observação etnográfica, expondo dados preliminares e imagens que permitiram vislumbrar temas e problemas para pesquisas futuras. Os diálogos com os interlocutores mencionados possibilitaram reunir informações sobre como políticas públicas na área de saúde, educação, moradia, reconhecimento territorial e étnico são interpretadas e experimentadas individualmente por uma liderança e um artista indígena na cidade de Vancouver. As fotografias, por sua vez, revelam outro discurso, talvez o mais imediato, de expressão da situação histórica vivida pelos povos indígenas no Canadá multicultural.

Este ensaio será concluído com a formulação de um tema clássico na Antropologia Social: os empréstimos ou apropriações culturais e seus modos de efetivação, tal como ocorre entre indivíduos e grupos sociais distintos que partilham eventualmente de um mesmo espaço. Ainda que seja um tema clássico, esse problema de pesquisa para interpretar as relações interétnicas

¹ As primeiras impressões que subsidiam este ensaio foram obtidas em um estudo de 4 semanas, de setembro a outubro de 2004, em Vancouver e Montreal e contou com recursos concedidos pelo Faculty Research Program da Embaixada do Canadá no Brasil. Agradeço a Melvin Henry, pela receptividade nas ruas de Vancouver, e a Don Bain (Ubic) pela apresentação generosa dos problemas sociais vividos pelos índios no Canadá e suas respectivas estratégias de confronto político e de resistência. Agradeço ao Dr. Stephen Grant Baines (UnB) pela oportunidade de apresentar uma primeira versão deste ensaio no Geri. Finalmente, agradeço à Dra. Patrícia Trindade Maranhão Costa por suas sugestões de apresentação deste artigo.

em Vancouver não se apoiará na etnologia indígena feita no Canadá ou nos Estados Unidos, e também não será desenvolvido a partir dos marcos de uma etnografia urbana propriamente dita. O problema de pesquisa ora construído sugere outra abordagem às cosmologias do capitalismo (SAHLINS, 1990), enfatizando menos as culturas locais indígenas e seus esforços de assimilação lógica e ontológica do sistema mundial, e mais as tradições institucionais políticas e econômicas que assimilam esteticamente e lucrativamente a arte indígena no espaço público urbano, universitário e empresarial, ao passo que excluem as pessoas e a autoria indígena dessa mesma arte (PRICE, 2000).

As entrevistas e fotografias mimetizam parcialmente minha aproximação a um contexto culturalmente estranho e socialmente diverso, mas permeado de lugares-comuns prescritos para os índios, sua cultura material e seus problemas no interior das sociedades nacionais do Norte e do Sul. É nesse sentido que o teor das relações interétnicas em Vancouver foi preliminarmente apreendido e será apresentado na forma de um ensaio de Antropologia Visual das Relações Interétnicas.

Impressões e informações preliminares

Com o propósito de subsidiar o leitor menos familiarizado com a situação demográfica e política referente aos povos indígenas no Canadá, apresento as seguintes informações e mapas obtidos de páginas eletrônicas do governo canadense e da província da Columbia Britânica². Os dados serão subsidiados com minhas próprias anotações de campo obtidas a partir das conversas com antropólogos, lideranças indígenas e moradores indígenas na cidade de Vancouver.

A população canadense atinge o número de 31,5 milhões de pessoas, distribuídas entre 28% de descendentes britânicos, 23% de descendentes franceses, 3% de descendentes italianos e 2% de indígenas. Os demais grupos distribuem-se entre alemães, ucranianos, holandeses, gregos, poloneses e chineses, majoritariamente.

A partir de dados do *Indian and Northern Affairs (Inac)* – órgão federal canadense responsável pelas políticas e programas indigenistas – são reconhecidas 608 Primeiras Nações ou *First Nations* no Canadá³. Apesar

² Disponível em: <www.ainc-inac-inac.gc.ca/index-eng.esp>; <www.gov.bc.ca/arr/treaty/gerional.html>; <www.gov.bc.ca/arr/firstnation/maps/map_2.htm>; <www.ainc-inac.gc.ca/gs/dem_e.html>; <www.vs.gov.bc.ca/stats/features/indian/exec.html#po>.

³ Expressão adotada a partir dos anos de 1970 no lugar de bandos e índios, considerados termos pejorativos.

de mais de um quarto dos povos indígenas viverem nas 25 maiores áreas metropolitanas do país, 80% das comunidades indígenas estão situadas no interior de áreas florestais nas províncias do norte. Das 608 primeiras nações, apenas 240 possuem direitos territoriais reconhecidos.

A população indígena canadense é classificada por três categorias: *status indians*, *métis* e *inuits*. Segundo essa categorização, 4,4% dos canadenses possui ancestralidade indígena, segundo dados do censo realizado em 1997.

A informação censitária de maior relevância produzida no Canadá, entretanto, aponta para a crescente concentração das populações indígenas nas cidades. Tal informação adquire dimensões continentais se comparadas aos dados do último censo realizado no Brasil, por exemplo, que acusou fenômeno semelhante. Segundo dados do censo do IBGE, realizado em 2000, 734 mil pessoas se autodeclararam indígenas e, destas, 383.298 ou 52,22%, aproximadamente, estão nas cidades. No Canadá, por sua vez, menos de 41% dos índios reconhecidos (*status indians*) vivem fora das reservas. Entretanto, *from 1981 to 1991, the urban aboriginal population grows by 62% compared to 11% for other urban Canadians. By 2016, the urban Aboriginal population is projected to be 457.000 (...). (1991 Census/ Aboriginal Peoples Survey – APS, RCAP Projections).*



Placa da Native Housing Society. Foto: CTS, 2004.



Apartamentos indígenas na cidade de Vancouver. Foto: CTS, 2004.

Na província da Columbia Britânica vivem, atualmente, 131.718 *status indians*, o que implica a proporção de um índio para cada 30 habitantes. O perfil das comunidades indígenas nas reservas compõe um cenário de não mais que 500 residentes em sua maioria, ressaltando que no Canadá apenas 11% das comunidades indígenas em reservas têm mais de 2.000 residentes. Do total de índios residentes nas reservas, 53% têm menos de 25 anos. Os mapas abaixo possibilitam a melhor visibilidade dessa distribuição:

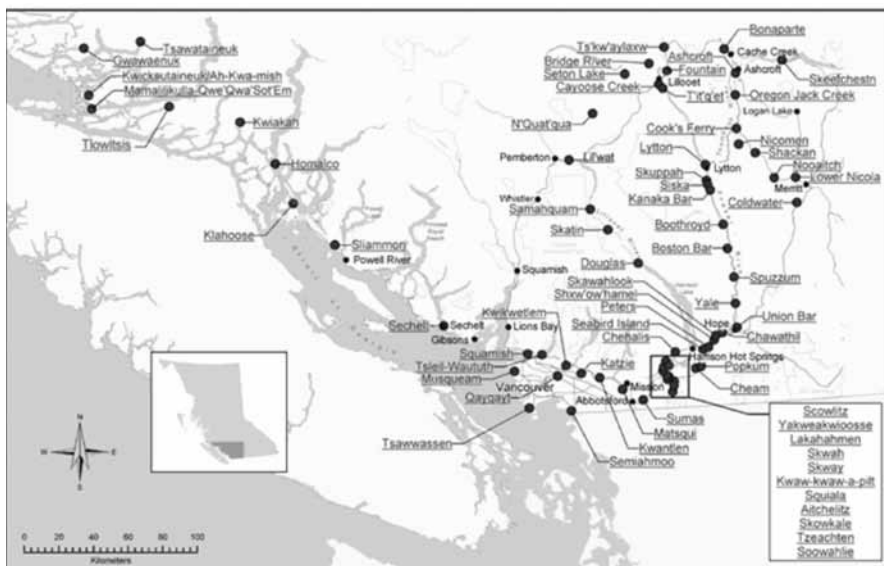
As seis regiões administrativas da Província da Columbia Britânica são:



Fonte: British Columbia, 2009 <www.gov.bc.ca/arr/traty/regional.html>

Figura 1 – Regiões administrativas da Columbia Britânica.

Localização das comunidades indígenas na área de Vancouver.



Fonte: British Columbia, 2009 <http://www.gov.bc.ca/arr/firstnation/maps/map_2.htm>

Figura 2 – Comunidades indígenas de Vancouver.

Lugares (discursivos) comuns da política étnica no Canadá

Time frame guide our political strategies. We live on a permanent state of conflict.

Don Bain

Por recomendação de um antropólogo da University of British Columbia, obtive a sugestão de conversar com lideranças indígenas da Union of British Columbia Indian Chiefs (UBCIC) (Figura 3). As impressões registradas resultam de uma conversa não agendada no escritório da UBCIC em Gastown, Vancouver. O escritório encontra-se em área valorizada (em termos imobiliários) de *Downtown Vancouver*, em um prédio próximo a algumas lojas de comercialização de arte e artesanato indígena, e a UBCIC é reconhecida por seu engajamento na reivindicação do reconhecimento dos direitos territoriais indígenas na província da Columbia Britânica.



Figura 3 - Artista e proprietário indígena em Gastown. Foto: CTS, 2004.

Após apresentar-me como antropólogo brasileiro a Don Bain, vice-diretor executivo da UBCIC, e informar sobre meus interesses de pesquisa, estabelecemos uma conversa de mais de 3 horas sobre os problemas vividos pela *First Nations* e suas organizações, diante de corporações e ações do Estado canadense. Não tomei notas diretamente, desse modo, as informações devem ser consideradas como resultado do registro feito após o diálogo espontâneo estabelecido com Don Bain. Nesses termos, este texto foi elaborado a partir de um entendimento intersubjetivo. Portanto, as impressões não devem ser creditadas a uma ou outra parte envolvida no diálogo, como se o antropólogo estivesse diante de um informante que presta um depoimento sobre sua cultura, mas ao sentido comum entre interlocutores que reconhecem nos seus pontos de vista e formas de conversar o teor extremamente assimétrico de uma estrutura social política e economicamente desfavorável aos índios nos respectivos países dos quais fazem parte.

É desnecessário dizer que esse reconhecimento surge da aceitação recíproca de nossas experiências individuais de envolvimento com os problemas indígenas no Canadá e no Brasil. Trata-se, portanto, de um diálogo assentado na crença de uma comunidade interétnica de comunicação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) que tem na observação das condições de vida dos povos indígenas e das políticas étnicas (ou indigenistas) dos Estados Nacionais sua área de interesse e jogo de linguagem comum.

Um indicador dessa comunalidade de comunicação, argumentação e interesses surgiu da disposição de Don Bain de historicizar as relações interétnicas a partir de ações governamentais e estatais (algo comum na interpretação antropológica de relações de dominação entre povos indígenas e estados), assim como de explicar os problemas indígenas a partir das práticas governamentais (algo igualmente comum na prática antropológica de *advocacy* ou assessoria política aos povos indígenas).

O *Indian Act*, de 1840, por exemplo, foi mencionado por Don Bain em nossa conversa como a política étnica responsável pelos atuais problemas indígenas, pois teria sido responsável pela regulamentação oficial dos casamentos interétnicos, separando os *status indians* dos demais grupos a partir da regra das duas gerações. Isso teria regulamentado, conseqüentemente, o acesso de certos índios, em detrimento de outros, aos direitos e recursos assistenciais, disponíveis para essa população, na qualidade de *status indians*.

Dito de outro modo, a legislação foi apresentada por Don Bain como forma de expropriar os índios do direito a ter direitos por meio de práticas classificatórias sobre a definição de suas identidades e pertencimento étnico: *It's all about 'administrative units' for the Federal Government, number, files, expenses, accountances...*

Estabelecido o pressuposto de que governos seriam forças decisivas dos problemas vividos pelos índios, Don Bain encontrou uma base para expressar sua interpretação das relações interétnicas no Canadá. Os dados do censo canadense de 2001, que: “...determined that the majority of indians moved to cities and away from reservations”, resultariam da ação oficial, pois o *status indians* nas cidades: “... rely on provincial, municipalities services when they are on the streets”. A dependência indígena do governo resultaria, nas palavras de Don Bain, em um “slow slide down” para os índios nas cidades.

A divisão do trabalho indigenista organizado entre direitos indígenas como uma questão federal, de um lado, e as terras como um problema provincial e a assistência indigenista como um tema municipal, de outro, seria outro fator agravante das atuais condições de vida dos índios. Colocado de outro modo, do ponto de vista do governo federal, as províncias seriam parte do problema que acarreta o êxodo indígena para as cidades, à medida que não lhes reconhece o direito às terras (particularmente, na Columbia Britânica). Já do ponto de vista do governo provincial, o governo federal seria responsável pela situação de pobreza em que vivem os índios nas cidades, pois os programas assistenciais para índios são uma responsabilidade municipal que deveria contar com recursos de programas do governo federal (Figuras 4 e 5). Cria-se, desse modo,

um conflito de interesses em torno dos índios como um problema, onde cada instância governamental empurra uma das faces do mesmo problema para a outra instância.



Figura 4 -Artista indígena, de Vitória, nas ruas de Vancouver. Foto: CTS, 2004.



Figura 5 - Artistas indígenas nas ruas de Vancouver. Foto: CTS, 2004.

Uma manifestação perversa dessa situação surge na fala de Don Bain quando comenta que: “status cards to have access to medical care and those (Indians) who present them are asked to pay up front because there have been a conflict of interest between the federal, province and city instances regarding who is to take responsibility for them?”. E acrescenta: “funding for Indians has been static for 25 years in the Canadian government and small allowances for housing has been static since 1986”.

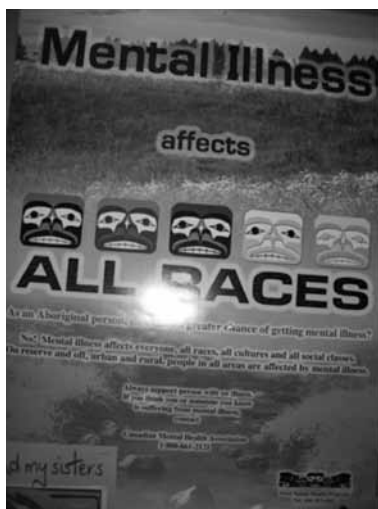


Figura 6 - Cartaz de programa de saúde para os índios nas cidades. Foto: CTS, 2004.

Para sobreviver, os índios com baixa escolarização formal ou especialização buscam empregos nas posições mais baixas da estrutura social ou nas empresas multinacionais de mineração, madeireiras etc. Os índios desempregados vão para as cidades não como uma questão de imigração, mas de expropriação, pois suas terras são adquiridas no processo de pauperização advindo de sua exclusão do mercado de trabalho regional (Figura 6). Isso não impede, entretanto, a formação de uma elite indígena composta a partir de classes indígenas de artistas, empresários, políticos, acadêmicos etc., socialmente reconhecidos pela sociedade canadense (Figuras 7 e 8).



Figura 7 - Escultura do artista Haida, Bill Reid, exposto no Museu Antropológico da Universidade da Columbia Britânica. Foto: CTS, 2004.



Figura 8 - Restaurante de propriedade de uma indígena Gitksan em Vancouver. Foto: CTS, 2004.

Quanto aos tratados territoriais, um não é considerado legal até que seja provado como verdadeiro por um tribunal. Isso custa milhões de dólares aos povos indígenas: *So the government is playing First Nations poverty to gain time for the development projects. Até o momento de escrita deste artigo, nenhum tratado territorial havia sido negociado na Columbia Britânica simplesmente por uma questão de racismo, afirmou Don Bain.*

No âmbito provincial, os processos de reconhecimento das terras indígenas seriam tratados nos seguintes termos: “Indians have to prove they were at such and such place prior to 1846. That’s when the Crown claimed sovereignty to this part of the Country”. A essa situação em que os índios devem provar que vivem onde vivem ininterruptamente, Don Bain sugere estudos não antropológicos de etno-história, mas um estudo antropológico sobre a mentalidade jurídica dos juízes canadenses, pois essa é uma situação, para ele, de verdadeiro estranhamento.

Por que os índios deveriam provar a ocupação contínua de um mesmo território quando os ingleses e canadenses ocuparam o mesmo território somente após os povos indígenas e pela força? *The peaceful and tolerable self-image that Canada tries to sustain is hypocritical, conclui Don Bain.*

Quanto aos grandes projetos econômicos em territórios indígenas, os juízes e demais operadores do Direito falam atualmente em *consultation*, porém:

“What is consultation to an Indian community regarding the interest to build a mine in their land?” Os juízes sugerem, portanto, a implementação da ideia de: *meaningful consultation*. Segundo Don Bain: “translating a World view into a legal context, that’s what us indians are struggling to do”.

Rápido esboço de um índio socialmente excluído

Aboriginality is like being perpetually on stage (Noel Dyck)

Como contraponto à visão politicamente engajada de Don Bain, menciono meu encontro com Melvin Henry, artista indígena sem-teto, quando caminhava pelas ruas de *Downtown Vancouver*. De Melvin Henry encomendei um desenho e enquanto ele o esboçava, conversávamos. O encontro aconteceu na esquina da Granville com a Georgia St., em frente à London Drugs e próximo à Sears, no Pacific Centre Mall. Aqueles mais familiarizados com a cena urbana de Vancouver reconhecerão que estávamos em uma zona altamente valorizada, frequentada por executivos e funcionários de grandes corporações e escritórios financeiros. “Melvin Henry montou seu escritório em um local bastante valorizado”, ironizou um dos meus interlocutores canadenses.



Figura 9 - Melvin Henry desenhando e recebendo *donations* em Vancouver. Foto: CTS, 2004.

Perguntei a Melvin Henry se ele importava-se de conversar enquanto desenhava (Figura 9). Ele concordou e me sentei ao lado dele na calçada. Algumas pessoas passavam por nós, outras nos ignoravam ou faziam *donations*

a Melvin Henry, enquanto outras entretinham-se em acompanhar uma reportagem que a *MTV* canadense fazia no local. Para os pedestres nativos, nós, um estrangeiro e um índio, compúnhamos circunstancialmente um mesmo grupo, socialmente excluído e, portanto, invisível.

Apresentei-me a Melvin Henry como antropólogo brasileiro e perguntei de onde ele era: “I am not from this world”, foi sua resposta. Melvin Henry nasceu durante um voo que sua mãe fazia para o hospital próximo à reserva indígena onde viviam. Ele foi criado próximo a Whistler Mountain. “Skatin” ou “Samahquam” Nation teria sido o nome de seu povo (não compreendi corretamente), porém ele pediu para ser identificado como *First Nation*. Segundo essa versão da sua biografia, para um antropólogo estrangeiro, Melvin Henry foi estudante de psicologia na Simon Fraser University e desistiu dois anos antes de se graduar “para ver o mundo”. O que compreendeu viagens a Seattle e Winnipeg.

Ao contrário da entrevista com Don Bain, assentada na percepção de que participávamos de uma comunidade interétnica de comunicação composta por ativistas, antropólogos, lideranças, indigenistas etc., todos dedicados à questão indígena na perspectiva de um sentido comum, a conversa com Melvin Henry se sustentou sobre discriminações étnicas que faziam de mim um comprador de arte exótica indígena e, ao mesmo tempo, faziam dele um índio excluído de um país de Primeiro Mundo.

Melvin Henry tem uma namorada branca com quem divide as *donations* e eles costumam permanecer em Vancouver durante o verão. Ambos não podem compartilhar o mesmo alojamento, pois há uma preocupação dos assistentes sociais de que eles possam ter filhos caso coabitem o mesmo alojamento, gerando um problema de identificação e classificação para seus filhos. Enquanto conversávamos, sua namorada manteve-se ocupada *making money*. Para isso, fingia ser *junkie* e *mentally handicaped* perante os pedestres.

A partir de uma retórica de autovalorização, Melvin Henry alega que seu trabalho está na China, Japão, Nova Zelândia, Brasil e EUA: “people buy it and brig it back home”. Seus desenhos custam em torno de vinte dólares canadenses. Sua habilidade para o desenho e para a escultura em madeira foi desenvolvida com professores indígenas, mas ele afirma também ter “se ensinado”.

Quando perguntei o que ele faria se não estivesse desenhando nas ruas, sua resposta foi rápida: beber. Comentou a falta de emprego para quem é



pobre. Disse que as pessoas são ruins e tratam mal os pobres por não saberem como são as coisas *below here*.

Essa rápida troca de informações e de impressões sugere outro jogo de linguagem interétnico que não se confunde com o diálogo estabelecido a partir do campo das organizações indígenas e da política interétnica do Brasil e do Canadá. A definição da situação (GOFFMAN, 1996) se constrói intersubjetivamente pelo controle de informações e da identidade pessoal (GOFFMAN, 1988) que Melvin Henry e eu apresentamos na rua, compreendida como espaço público, aberto e livre para interações impessoais e passageiras. O diálogo interétnico, nesse caso, dá-se pela encenação de papéis prescritos e estereotipados para índios e brancos na cena multicultural canadense, isto é, Melvin Henry atua como “First Nation”, vinculando a sua autorrepresentação imagens de exotismo, resistência, liberdade, opressão, pobreza, desprendimento, espiritualidade etc. Eu atuo como antropólogo, vinculando à minha autorrepresentação imagens de benevolência, tolerância, superioridade, abertura etc. Dramatizamos, em pequena escala, o jogo assimétrico das relações interétnicas da sociedade canadense que pode ser percebido em larga escala quando contraposto ao discurso imagético em torno da arte indígena interpretada pelas críticas mencionadas por Don Bain acerca da política oficial para índios no Canadá.

A exclusão social do índio e a inclusão econômica da arte indígena em Vancouver

Após ter sido sensibilizado pelas conversas descritas ao lado de exposições de arte indígena em aeroportos, museus, bancos, escritórios, restaurantes, praças, parques etc., uma questão passou a se impor como central para a compreensão do teor das relações interétnicas no Canadá e, em particular, na cena urbana de Vancouver: como correlacionar a exclusão social dos índios na cidade com a ubiquidade da exposição da arte indígena (epitomizada pelos totens e máscaras) na cena urbana de Vancouver, em particular nas instituições de seu sistema financeiro e empresarial (Figuras 10, 11, 12, 13)? Em que medida essa aparente contradição acessa o sentido da autoimagem pacífica e tolerante que o Canadá busca sustentar para si e outras nações? Qual o papel desempenhado pela Antropologia e pelos antropólogos nesse estado de coisas?



Figura 10 - Esculturas indígenas no Aeroporto Internacional de Vancouver. Foto: CTS, 2004.



Figura 11 - Painel indígena na recepção do Royal Bank of Canada, em Vancouver. Foto: CTS, 2004.



Figura 12 - Totens expostos em parque de Vancouver. Foto: CTS, 2004.



Figura 13 - Escultura indígena em frente a prédio corporativo de Vancouver. Foto: CTS, 2004.



A exclusão social manifestada na forma de uma invisibilização do artista indígena (evidenciado pelo anonimato de suas obras em certas instituições) aliena o sujeito étnico do direito ao reconhecimento de sua obra e de seu valor. Esse é um aspecto da vida nas ruas da cidade que artistas indígenas, além de Melvin Henry, reconhecem como constitutivo de suas experiências. A arte indígena é assim abduzida de seu contexto de produção e transformada em fetiche para consumidores/apreciadores capitalistas (indivíduos, empresas ou museus) e tem seu valor ampliado quando inserida no jogo de linguagem da teoria antropológica, que confere a elas um lugar destacado na história da humanidade. Por exemplo, Lévi-Strauss teria sugerido que a cultura material no oeste do Canadá seria parte de um renascimento cultural americano.

Além das contradições inerentes ao campo e ao mercado das artes, o importante a ser ressaltado aqui, parece-me, é o não dito desse processo de alienação (do artista) e fetichização (da arte indígena). Em que reside a eficácia simbólica na lógica (capitalista?) de apropriação cultural da arte produzida pelos índios (socialmente excluídos ou não)?

É desnecessário dizer que, em uma sociedade de capitalismo avançado, os produtos culturais possuem maior relevância do que os sujeitos da produção, a não ser que esses sujeitos sejam o meio de produção (para o qual recebem um pagamento mínimo) ou eles próprios sejam o produto a ser consumido. A apropriação cultural da arte indígena no contexto do capitalismo financeiro canadense apontaria, portanto, para a fixação de significados profundos ligados à própria história do colonialismo e a sua lógica de dominação (aspectos que não foram apresentados neste artigo).

Se, como bem observou e interpretou Price (2000, p. 21), “qualquer tradição artística na qual o objeto, ao ser retirado do seu ambiente cultural de origem, tem seu valor de mercado automaticamente inflacionado, alcançando um preço dez ou mais vezes maior”, pois quando retirado do seu ambiente cultural de origem, o artista indígena não consegue alcançar qualquer reconhecimento social e sua arte sofre deflação dez ou mais vezes maior? Seria um paradoxo do capitalismo que populações excluídas socialmente tenham sua produção artística valorizada economicamente e apropriada esteticamente para a decoração de antessalas de instituições do capital financeiro como se pode notar nas fotografias tiradas em aeroportos, bancos e praças de centros financeiros?

A título de hipótese e de conclusão – pois este artigo não visa responder às questões levantadas, mas levantar questões para serem examinadas –, o que os lugares-comuns ocupados pelos índios e sua arte em Vancouver parecem revelar é um jogo assimétrico de trocas culturais, onde símbolos indígenas

atuantes nos sistemas sociais locais do oeste canadense são paulatinamente apropriados por instituições políticas e econômicas nacionais e transnacionais (Figura 14).

Em complemento ao que afirma Sahlins (1990), o que postula o encontro intercultural não é somente o exame de como povos indígenas tentam integrar a experiência do sistema mundial em algo que é lógica e ontologicamente mais inclusivo – seu próprio sistema de mundo – mas como instituições do sistema mundial tentam integrar a experiência dos índios e suas visões de mundo em algo que é lógica e economicamente mais produtivo (suas terras, força de trabalho, arte e cultura material). Nesses termos, seremos obrigados a reconhecer que a história do capitalismo mundial (SAHLINS, 1990, p. 53) depende tanto dos diversos modos como são mediadas forças materiais globais em esquemas culturais locais quanto dos modos como sujeitos e tradições culturais locais são apropriados por forças materiais e esquemas (pós)coloniais globais.



Figura 14 - Em primeiro plano, velhos totens. Em segundo, novos totens. Foto; CTS, 2004.

Referências

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, v. 14, n. 40, 2000.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1988.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

PRICE, S. (1991). **Arte primitiva em centros civilizados**. Tradução de Inês Alfano. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

SAHLINS, M. Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do 'sistema mundial'. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. 16., 1990. **Anais...** Campinas: IFCH.

Capítulo 17

Além da técnica – o simbólico nas artes indígenas

Katianne de Sousa Almeida

Se as pessoas fossem aos museus e apenas olhassem os objetos indígenas, por exemplo, os produtos macuxis, ou comprassem e fossem embora, as pessoas iam saber que os macuxis existem, mas não iam saber como é a nossa cultura, como é que nós falamos, como nós pensamos, como nós vemos o futuro do nosso povo, então, tem que explicar como as coisas funcionam (Sobral André).

O saber indígena demonstrado pela arte

Muito se comenta que a experiência prática indígena – pintura corporal, o desenho geométrico dos tecidos, as linhas das máscaras, os trançados de palha, as técnicas ceramistas – não é considerada arte. Isso por que os objetos produzidos têm caráter utilitário, ou seja, desempenham uma função, enquanto um objeto puramente artístico deve valer-se somente da função contemplativa. Por mais que os verbetes (arte, artista, artesanato, artesão) tenham uma correlação, indicando-os como uma forma de saber, analisando-os minuciosamente, percebe-se distinção e hierarquia valorativa de um conceito sob o outro.

Comparando arte, artista e artístico com artesanato e artesão, nota-se que o segundo bloco é considerado como um trabalho, um ofício, e o primeiro é visto como atividade intelectual na qual se supõe a criação de sensações ou estados de espírito. Essa diferenciação tem uma explicação que advém de tempos antigos. Foi durante o Império Romano que se fez uma distinção entre aquelas atividades que visavam comover a alma (música, poesia, dança e teatro)

¹ Capacidade que tem o ser humano de colocar em prática uma ideia, valendo-se da faculdade de dominar a matéria. Utilização de tal capacidade, com vistas a um resultado que pode ser obtido por meios diferentes. Atividade que supõe criação de sensações ou de estado de espírito de caráter estético carregados de vivência pessoal e profunda, podendo suscitar em outrem o desejo de prolongamento ou renovação.

² Pessoa que dedica às belas-artes e/ou que delas faz profissão. Pessoa que revela sentimento artístico.

³ A técnica, o tirocinio ou a arte do artesão.

⁴ Artista que exerce atividade produtiva de caráter individual. Indivíduo que exerce por conta própria uma arte, um ofício manual.

e os ofícios de artesanato que aliavam o útil ao belo (a cerâmica, a tecelagem e a ourivesaria). Essa distinção tinha um claro sentido econômico-social, pois as *artes liberales* eram exercidas por homens livres, já os ofícios, *artes servilles*, eram para pessoas de condição humilde. Assim sendo, os termos artista e artesão, por exemplo, mantêm hoje a milenar oposição de classe entre o trabalho intelectual e o trabalho manual.

Conforme alguns estudiosos dessa área, é praticamente inviável descobrir a essência sobre o que é arte ou mesmo fazer uma generalização dessa categoria, porque esse termo está basicamente vinculado a um contexto histórico e social. O que hoje é considerada obra-prima artística no passado não tinha qualquer relevância e o que é considerado arte pelos ocidentais pode não ser considerado pelos orientais. Além disso, também vincula-se à questão estética, o que é belo em um local pode não ser belo em outro.

Contudo, mesmo com tantas divergências teóricas, tem-se o consenso de interpretar arte como um fazer. De acordo com Bosi (1985), a arte é um conjunto de atos pelos quais se muda a forma e transforma a matéria oferecida pela natureza e pela cultura. Nesse sentido, qualquer atividade humana, desde que conduzida regularmente a um fim, pode chamar-se artística. Vemos que a arte é uma atividade fundamental do ser humano, porque é uma percepção do real, histórico, psicológico, simbólico das relações humanas que ordena, classifica e representa o mundo. O conceito de arte desenvolvido dessa forma pode ser pensado como uma linguagem específica, um sistema de comunicação, como afirma Lévi-Strauss ao ser entrevistado por Charbonnier:

A ideia de que a arte seja uma linguagem pode existir de modo completamente literal. Basta pensar nas escritas pictográficas, inicialmente, que estão a meio caminho da escrita, isto é, a linguagem e a obra de arte, sobretudo nessa riqueza simbólica que discernimos nas obras, não diria de todas as populações que chamamos primitivas, mas ao menos de um bom número delas: os índios da América do Norte, de um lado, algumas populações africanas do Sudão, do Congo, ou mais do sul, de outro, onde cada objeto, mesmo o mais utilitário, é uma espécie de condensado de símbolos, acessíveis não somente ao autor, mas a todos os usuários (CHARBONNIER, 1989, p. 94).

Sendo a arte um sistema de signos, seu estudo aporta à análise das ideias subjacentes a campos e domínios sociais, religiosos e cognitivos de modo geral. Reafirmando essa ideia de Lévi-Strauss de linguagem e sistema

⁵ Ver especialmente Coli (1995), Bosi (1985), Duarte Júnior (s.d.), Van Velthem (2003), Formaggio (1985) e Eco (1986).



de comunicação, Geertz (1997) também analisa a arte como um veículo de comunicação, pois transmite um significado. Como um veículo transmissor de indicadores e símbolos, a arte desempenha um papel na vida de uma sociedade, ou seja, é uma referência da comunidade com seu ambiente, a sua interação com a natureza, sua história atual e ancestral. Todo esse vínculo gera um sentimento de identidade e continuidade. Considerando todos esses fatores citados, a arte é mais um meio de compreender alguns elementos da dinâmica geral da experiência humana.

Poderíamos argumentar que ritos, mitos e a organização da vida familiar ou da divisão do trabalho são ações que refletem os conceitos desenvolvidos na pintura da mesma forma que a pintura reflete os conceitos subjacentes da vida social (GEERTZ, 1997, p. 152).

Para exemplificar essa teoria da arte como um sistema de signos, no qual seu estudo aporta a análise das ideias subjacentes a campos e domínios sociais, religiosos e cognitivos, de modo geral, existem algumas interessantes etnografias que serão abordadas a seguir.

Nas análises de Van Velthem (2000, 2002, 2003) sobre o mundo wayana, esta afirma que as funções dos motivos dos trançados são múltiplas como fornecer identificação étnica, representar o reforço visual da vida social e indicar o lugar do ser humano no universo que o rodeia. A ornamentação e, logicamente, todos os seus produtos, são instrumentos fundamentais para a sociedade wayana. Os motivos constituem-se preciosos intérpretes de sua autovalorização étnica e expressam padrão formal de uma temática abstrata, fruto de reflexões cosmo-filosóficas a respeito da constituição e ordenação de seu universo.

Para Andrade (2000), os asurinís do Trocará não concebem uma peça de cerâmica sem decoração. Mais do que um acabamento, a pintura é um elemento fundamental. A pintura entre os asurinís representa uma forma de linguagem, pois ao observar a pintura que um indivíduo ostenta, é possível identificar se ele está, por exemplo, indo participar de um ritual xamanístico ou de um ataque guerreiro, e pode-se também saber se o indivíduo é solteiro, casado ou se tem filhos.

Conforme Muller (2000), a ornamentação corporal Xavante expressa sinais diacríticos que distinguem grupos e marcam categoriais e status sociais. Na sociedade Xavante, a linguagem visual dos enfeites transmite informações sobre prestígio e transgressões, punição, direito e dever. No seu estudo de campo, Muller recolheu com seus informantes a informação de que se um indivíduo

usa enfeites que não pertencem à sua linguagem é punido publicamente e o enfeite é cortado e retirado do seu corpo. Além dos enfeites, a pintura corporal também é um sistema de comunicação extremamente relevante para os Xavante. Ela marca a participação do indivíduo em rituais e cerimônias, e separa o cotidiano e a esfera doméstica da vida pública e cerimonial.

Portanto, a arte indígena é uma linguagem extremamente elaborada que expressa aspectos tanto sociais como filosóficos. As soluções para essa elaboração, entretanto, diferem entre esses povos, conforme visto nas etnografias citadas. Apesar das profundas transformações que os grupos étnicos têm sofrido, a arte é um dos aspectos culturais que não perdeu o lugar nesse novo momento de suas histórias, confirmando sua importância enquanto elemento constitutivo de reprodução dessas sociedades.

Teorias da cultura e sua razão não prática

A arte, juntamente com a cultura, são categorias indissociáveis, ou seja, são fenômenos primariamente humanos. Conforme Clifford (1988), a arte está equacionada entre a cultura e a história, representando em si mesma um campo privilegiado para o exercício da investigação antropológica. A consolidação ao longo dos anos da ciência antropológica esteve intimamente ligada à formação e à compreensão da categoria de análise denominada cultura. O conceito de cultura vem sendo discutido há décadas e é impossível determinar uma única definição para esse termo complexo e extremamente importante.

Uma síntese do conceito de cultura feita por Kroeber⁶ (1953, p. 181):

A cultura consiste em padrões explícitos e implícitos de comportamento e para o comportamento, adquiridos e transmitidos por meio de símbolos, e que constituem as realizações características de grupos humanos, inclusive suas materializações em artefatos. A essência da cultura consiste em ideias tradicionais e especialmente nos valores vinculados a elas. Os sistemas culturais podem, por um lado, ser considerados produtos de ação e, por outro, elementos condicionadores de ação posterior.

Outra abordagem considera a cultura como sistemas estruturais. Lévi-Strauss (1976), que segue o paradigma estruturalista, define cultura como um sistema simbólico, sendo esta uma criação acumulativa da mente humana. O

⁶ Ver também Laraia (1986) sobre a discussão do conceito de cultura.

autor não se preocupou em teorizar sobre esse assunto, porém, de acordo com Leach (1995), Lévi-Strauss busca descobrir na estruturação dos domínios culturais, por exemplo, na arte, na linguagem, nos mitos etc., os princípios da mente que geram as elaborações culturais. Lévi-Strauss segue a tradição intelectualista da escola francesa de sociologia, que tem como princípio os estudos de Durkheim (1996) e Mauss (1974), entre outros, tradição que tem uma perspectiva diferente da empirista britânica estrutural-funcionalista.

Conforme Cardoso de Oliveira (1988), dentro do contexto social em que se consolidou a Antropologia Social britânica, mas não se filiando propriamente à tradição empirista anglo-saxã, está Malinowski. Influenciado pelo empirismo do século XIX, contexto social em que se consolidou a Antropologia como disciplina, Malinowski (1954), assim como outros pesquisadores, utilizaram os métodos de outras ciências em que já estavam familiarizados, como a Física, a Química, a Matemática e, assim, desenvolveram uma teoria da cultura sobre as bases do imperativo biológico, com uma visão, às vezes, naturalista e utilitária dirigida por um determinismo biológico.

Em Sahlins (2003) também há uma observação sobre certa perspectiva biologista de Malinowski.

De forma ainda mais explícita que Morgan, Malinowski considerou a cultura como a realização instrumental de necessidades biológicas, construída a partir da ação prática e do interesse, como se orientada por uma espécie de super-racionalidade – à qual a linguagem fornece apenas a vantagem de um suporte teórico (p. 78).

Em algumas análises daqueles que compartilham com o paradigma estrutural-funcionalista parte-se de um prisma utilitário no qual os elementos desempenham papel e cumprem a função de contribuir para o funcionamento ou a operação da sociedade como uma totalidade integrada e coerente. Essa teoria de funcionalismo utilitário nega o conteúdo e todos os tipos de relações desembocadas pelo objeto cultural. Aqui, o conteúdo é apreciado apenas por seu efeito instrumental, sendo sua consistência interna, por conseguinte, mistificada como sua utilidade externa.

Em *Magic, Science and Religion*, Malinowski (1954) acredita que o costume se origina na prática, na vida, não no jogo do pensamento, mas no da emoção e do desejo, no do instinto e da necessidade. Nessa perspectiva, dificilmente um selvagem teria interesse na natureza, que não fosse ditado pela fome, nem articularia qualquer concepção além da racionalização desse desejo.

O caminho que vai da selva para o estômago do selvagem e, conseqüentemente, para sua cabeça é muito curto e, para ele, o mundo é um indiscriminado pano de fundo contra o qual se destacam as espécies úteis de plantas e de animais e, entre elas, sobretudo as comestíveis (idem, p. 44).

Nessa abordagem de Malinowski há clara diferenciação com a abordagem estruturalista de Lévi-Strauss, já que esta não acredita na premissa utilitária como meio de regência do comportamento humano. As análises de Lévi-Strauss (1970) que interessam são aquelas que negam a insistente interpretação científica de que uma pura razão prática rege e antecede o interesse indígena pela Botânica e Zoologia, assim como o tipo de conhecimento que ele acaba constituindo de forma fragmentada, como fração do saber de sua cultura. Na verdade, como mostra Lévi-Strauss (1970), o que existe é uma complexa lógica classificatória, associada a um interesse de conhecimento regido pela totalidade. Esta antecede o próprio dado da utilidade e uma derivada classificação utilitária do objeto do conhecimento. Assim sendo, ele defende, portanto, duas ideias: primeiro como intenção, o desejo do conhecimento do real enquanto conhecimento antecede a necessidade de seu reconhecimento enquanto utilidade, segundo, como modo de saber, a lógica da totalidade antecede as regras da prática de aplicações parceladas do que é sabido.

De tais exemplos, que se poderia tirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas na medida que sejam úteis. Elas são classificadas úteis ou interessantes porque são, primeiro, conhecidas. Tal ciência não pode ser muito eficaz num plano prático, mas, precisamente, seu primeiro objetivo não é de ordem prática. Ela responde a exigências intelectuais, antes ou em vez de satisfazer necessidades (idem, p. 29).

É importante salientar que na obra de Malinowski existe clara oposição entre suas ideias teóricas e empíricas, assim como comenta Cardoso de Oliveira (1988), isto é, ela não se reduz a uma teoria geral da cultura sobre bases de um utilitarismo biológico, pois, em sua pesquisa de campo entre os trobriandeses, Malinowski (1978) mostra que a realidade social também é compreendida por meio das categorias simbólicas. A confecção das canoas, por exemplo, é motivada por uma preparação mágica que a transforma em bens culturais. Nesta obra, faz-se uma análise minuciosa de crenças, cosmologias e rituais, e como estes se relacionam, minimizando quaisquer determinismos biológicos.

Este trabalho buscou contrapor a ideia de que a arte indígena seja apenas um produto que se utiliza para fazer comida, armazenar água, alimentos ou para enfeitar um cenário. A realização da arte indígena advém de uma observação

bastante profunda do meio ambiente com as histórias ancestrais da formação do povo de determinada etnia, e como esse povo conheceu determinada matéria-prima. O trabalho de Sahlins (2003) também critica a ideia de que as culturas humanas sejam formuladas a partir da atividade prática e, mais fundamentalmente ainda, a partir do interesse utilitário. Logo, as razões que estruturam o comportamento são de outra ordem, simbólica ou significativa. O que distingue o homem de todos os outros organismos é a sua vivência num mundo material e esta acontece de maneira significativa e única, criada pelo próprio homem. Continuando com a fundamentação desse argumento, Lopes (2003, p.22) afirma que:

Os bens materiais de um grupo social podem ser observados não como um fim em si mesmo, mas como um meio para entender costumes, tradições, visões de mundo e meio ambiente da sociedade que os produziu, tornando a fabricação de objetos parte integrante do sistema cultural.

Portanto, não é apenas por meio das verbalizações que o homem representa a realidade. Ele o faz até mesmo pela maneira como se dispõe territorialmente, em face dessa realidade. E suas formas organizacionais da vida social, além de mediações empíricas, são portadoras de uma ideologia implícita que forma um arcabouço interno. As ideias de Lévi-Strauss (1970) e também as de Sahlins (2003) demonstram que a produção dos homens, como produção histórica, não se refere simplesmente às necessidades físicas (biológicas). Acontece que o que os homens produzem e da forma como produzem depende do seu esquema cultural.

Além dos autores já citados, Van Velthem (2003) também afirma que a estética e a produção artística wayana têm objetivos para além da materialidade. Por exemplo, a fabricação de cestaria por esse povo não é simplesmente um ato que visa uma utilização, ou seja, carregar tubérculos. A cestaria representa uma forma dos wayanas de agradar seus deuses e aproximá-los de um mundo espiritual que os protege e traz abundância. A fabricação minuciosa e perfeccionista buscando o belo, uma forma privilegiada esteticamente, advém de muitos anos de estudo e trabalho com determinado material. Desde criança, um Wayana começa a tecer. Essa atividade é incansavelmente repetida para que, ao tornar-se adulto, esse indivíduo seja visto como grande artista e, assim, obtenha o respeito da sociedade. Nesses anos de estudos, conforme dito, foram feitas a observação e a compreensão do meio ambiente aliadas à representação das histórias mitológicas. É a partir desses fatores que se fabrica um cesto: procurando o melhor tipo de vegetal e aquele que foi autorizado a trabalhar, assim como um tipo de barro para fazer cerâmica. Consolidando esse argumento, Lévi-Straus (1976) considera que:

É na Era Neolítica que se confirma o domínio do homem sobre as grandes artes da civilização: cerâmica, tecelagem, agricultura e domesticação de animais. Ninguém hoje pensaria mais em explicar essas imensas conquistas pela acumulação fortuita de uma série de achados feitos por acaso, ou relevados pelo espetáculo, passivamente registrado, de certos fenômenos naturais. Cada uma dessas técnicas supõe séculos de observação ativa e metódica, hipóteses ousadas e controladas para serem rejeitadas ou comprovadas por meio de experiências incansavelmente repetidas (p. 34).

Se pensasse que um cesto de arumã⁷ fosse apenas algo necessário para colher tubérculos, não haveria toda uma preparação mágica entre os macuxis para que o responsável pela coleta de arumã não trouxesse um material facilmente quebrável no processo do trançado ou se perdesse pelo caminho na busca desse material.

Se a arte é introduzida a meio caminho entre o conhecimento científico e o pensamento mítico ou mágico, pois todos sabem que o artista tem, por sua vez, algo do cientista e do *bricoleur*: com meios artesanais, ele confecciona um objeto material que é, ao mesmo tempo, um objeto de conhecimento (idem, p. 43).

E, ainda, se as artes indígenas fossem simplesmente utilitárias, ou seja, uma canoa fosse apenas um objeto para transporte, não haveria a interdição da fabricação, por exemplo, para cada gênero. Foi observado nos discursos dos colaboradores da pesquisa que existem artefatos que são exclusivamente fabricados por homens e outros exclusivamente fabricados por mulheres.

Quando cometemos o erro de crer que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não reparamos que ele nos dirige a mesma censura, e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso. (...) A utilização dos recursos naturais de que dispunham os indígenas havaianos era mais ou menos completa, bem mais que a praticada na era comercial de hoje em que se exploram, sem piedade, os raros produtos que, no momento, trazem vantagem financeira, desdenhando-se e destruindo-se muitas vezes todo o resto (HANDY; PUKUI apud LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 21).

Portanto, contesta-se a ideia dos utilitaristas e, muitas vezes, do senso comum de que os povos indígenas vivem uma existência básica, simples, direta e imediata. Em todos os lugares, as pessoas criam e apreendem padrões, vivem em mundos simbólicos de sua própria criação.

⁷ *Ischnosiphon* sp. O arumã é uma espécie de caniço, ou seja, cana delgada.



Revelações sobre o contato interétnico, a partir de um estudo sobre arte

Uma abordagem que oferece subsídio para compreender como os indígenas veem suas artes expostas em museus é o estudo do *contato interétnico*, tradição que se consolidou na etnologia indígena que se faz no Brasil desde a década de 1960.

Um dos fenômenos mais comuns no mundo moderno talvez seja o contato interétnico, entendendo-se como tal as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências nacionais, raciais ou culturais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 1).

Foi, muitas vezes, por meio do contato interétnico que as coleções etnográficas foram criadas. As visitas de viajantes, cientistas de diversas áreas em suas expedições, soldados, missionários e antropólogos em aldeias indígenas tinham diversos interesses, como conhecer culturas diferentes da europeia, estudar o ecossistema, produzir romances e detalhar a área para aqueles que se diziam donos dela. Além disso, esses visitantes, interessados também em demonstrar provas da existência de outros povos, realizavam trocas com os nativos, ou seja, davam-lhes produtos industrializados (terçados, facas, miçangas vítreas, machados, tecidos, espelhos) em troca de suas cestarias, plumagens, objetos rituais, cerâmicas etc. A penetração dos objetos industrializados nas culturas indígenas constitui um elo fundamental do contato interétnico desde os primeiros encontros.

A obtenção dos produtos indígenas ora era alcançada por meio de escambo, ora doação, ora até mesmo por roubo (quando se tratava de um objeto sagrado ou de grande valor simbólico para o grupo indígena). Esses materiais tinham valor exótico na Europa e podia-se encontrá-los em casas luxuosas, nos gabinetes de curiosidades, universidades e museus. No entanto, analisando a história do contato, nota-se que as relações não se faziam de forma equilibrada, havia certa vantagem para os brancos. Isso se deve ao fato de o contato ter uma carga negativa para os indígenas, pois, muitas vezes, trazia mortes por epidemias, perda do território e desestruturação na organização social. Havia uma relação de luta por poder que significava a dominação de uma cultura pela outra.

Fricção interétnica serve para enfatizar o caráter conflituoso das relações interétnicas, moldadas por uma estrutura de sujeição-dominação. Tal estrutura, a rigor, é uma réplica no plano étnico (relações interétnicas) da estrutura de classes no plano social global (sociedade nacional inclusiva). Significa que as unidades étnicas em contato – especificamente índios e brancos – guardam relações de contradição no sentido de que a própria existência de uma unidade



nega a existência da outra por inconciliáveis que são suas posições no interior do sistema interétnico (idem, p. 57).

O estabelecimento de relações de sujeição-dominação, nas quais os não índios impunham seus valores, o seu modo de vida e conquistavam o território indígena, ocasionou grandes modificações para as sociedades indígenas, por exemplo, o extermínio de alguns grupos, o desestímulo por falar a língua materna, a perda, por parte dos jovens, no interesse em dar continuidade a práticas ancestrais, a prostituição, o alcoolismo e a proletarização da mão de obra.

Contudo, todas essas perdas passaram por lutas e contestações e em alguns casos antropólogos e indigenistas tentaram auxiliar as populações indígenas na conquista e reconquista de seus direitos: o direito à terra, à saúde, à educação diferenciada, a uma vida digna. Na defesa à continuidade e ao fortalecimento da cultura indígena, alguns grupos étnicos⁸ discutem a questão dos museus com coleções etnográficas. O colaborador da pesquisa, Marcos Terena, liderança do povo terena e interlocutor dos povos indígenas com a sociedade envolvente, demonstrou em sua fala que ainda hoje os museus são lócus da conquista e dominação dos brancos⁹ para com os índios.

As peças em qualquer lugar são um símbolo da conquista e do conquistador. Elas foram criadas com esse cenário, contudo, podem dizer que tal pessoa ganhou aquela peça, mesmo assim, a peça no museu representa a apropriação e o não compromisso de representar a voz do indígena na sociedade envolvente (MARCOS TERENA, Brasília, 20/12/2004).

No comentário de Marcos Terena, observa-se que existe uma luta para se retirar do imaginário da sociedade a noção de que as formas de manifestação do modo de vida indígena são algo exótico, primitivo e arcaico. Sendo assim, a arte indígena, como uma das formas de manifestação da cultura, entra nesse jogo de discriminação, que significa para o senso comum dos não índios o exemplo material de uma cultura simples com tecnologia menor, fazendo-os acreditar que os grupos étnicos continuam pensando e vivendo num tempo pré-histórico, ou seja, atrasados culturalmente. Referindo-se a esse discurso, Layton (1991) afirma que:

⁸ Barth (2000), ao focalizar as fronteiras entre os grupos étnicos, afirma que estes podem ser vistos como forma de organização social e sua característica é a autoatribuição e atribuição por outros. Na medida que os agentes valem-se da identidade étnica para classificar a si próprios e os outros para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização.

⁹ Termo bastante utilizado no discurso do movimento indígena para definir os não índios.

A expressão arte primitiva pode certamente ser usada para as culturas recentes apenas como uma daquelas figuras de linguagem que conjugam opostos para obter um efeito dramático. Qualquer comunidade que possua uma tradição de expressão artística não deixa de ter certo refinamento na sua própria cultura (p. 11).

Refletindo sobre as ideias de Layton, pode-se compreender que a nomenclatura “arte primitiva” é apenas um termo pejorativo que tem como base reforçar ou perpetuar as relações de desigualdade entre a sociedade abrangente e os povos autóctones. A transformação dessa situação de pouco prestígio diante da população majoritária está ocorrendo com as ações de lideranças indígenas nas instituições públicas e privadas e nos diversos movimentos sociais que visam ampliar o conhecimento sobre a tradição indígena brasileira. As lideranças indígenas estão buscando ter acesso mais abrangente aos novos conhecimentos para fortalecer a presença indígena na sociedade. Os índios procuram ressignificar os sistemas de valores sobre eles construídos pela sociedade envolvente, que os identificavam como um povo atrasado.

Existem outros desdobramentos referentes ao contato interétnico, por exemplo, as modificações nas técnicas de fabricação dos artefatos¹⁰. As novas concepções estéticas na realização da produção material dos grupos indígenas estão vinculadas a um contexto de transformação social, acarretada pelo contato interétnico. Uma das consequências do contato na produção material é a redefinição de conceitos dos tradicionais sistemas de produção e distribuição dos objetos, devido a pressões de caráter social e econômico, porém, o contato também traz benefícios como a renovação estética, advinda com a introdução de novos materiais e padrões gráficos. Sobre a relação entre arte e contato interétnico discorre Lopes:

Observei mulheres da tribo Xikrin preparando bandoleiras, colares, pulseiras e enfiando miçangas coloridas em fios de náilon. Materiais que estão se tornando ou já são frequentes na aldeia como faca, tesoura, miçangas e fios industrializados de náilon, lã e algodão convivem com elementos tradicionais retirados da floresta como cipó, sementes, madeiras entre outros. Verifico, dessa maneira, algumas mudanças nas condições materiais de produção do artefato, diante do contato com sociedades não indígenas (LOPES, 2003, p. 15).

Para Ribeiro (1983)¹¹, a transformação da produção artística indígena não deve ser pensada de forma simplista como um produto da aculturação ou

¹⁰ Arte e artefato são, neste texto, referidos como a mesma coisa.

¹¹ Ver também Howard (2002) e Van Velthem (2000, 2002, 2003).

da contaminação do seu sistema material, ou pior, como fonte de degeneração de suas relações sociais, mas de maneira que os grupos indígenas redefinem sua cultura e resistam social e politicamente aos impactos sofridos. Uma análise sensível dessas mudanças revelaria que essas reconfigurações das artes indígenas constituem uma legítima expressão estética de povos que vivem em um mundo em constante mudança e que, por seu intermédio, integram as marcas do impacto sofrido e projetam uma imagem étnica que busca nas manifestações artísticas uma dimensão política de resistência cultural.

Sendo assim, é importante ressaltar a importância de estudar a cultura material indígena existente em museus e também dentro do seu contexto social, ou seja, na aldeia, pois ao analisar o contexto em que está inserida a arte indígena têm-se alguns meios para compreender as relações interétnicas.

As obras artesanais são significantes que, como outros, nos permitem a leitura da cultura tradicional e testemunham as modificações a que tal cultura foi e está sendo submetida pela inclusão de significados que antes eram estranhos e que a ela se incorporaram a partir do momento em que, passando pelo referencial de um subsistema, emergem transformados e assimilados (VIVES, 1983, p. 134-135).

Logo, uma importante função do museu etnográfico¹² é focalizar o processo de mudança e a forma pela qual os povos acomodam-se ou reagem ao contato. Isso obriga o curador de exposições a não se ater apenas ao passado arcaico, mas a encarar a problemática atual das minorias étnicas, sua luta pela autonomia cultural e pela faculdade que lhes deve ser assegurada de rechaçar ou apropriar-se da cultura nacional no que tem de enriquecedor e humanizador no homem.

Dando vida à coleção etnográfica da Casa da Cultura da América Latina

Para Lopes (2003), a cultura material pode ser definida como a totalidade dos bens materiais que um povo possui para adornar e vestir-se, alimentar e

¹² Para ir além de uma monografia, este trabalho teve como objetivo maior dar apoio à continuidade das formas de expressão artísticas por meio de ações como, por exemplo, a elaboração de uma exposição para sensibilizar e informar (com a elaboração de material didático de interesse da comunidade). Esse material foi feito com documentação iconográfica e contextualização dos objetos artísticos, o que, quem sabe, poderia proporcionar aos índios a oportunidade de um renascimento de suas artes milenares. A exposição ocorreu na Casa da Cultura da América Latina (CAL), órgão vinculado ao Decanato de Extensão da Universidade de Brasília, Brasília, de 8 de junho a 2 de julho de 2006.

abrigar-se, para poder lutar contra os inimigos e para traficar, fazer música e ter divertimentos, em resumo, todos os dados concretos de uma cultura. No trabalho de campo, realizado em Brasília, obteve-se algumas informações sobre peças indígenas dos colaboradores dos seguintes grupos étnicos: Macuxi, Pankararu e Kalapalo. Essas informações serão utilizadas como instrumentos de contextualização do patrimônio material resguardado e conservado pela Casa da Cultura da América Latina.

Neste tópico serão apresentadas fotos das peças do acervo com as explicações técnicas e simbólicas dadas pelos colaboradores da pesquisa, com posterior levantamento de comentários a partir disso.

As referências sobre as culturas dos grupos étnicos, aqui colocadas, não têm o interesse em compará-las, pois esses grupos têm culturas totalmente diferentes. Estão juntos apenas para comparar a participação de seus artefatos em museus.



Figura 1 -
Tutumai – vassoura.

Etnia: kalapalo
Acervo: Casa da Cultura
da América Latina – UnB

Foto: Katianna Almeida,
2006.

Essa vassoura é feita com cipó-títica tanto pelos homens quanto pelas mulheres, contudo as mulheres se encarregam mais dessa tarefa. As mulheres tiram o cipó na mata, preparam-no e depois fazem a vassoura que, para nós, tem o nome de tutumai (Figura 1). A trança da vassoura pode ser feita com o cipó seco, mas deve ser molhada na água para não quebrar (SOBRAL ANDRÉ, Brasília, 3/12/2004).

Nessa parte do depoimento observa-se que por meio da descrição da peça se tem informações sobre a divisão do trabalho no grupo Macuxi, sendo preferencialmente reservada às mulheres a confecção da vassoura.

Existe uma época de tirar o cipó da mata. A gente tira na noite escura, porque se a gente tira na noite clara ela fica muito fraca, e aí, não serve pra trançar, ela quebra muito fácil (SOBRAL ANDRÉ, Brasília, 3/12/2004).

A Lua aqui exerce papel crucial na fabricação da vassoura, tendo o astro como referência para saber se a peça será utilizada ou perdida. O simbolismo da noite clara ou da noite escura, então, funciona como organizador do trabalho. Os mitos e símbolos são aspectos que fundamentam a cosmologia dos povos indígenas e seus comportamentos são mediados por esses princípios. Conforme Ribeiro (1983), o artesanato indígena tem conteúdos de ordem ecológica, tecnoeconômica, estética e estilística, ritual-religiosa, educativa-socializadora (p.12).

Sobral André descreve a confecção da vassoura e as crenças associadas a ela:

A vassoura é feita assim: amarra-se o meio e deve ter o mesmo tamanho pra cima quanto para baixo. Na parte de cima também se amarra e aí vai dobrando, quando chega ao meio, separa-se a parte que dobrou para fazer a trança. A trança em cima dessa vassoura chama-se couro de jacaré e a trança do meio é chamada couro de cobra. Para buscar o cipó na mata (em Macuxi o cipó é chamado punã) é necessário estar preparado. Essa preparação pode ser feita pelo maruai (processo de defumação). No maruai tem orações e canto, ou, então, a preparação é feita com as pinturas corporais, com urucum, por exemplo, preparado e benzido pelos mais velhos – os xamãs. A pessoa que vai buscar o cipó pinta-se e aí já está pronta para ir. Essa preparação serve para não se perder, para encontrar o cipó, para proteger de cobra, para o cipó ser bom para trançar e não quebrar fácil. A preparação também é importante para que o protetor – dono da mata e do cipó – te reconhecer ou não fazer nada contra você, que vai retirar o cipó, ou até para evitar que o dono da mata estrague sua trança (SOBRAL ANDRÉ, Brasília, 3/12/2004).

Para Marx (1975), o trabalho alienado é aquele que está totalmente distante/separado da vida do trabalhador, que está alheio àquilo que faz e tem apenas a noção da parte e, às vezes, nem sabe no que sua peça se transformará no final da linha de produção. Sendo assim, o trabalho torna-se um esforço sem sentido e até mesmo penoso/destrutível. No trecho acima, a fala de Sobral André mostrou que o trabalho de confecção da vassoura não tem um sentido apenas prático de como fazer um utensílio para limpar o chão. No processo de fazer a vassoura, existem aspectos morais que são trabalhados pela sociedade Macuxi como entender que não se pode tirar nada da mata/floresta sem pedir permissão, sem ter a autorização dos “donos” desses locais e dos espíritos. Esse trabalho de fabricação da vassoura seria um meio de correlacionar a

relação dos macuxis com o seu espaço e com os seres mágicos. Lopes (2003, p. 1) afirma que os artefatos são produtos de uma história que refletem valores, costumes e tradições reconhecidos pelo grupo, imprimindo as marcas étnicas a cada objeto produzido.

Acrescentando argumentos ao que está sendo dito, Marcos Terena afirma que algumas lideranças indígenas e outros articuladores que lutam em prol da melhora da qualidade de vida dos povos indígenas desenvolvem um trabalho de demonstração das artes indígenas em alguns museus não como um artigo exótico, mas como um saber. Esse saber é privilégio de poucos, pois não é todo índio que sabe fazer flecha, por exemplo, e não é todo índio que sabe fazer cocá. Sendo assim, o trabalho dessas lideranças, e que deveria ser também dos museus, é mostrar que a arte indígena não é só para enfeitar um cenário, ela tem que ser respeitada como uma simbologia, porque para o povo indígena a peça representa uma arte, representa uma identidade, ela tem algo a comunicar.



Figura 2 -
Praiá – roupa de ritual.

Etnia: Pankararu
Acervo: Casa da Cultura
da América Latina – UnB

Foto: Katianna Almeida,
2006.

Essa é uma roupa sagrada – o praiá (Figura 2). Essa roupa é feita com croá e essa fibra só tem lá no Nordeste. Ela é tecida, ou encontrada desse jeito, preparada para ritual de sacramento. Tem toda uma preparação, desde tirar o material da planta, lavar, bater, secar pra poder chegar nesse efeito que está aqui (DIMAS DO NASCIMENTO, Brasília, 12/11/2004).

De acordo com Ribeiro (1983), a arte de cada grupo indígena compreende um elenco de técnicas e o emprego de determinadas matérias-primas, bem como um repertório de elementos decorativos, às vezes privativo de certos segmentos residenciais, grupos domésticos ou indivíduos. O conjunto desses procedimentos técnicos seletivos contém informações de caráter estético, simbólico-religioso, social e étnico, constituindo o estilo tribal, ou um macroestilo, correspondente a uma área cultural.

A contextualização do *praiá* (roupa do ritual Pankararu) mostra alguns aspectos religiosos da sociedade Pankararu. O *praiá* é um meio de ligação entre o mundo espiritual e o mundo terreno. Lopes (2003) afirma que contextualizar os artefatos é considerar o contexto cotidiano e de ritual, posto que tais artefatos representam marcas de identidade e registros de um momento histórico-cultural do grupo.

Quando a roupa fica pronta ela é batizada e daí está preparada para ser usada em nossas festas tradicionais. Quando o *praiá* é batizado quem fica sabendo o nome dele é o dono da roupa e este vai ter o *praiá* na sua casa, e o espírito vai ser o Deus da casa dele. A roupa também tem um chapéu que é feito da pena de peru, só da pena de peru que ele pode ser feito (DIMAS DO NASCIMENTO, Brasília, 12/11/2004).

Nessa parte do discurso vemos a especificidade do *praiá* dentro do mundo Pankararu. Por ser caracterizado como objeto sagrado sua identidade deve ser secreta e reservada a pessoas especiais dentro do grupo. Isso pode significar certa diferenciação e um símbolo de poder diante dos outros.

Já com o nome sagrado, a pessoa vai ter o poder de incorporar o espírito (obtido no batizado) e com este vai curar várias pessoas, fazer vários trabalhos, receber várias promessas. Quando a pessoa for dançar com o *praiá* e receber o espírito não pode ter ingerido álcool, nem ter tido relações sexuais (DIMAS DO NASCIMENTO, Brasília, 12/11/2004).

Por meio dessa fala, sabe-se que para ter contato com o sagrado a pessoa deve estar envolvida por certa pureza, que é adquirida pela não ingestão de álcool e abstinência de relações sexuais. Esses aspectos podem ser analisados a partir da divisão feita por Durkheim (1996) sobre o profano e o sagrado. Nesse caso, o profano é associado ao álcool e à sexualidade, e o sagrado é associado à roupa, à cura, à dança e ao ritual.

Para o *praiá* são feitas várias promessas pelas famílias para alcançar uma graça para os filhos, para a esposa ou para o próprio homem, que faz uma



promessa e depois uma comemoração quando se alcança a graça (DIMAS DO NASCIMENTO, Brasília, 12/11/2004).

Nesse momento parece que o sagrado e o profano se interagem: a promessa (sagrado) e a festa de comemoração (profano) – elementos que completam a cosmologia dos pankararus.

Somente os homens podem fazer e usar essa roupa. E não é todo homem que pode ser escolhido, são escolhidos os mais responsáveis. Quem faz tem que ser consciente daquilo que está fazendo, porque depois essa pessoa é que vai tomar conta do praiá e ter acesso a seu espírito. O praiá deve ser colocado num local reservado da casa, onde somente seu dono pode ter acesso. Ele fica acompanhado pelo cambiô, que é o cachimbo e o maracá, e fica tudo reservado num cantinho (DIMAS DO NASCIMENTO, Brasília, 12/11/2004).

Diferentemente do artefato dos macuxis, em que a vassoura é uma atividade predominantemente feminina, para os pankararus o praiá é uma atividade tipicamente masculina. Na contextualização dessa peça, pode-se perceber uma divisão do trabalho dentro desse grupo indígena e também concluir que nessa sociedade são os homens que detêm maior respeito, já que eles são os mais responsáveis para cuidar da roupa sagrada, assim como receber o espírito de cura.

A roupa deve ficar somente na aldeia, mas pode ter miniaturas em outros lugares, como se fosse um respeito pelo Deus da Terra, que é o praiá. Por exemplo, em São Paulo nós temos a roupa como divulgação da cultura, mas receber e fazer os trabalhos de cura lá em São Paulo não é permitido. Essa questão sagrada é só na aldeia. Isso não quer dizer que o Encantado, que é o Deus deles, não pode ser recebido em qualquer lugar, mas esse lugar tem que ser apropriado, você tem que estar concentrado, senão, fica sem condições de recebê-lo (DIMAS DO NASCIMENTO, Brasília, 12/11/2004).

Após os depoimentos desses dois colaboradores, percebeu-se o quanto é importante a contextualização da arte indígena exposta em museus. É por intermédio da contextualização que realmente acrescenta-se vida aos objetos. Os macuxis, os pankararus, entre outros grupos étnicos, querem mostrar, com sua arte, o que pensam, como reafirmam suas culturas. Assim sendo, esta pesquisa demonstra que a arte indígena exposta em museus ou casas de cultura traduz comportamentos, logo, pode ser vista como uma mensagem, um objeto transmissor de informações decodificáveis pelo membro do grupo étnico correspondente.



Figura 3 -
Kwambĩ – máscara.

Etnia: Kalapalo
Acervo: Casa da Cultura da
América Latina – UnB

O nome dessa máscara (Figura 3) em kalapalo é kwambĩ, tipo de máscara que ainda é feita na aldeia. Ela é feita para ser usada nos rituais, durante os cantos. Para fazer essa máscara, os kalapalos vão para o mato para cortar a madeira, que é uma madeira pesada, e com um trabalho artesanal faz-se a parte redonda. Após adquirir a madeira pega-se folha da batata e carvão e mistura, depois coloca areia. Primeiramente passa a areia e depois o carvão. O desenho da máscara é o símbolo do kwambĩ, que é um peixe (MILTON KALAPALO, Brasília, 30/1/2006).

De acordo com Jeudy (1990), o objeto, a imagem ou o relato são simultaneamente testemunhos da memória e elementos de linguagem que permitem representar os traços originais do modo de vida. Partindo da cultura material dos kalapalos, muito será descoberto sobre suas relações sociais e organização.

A história do kwambĩ é a seguinte: existia um índio casado, mas a mulher não queria saber dele. Esse índio ficou abandonado e seu nome era Irito. Como a mulher de Irito não quis ficar com ele este ficou muito triste, porque gostava muito da esposa. Abandonado, ele foi pescar e quando chegou ao rio ele não conseguia achar peixe. Irito subiu numa árvore e viu um peixe vermelho e muito pequeno, então, Irito quis flechá-lo, mas, nesse momento, o peixe levantou e disse:

- Não faça isso! Eu sei que seu nome é Irito. Eu sei que sua esposa não quer você.



Depois de falar, o peixe jogou água em Irito e os dois afundaram e, então, o espírito do peixe levou Irito. Ao chegar ao mundo em que vivia o peixe, Irito encontrou um povo dançando e o espírito do peixe voltou a conversar com Irito e disse:

- Irito, quando você estava pescando não conseguiu achar peixe e assim toda vez que você for pescar você só vai ver a sombra do peixe.

Depois de falar, o peixe fez música para Irito. O jovem Kalapalo ficou de 2 a 3 dias lá no mundo onde vivia o peixe encantado, depois ele voltou para a aldeia e contou a história para a mãe dele. Quando Irito foi ao mundo do peixe viu o zhakwikatu e o kwambĩ e escutou as músicas que esses seres mágicos faziam e foi de lá que se levou para a aldeia a música que se canta até hoje. Os kalapalos não inventaram nada, foram os peixes que ensinaram tudo (MILTON KALAPALO, Brasília, 30/1/2006).

Na entrevista de Milton Kalapalo, ele comentou que se faz o kwambĩ para dançar e cantar em homenagem à lembrança de Irito. Essa dança e os cantos são realizados no período da tarde, pois foi o período em que Irito voltou à aldeia. Ainda hoje, o kwambĩ é feito com os mesmos materiais. Ele é colocado na cabeça e a parte de buriti significa o cabelo.

O ritual que lembra Irito é realizado em setembro, no período de seca, quando existe grande fartura de peixes. Nesse ritual é extremamente necessária a presença de peixes, pois o dono do kwambĩ precisa ir pescar para alimentar toda a aldeia e dançar com a máscara. O dançarino, assim como no ritual do praiá dos pankararus, não mostra sua identidade humana e também a máscara precisa ficar num lugar reservado para que seu Deus não seja violado por outra pessoa. Esse local reservado é denominado kwakutu, localizado no centro da aldeia, onde também se desenvolvem as preparações para o ritual do quarupe. As mulheres não podem entrar nessa habitação porque, de acordo com Milton Kalapalo, ali se encontra o sagrado, que é a flauta ali guardada, chamada kagutu.

A confecção do kwambĩ, como a do praiá, é exclusivamente masculina. Para a mulher fica reservada apenas a confecção da máscara yamurikumalu.

Para fazer a yamurikumalu, as mulheres utilizam buriti. Para pegar buriti tem que saber onde ele está plantado, depois derruba o buriti e colhe aquele que está nascendo. Daí, as mulheres tiram a fibra do buriti para fazer a parte do cabelo, depois, deixam secar ao sol e costura tudo. Depois, as mulheres pegam um bolão de areia e já deixa reservado para fazer algum artesanato. A areia tem o mesmo processo do algodão – tira-se um bolão e depois vai esticando (MILTON KALAPALO, Brasília, 30/1/2006).

As cores da máscara do kwambĩ são obtidas pela areia – parte branca – e a parte preta é obtida com uma mistura de uma madeira especial raspada e molhada com carvão. As máscaras são confeccionadas durante o dia e o ritual também acontece durante o dia e tem duração de 5 a 6 dias. Toda a aldeia canta – mulher, criança e jovens –, porém quem canta mais é o dono do kwambĩ, que puxa todos os cânticos.



Figura 4 -

Ĩri (banco kalapalo).
Etnia: Kalapalo
Acervo: Casa da Cultura
da América Latina –
UnB
Foto: Katianne Almeida,
2006

O nome desse banco é ĩri (Figura 4). A história desse banco é a seguinte: existia um povo chamado Naruvãta, que hoje já não existe mais. Houve uma discórdia entre dois primos que resultou na destruição da aldeia. Um dos primos chegou à casa do outro e pediu pena de arara. O dono da casa (que recebeu o pedido), para fazer uma brincadeira, deu a seu primo pena de jacu. O primeiro voltou para sua casa, esperou alguns dias para ver se seu primo fosse a sua casa pedir desculpas e como isso não ocorreu, este, sendo zhara (feiticeiro do mundo Kalapalo), para vingar a gozação, jogou feitiço na aldeia dos naruvãtas, local onde habitava o primo gozador. Por meio desse feitiço, todos da aldeia morreram, foram cerca de 1.300 indígenas. Meus pais moravam nessa aldeia e conseguiram fugir engatinhando como crianças. Eles viram todos os indígenas morrerem. Meus pais fugiram para a aldeia dos kalapalos, meu pai foi conversar com um amigo dele e lhe pediu para voltar pra ver se tinha mais algum sobrevivente dos naruvãtas. Quando chegaram à aldeia, por volta das 6h da noite, resolveram ficar de longe e para não serem atingidos pelo feitiço, ficaram lá esperando por alguém, e por volta das 8h escutaram um barulho muito alto como se fosse de uma lona grande sendo rasgada. O amigo de meu pai viu grandes bichos no céu e perguntou o que era, meu pai disse que eram urubus. Tinha urubu com um pescoço, com dois pescoços ou três pescoços. Esses pássaros aterrissaram e comeram todos os naruvãtas. Por isso,

os kalapalos fazem esse banco em lembrança do urubu gigante que foi visto (MILTON KALAPALO, Brasília, 30/1/2006).

Nesse contexto, podemos entender o que Judy (1990) quis dizer ao afirmar que o objeto, a imagem e o relato são os meios essenciais de investimento e tratamento da memória. Uma vez que o patrimônio tradicional assegura a reprodução da ordem simbólica das sociedades, as relações entre o objeto, a imagem e o relato encontram sua harmonia e finalidade na manutenção dos símbolos.

Seguimos com a contextualização do ĩri por Milton Kalapalo

A madeira utilizada para construir esse banco chama-se lixa. Com um tronco dessa árvore faz-se dois bancos, que demoram uns 3 dias para ficar pronto e é o homem que o constrói, por ser um material muito pesado. O banco é moldado com faca ou com motosserra, e antes da utilização desses materiais brancos, como faca e motosserra, utilizava-se diamante. Esse banco não precisa ser feito às escondidas, ou seja, na kwakutu, a casa do sagrado. Ele pode ser feito na porta ou dentro de qualquer casa. A pintura de cima chama-se kana itsurã, ou seja, espinha de peixe, já que é um desenho visualizado todo junto. As pinturas que estão de lado chamam-se ingó. Essas pinturas que estão no banco são as mesmas que os kalapalos usam no corpo. Ainda se faz esses bancos e muitos deles são trazidos para a Funai para serem vendidos. Eles são usados na aldeia também e quem pode sentar neles, na aldeia, são os familiares do cacique, ou seja, somente as autoridades. Para as pessoas comuns da aldeia tem a esteirinha, feita com fibra de buriti. É importante fazer esse banco para lembrar que existe esse pássaro que vive lá no céu. Esse pássaro ainda existe e quando os naruvãtas morreram não foram enterrados e o pássaro comeu tudo e não foi só um, foram vários. Esse pássaro pode voltar quando alguém morrer longe, sozinho e, então, o pássaro aterrissa para comer (MILTON KALAPALO, Brasília, 30/1/2006).



Figura 5 -

Mānai (braçadeira Kalapalo)
Etnia: Kalapalo
Acervo: Casa da Cultura da
América Latina – UnB
Foto: Katianne Almeida,
2006.

Essa braçadeira (Figura 5) em kalapalo chama-se mãnai. É feita com pena da arara e pena de mutum. Nessa braçadeira também tem buriti e algodão e ela era usada antigamente somente por capitão que, em Kalapalo significa izhiotser (lutadores), que são os homens fortes. O mãnai é colocado em cima do braço e quando há uma luta ele também representa a beleza. Junto com essa braçadeira usa-se o brinco e o colar, completando o ornamento do corpo (MILTON KALAPALO, Brasília, 30/1/2006).

A pena da arara-amarela é obtida pelo processo de tapiragem, que consiste em dar carne de pequi à arara, para que suas penas fiquem amarelas. Essa ave é criada na aldeia desde filhote. De acordo com Milton, o mutum é obtido no mato e dele é retirada a pena e também comida a carne. A parte de algodão quem faz é a mulher. Esse algodão é obtido na roça e o restante da braçadeira quem faz é o homem, assim, quem retira as penas são os homens. Em qualquer dia é feita a braçadeira e ela é usada em rituais onde há dança, como no ritual da taquara, ritual do Irito e, principalmente, quando há luta no ritual do quarupe.

Quando se toca a flauta sagrada se usa também a braçadeira. As braçadeiras podem ser feitas tanto dentro como fora de qualquer casa. As braçadeiras são feitas ainda hoje e é possível obter a pena de arara e do mutum. O mais difícil é obter o algodão. Às vezes, para se ter um cordão diferente, ele é tingido com vermelho, com tinta de branco, pois antigamente era o urucum. O vermelho representa a autoridade e quem pode usar um cinto vermelho ou uma braçadeira vermelha é a autoridade, ou seja, o cacique. Porém, hoje em dia, por essas braçadeiras serem vendidas, pode-se encontrar qualquer um usando (MILTON KALAPALO, Brasília 30/1/2006).

Concordo com Sant'Anna (2003) quando ela considera que o registro corresponde à identificação e à produção de conhecimento sobre o bem cultural e equivale a documentar, pelos meios técnicos mais adequados, o passado e o presente dessas manifestações, em suas diferentes versões, tornando tais informações amplamente acessíveis ao público. O objetivo é manter o registro da memória desses bens culturais e de sua trajetória no tempo, porque só assim se pode preservá-los.

Reflexões finais

A discussão sobre a arte indígena, sua utilidade e o que está além disso, com certeza não se encerra aqui. Este trabalho, assim como outras etnografias, propõe mostrar que existe uma articulação entre a ordem social, a ordem



cósmica e a ordem estético-artística. A arte se molda, portanto, a partir de diversos domínios cosmológicos, uma vez que os objetos e os padrões são sempre recebidos ou arrebatados de outros seres: animais, inimigos, seres sobrenaturais, primordiais e paradigmáticos.

Além desta discussão, o debate sobre a arte indígena em coleções museológicas é também complexo e cheio de pormenores conflitivos. Como enfocou Marcos Terena, a arte indígena fora do seu contexto social, ou seja, em museus, é um símbolo da conquista, do conquistador. Os artefatos foram levados da aldeia como uma prática colonialista, mesmo que se diga que o pesquisador ganhou aquele artefato. Este, ao ser colocado em um museu, representa uma apropriação da cultura indígena. Falta realizar ações que se comprometam dar voz ao indígena na sociedade. Marcos Terena aponta também o fator cultural como o mais urgente a ser protegido, para que haja a sobrevivência dos povos indígenas como grupos étnicos diferenciados e que precisam necessariamente ser respeitados.

A arte indígena no cenário contemporâneo tem importante significado por ser referência da criatividade humana, da preservação da memória e transmissor da cultura, garantindo o acesso das futuras gerações ao acervo cultural. É um meio de garantir a continuação do ser e do viver, característicos dos povos indígenas.

Ampliar os estudos da questão indígena permite tratar da crítica aos preconceitos e exercitar o respeito à diferença em geral, neste caso, a diferença étnica e cultural. É fazer e refazer as memórias sociais, lutar pela restituição das vivências históricas silenciadas e das complexas culturas dos povos indígenas e seus signos identificáveis.

Referências

- ANDRADE, L. A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Asurini do Trocará. In: VIDAL, L. **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel; Fapesp; USP, 2000.
- BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BOSI, Alfredo. **Reflexões sobre a arte**. São Paulo: Ática, 1985.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.
- CHARBONNIER, G. **Arte, linguagem, etnologia**: entrevistas com Claude Lévi-Strauss. Campinas: Papirus, 1989.
- CLIFFORD, J. On collecting art and culture. In: **THE PREDICAMENT of Culture**: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University, 1988.
- COLI, J. **O que é arte**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.
- DUARTE JÚNIOR, J. F. **O que é beleza – experiência estética**. São Paulo: Brasiliense, [s.d.].
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ECO, U. **A definição de arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- FORMAGGIO, D. **Arte**. Lisboa: Presença, 1985.
- GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- HOWARD, C. V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- JEUDY, H-P. **Memórias do social**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
-



- KROEBER, A. L. (Org.). **Anthropology today**. Chicago: Univ. of Chicago, 1953.
- LARAIA, R. de B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- LAYTON, R. **A antropologia da arte (arte & comunicação)**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LEACH, E. **As ideias de Lévi-Strauss**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LOPES, R. de C. D. **Artefatos Xikrín**: documentos e testemunhos de um grupo indígena. In: REUNIÃO REGIONAL DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE – ABANNE, 8., São Luís, MA, 1 a 4 jul. 2003.
- MALINOWSKI, B. **Magic, science and religion**. Garden City/NY: Doubleday/Anchor Books, 1954.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relatório do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**, São Paulo: EPU/Edusp, 1974.
- MULLER, R. P. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: VIDAL, L. **Grafismo Indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Fapesp; USP, 2000.
- RIBEIRO, B. Artesanato indígena: para que, para quem? In: RIBEIRO, B. et al. **O artesanato tradicional e seu papel na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto do Folclore, 1983.
- SAHLINS, M. D. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SANT'ANNA, M. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- VAN VELTHEM, L. H. Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana. In: VIDAL, L. **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel; Fapesp: USP, 2000.
-



VAN VELTHEM, L. H. Feito por inimigos. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco:** cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

VAN VELTHEM, L. H. **O belo é a fera:** a estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

VIVES, V. de. A beleza do cotidiano. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). **Memória e patrimônio:** ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 1983.

Entrevistas

ANDRÉ, Sobral. Entrevista concedida a Katianne de Sousa Almeida. Brasília, 03 de dezembro de 2004.

KALAPALO, Milton. Entrevista concedida a Katianne de Sousa Almeida. Brasília, 30 de janeiro de 2006.

NASCIMENTO, Dimas. Entrevista concedida a Katianne de Sousa Almeida. Brasília, 12 de novembro de 2004.

TERENA, Marcos. Entrevista concedida a Katianne de Sousa Almeida. Brasília, 20 de dezembro de 2004.

Capítulo 18

Um estudo das transformações musicais e festivas entre os Kalunga de Teresina de Goiás, Brasil

Thaís Teixeira de Siqueira

Introdução

Este artigo é baseado em minha dissertação de mestrado na qual desenvolvo reflexões acerca das manifestações festivas e musicais por meio da abordagem da memória das pessoas da comunidade Kalunga, principalmente a memória das mulheres idosas. Analiso os contextos festivos e musicais sob a luz de recentes transformações ocorridas na comunidade, especificamente nas localidades que se encontram no município de Teresina de Goiás: Ema, Limoeiro, Ribeirão, Diadema e Jataroba. Investigo os diversos aspectos da comunidade e as transformações ocorridas recentemente, relacionando-as com os contextos festivos e musicais e suas respectivas transformações.

Um tipo de manifestação musical denominado sussa foi a grande motivação para que eu escolhesse a comunidade Kalunga como campo de estudos para minha dissertação de mestrado. O fato de já existirem outros trabalhos acadêmicos abordando diversos aspectos dessa comunidade propiciou um primeiro contato literário e o conhecimento de diversos aspectos da comunidade, além de fazer com que eu pudesse me inserir em campo com o foco direcionado principalmente para a música, por meio da observação de eventos festivos e musicais, das entrevistas abordando o fazer musical e da gravação, transcrição e análise das letras de músicas.

Numa de minhas idas a campo, estava acontecendo a Romaria de Nossa Senhora Aparecida e, ao contrário do que imaginava, durante toda a festa houve apenas 15 minutos de sussa. A dança que ocupava as noites no período festivo era o forró e não a sussa, motivo da minha frustração original – por não encontrar a sussa da forma em que já havia presenciado em outras ocasiões

ou como era relatada na bibliografia sobre o tema –, o que direcionou meu objetivo de pesquisa.

À medida que eu entrevistava as pessoas mais velhas da comunidade, ia percebendo que era colocada nas falas certa divisão entre o tempo atual – em que o forró ocupa o maior espaço – e o tempo passado, ao qual pertence a sussa em sua forma plena. Enquanto o tempo do forró é frequentemente relacionado às mudanças, ao estranhamento, às diversas crises na comunidade, o tempo da sussa é expresso nos depoimentos como o tempo da terra solta, dos firmes laços de parentesco, da forte relação de dependência da terra e dos meios naturais. As letras das sussas são transmitidas oralmente há várias gerações ou são criadas pelas pessoas da comunidade e seus temas abordam assuntos como chuva, plantação, gado e a vida rural em geral; já as letras do forró são músicas comerciais vindas de fora e tocadas no som mecânico e os temas cantados falam, em sua maioria, das relações de gênero com certo tom de malícia e duplo sentido.

Territorialidade, problemas fundiários e os recursos externos

A grande área Kalunga divide-se em cinco subáreas ou municípios, sendo eles: Vão do Moleque, Ribeirão dos Bois, Vão das Almas, Contenda e Kalunga, ou Vão do Kalunga. Essas grandes subáreas ou municípios são divididos em inúmeras localidades: Riachão, Sucuri, Tinguinzal, Saco Grande, Volta do Canto, Olho d'Água, Ema, Taboca, Córrego Fundo, Terra Vermelha, Lagoa, Porcos, Brejão, Fazendinha, Vargem Grande, Engenho, Funil, Capela, entre outras. Segundo dados do IBGE, de 1990, a população Kalunga é formada por mais de três mil pessoas ocupando uma área de 250 mil hectares na microrregião da Chapada dos Veadeiros, no norte de Goiás. Dados mais recentes apontam que a comunidade Quilombola ocupa área de 253,2 mil hectares e população estimada de quatro mil habitantes. Já o ex-vereador Tico defende que há cerca de cinco mil pessoas na região.

Os Kalunga ocupam uma área que começou a ser reconhecida oficialmente em 1991 pelo governo do estado de Goiás como sítio histórico que abriga o Patrimônio Cultural Kalunga. Ao contrário do que muitos pensam, essas terras foram apenas demarcadas e não regulamentadas. O principal ainda está por fazer, que é indenizar e retirar os posseiros da área, o que, para além dos slogans publicitários governamentais, trará benefício significativo para a população. Com a chegada dos posseiros, os Kalunga ficaram “espremidos”, o que fez com que diminuíssem a produção. Muitas famílias se mudam para a cidade por não terem onde plantar ou sequer construir suas casas. A invasão das

terras tem criado inclusive problemas ecológicos, afetando o tênue equilíbrio do modo de produção artesanal por eles praticado.

Ao indagar como eram os contatos com a sociedade no passado, percebe-se que, a partir de determinado momento, eram controlados por eles. Não creio que eles tenham ficado isolados da sociedade. Ao contrário do isolamento apontado por alguns autores, o que houve foi um controle dos contatos. Eram eles que escolhiam aonde e quando ir para fazer as trocas necessárias e, é claro, a necessidade de uma ida periódica à cidade para a aquisição de alguns produtos indispensáveis.

A construção da estrada de asfalto é um marco para a comunidade Kalunga. Antes da construção da estrada, eram eles que iam à sociedade e, para fazer uso da metáfora de Lévi-Strauss, faziam uma bricolagem dos elementos escolhidos. Compravam sal e querosene, uma roupa ou outra, assistiam a alguma festa e ouviam as músicas da época. Em suma, tinham acesso a diversos elementos e elegiam entre estes quais seriam interessantes para apropriação, feita, é claro, dentro da própria lógica e para fins próprios e específicos. Depois da construção da estrada, tornou-se impossível fazer uso do recurso da invisibilidade. Houve uma perda do controle e agora a sociedade vai até eles. O que acontece é uma entrada indiscriminada de valores, produtos industrializados, grileiros, políticos, músicas etc. Uma quantidade bombardeadora de elementos em que não há tempo para uma apropriação dentro de sua lógica própria.

A influência das transformações nas manifestações festivas e musicais

Todas essas mudanças afetam também os festejos e a relação dos membros da comunidade com as manifestações festivas e musicais. Vários projetos governamentais e não governamentais estão sendo implantados na região. Ester, que é uma das lideranças na localidade de Ema, afirma que a comunidade quer trabalhar com geração de renda, além de buscar incentivos que, para ela, são prioritários para a produção de farinha, criação de peixe, produção de rapadura, coleta de frutas e flores do Cerrado. Ester também quer incentivo para os festejos, pois, para ela, “os festejos também são fonte de gerar de renda, pois atraí pessoas e podem ser vendidos os produtos”.

A própria questão da regularização fundiária tem influenciado as festas. Se a parcela para o plantio de terra for menor, a produção vai diminuir e o excedente, que seria gasto na festa, será quase nulo. Em festas católicas



rurais, como uma romaria ou folia, há, em certos momentos, a distribuição de alimentos a todos os presentes. Numa romaria, todos devem levar alimentos para consumirem em seus barracos durante o período festivo, ou seja, a comida é um dos elementos fundamentais para a realização da festa e muitas vezes não tem sido suficiente, como afirma Ester:

A questão das festas envolve a regularização das terras também porque muitas coisas atrapalham por isso. Às vezes, a pessoa quer trabalhar numa parte e não pode, porque envolve entrar numa área e não pode entrar nas fazendas, pois os fazendeiros não deixam. Entrar pra produzir, pra ajudar também, porque muitos plantam, mas não têm aquela colheita que esperam, né? Até a farinha diminuiu bastante porque as pessoas não têm um local de fazer um plantio bom de mandioca.

O sentido da festa está mudando para eles. Com a frequente entrada de pessoas de fora, na região, inclusive de turistas que visitam a Chapada dos Veadeiros, as festas adquirem um novo significado perante a sociedade. Mais que isso, a festa torna-se também uma oportunidade para o comércio. A recente valorização da comunidade influencia e transforma os sentidos de suas práticas rituais. Essa valorização é demonstrada quando eles são convidados a apresentar a sussa em outras cidades. Suas lideranças também são convidadas para falar em eventos nacionais. A imprensa, antropólogos e outros pesquisadores mostram interesse pela comunidade e implantam projetos para investir nos interesses comunitários.

A chegada da energia elétrica ou de geradores de energia (em locais em que ainda não chegou a energia elétrica), juntamente com o grande interesse dos jovens por quase tudo que é da cidade como roupas, comportamento, estilo de vida e músicas, confere uma nova face às festas. A música, que antes era produzida por eles, agora vem de fora (executada por som mecânico ou por músicos contratados), processo que ocorre também com outros produtos e aspectos nativos. Houve um tempo (mencionado anteriormente) quando tudo era produzido artesanalmente: roupas, calçados, alimentos, inclusive as músicas. O que se vê agora é a entrada indiscriminada de produtos industriais. Os mais velhos se queixam e estranham essa invasão, sempre comparando o tempo de sua juventude com o de hoje.

Se, por um lado, há reconhecimento do interesse crescente dos jovens pelo forró, por outro há consciência de que suas manifestações musicais, como a sussa, são extremamente valorizadas pelos de fora e, por isso, devem ser preservadas. Enquanto Ester falava, sua filha ligou o rádio que tocava uma música sertaneja. Para mim, tornou-se ainda mais enfática a seguinte fala:

A juventude já não quer mais, eles querem é modernizar mesmo, desde que não mude a cultura, a tradição, mas eles querem ter uma vida mais... não quer ficar no regresso, quer o progresso. Num sentido assim que não vá destruir a comunidade. Os jovens é que estão dançando e eles querem dançar é forró, com som mecânico. Mas a gente tá querendo ver se preserva essas... os mais velhos não dançam porque não têm as danças da sanfona. Mas a gente quer voltar esses costumes (Ester).

O reconhecimento do grande interesse por parte da sociedade por suas manifestações musicais tem levado a atitudes que objetivam certo resgate de práticas não tão presentes. A sussa, agora, está sendo ensinada nas escolas. Cada localidade Kalunga tem uma ou mais escolas e só agora é que se deram conta de que a sussa e outras manifestações festivas e musicais estão sendo valorizadas. “Estamos incentivando eles para não acabar a tradição”, como afirma Ester.

Os gêneros musicais

Estudar os gêneros ou estilos musicais não significa estudar apenas a música em si. Um gênero musical, como os praticados pelos Kalunga, está envolvido com uma série de valores sociais, parâmetros musicais, estéticos, religiosos e culturais, contextos locais, familiares e geracionais. São para esses contextos que circundam a música, e o fazer musical, que minha atenção vai se dirigir.

A noção de gênero musical é usada frequentemente em estudos etnomusicológicos como uma forma de classificação dos estilos musicais, de modo a organizá-los e esquematizá-los para fins de análise. Essa classificação, no entanto, sempre é determinada a partir de uma definição nativa de gênero musical. Ana Maria Ochoa considera que a própria classificação em gêneros musicais pode ser problemática. A autora dá o exemplo da salsa, que é um termo que designa, na verdade, vários subgêneros musicais e, portanto, a própria definição em um gênero musical pode ser conflitiva (OCHOA, 2003, p. 85).

A ênfase para a classificação é dada na construção histórica das categorias e no pertencimento cultural. A aceitação e os padrões de definição de um estilo são construídos cultural e ideologicamente. O que ocorre, na verdade, é um processo em que os estilos musicais (cultural e historicamente aceitos) adquirem novos significados, de acordo com novos processos históricos e culturais, ou até novos estilos passam a ocupar um espaço que pertencia a

outros estilos. Esse processo também ocorre na área Kalunga, onde existem até estilos musicais que entram em conflito entre si, como no caso da sussa e do forró entre os Kalunga.

Os gêneros musicais não são estáticos, pois eles vão adquirindo características e até normas rigidamente estabelecidas. Ochoa considera que um gênero musical aceitável está relacionado em parte com a maneira com que se constituiu historicamente e determina não só um marco estético de definição sonora como também um marco de valores do próprio gênero (OCHOA, 2003, p. 86).

A sussa exemplifica de forma bem clara essa caracterização de Ochoa, pois está passando por uma crise de transmissão em termos de geração. Há valores fortemente associados com sua prática e inter-relacionados com outros valores da comunidade, porém, esses valores são aceitos e praticados principalmente pelas pessoas mais velhas do grupo. Essas pessoas mais velhas denunciam que os jovens têm comportamentos inadequados para seus parâmetros, em termos sociais e musicais. Ao invés da sussa, o interesse dos jovens é para o forró, portador de uma estética bem diferente que está relacionada a padrões de comportamento também bastante diversos dos da época da sussa.

Os gêneros musicais consolidam-se apenas quando são aceitos por uma comunidade e quando são definidos os limites de um comportamento musical apropriado, portanto, na arena musical podem ser registradas transgressões e oposições. Essas oposições e transgressões podem ser verificadas em alguns aspectos da sussa e em outras manifestações musicais e religiosas, porém esses conflitos indicam que está havendo mudanças de valores e de padrões, que, por sua vez, criam novos limites de comportamentos musicais apropriados, como nos mostra Ochoa:

La construcción de una categoría genérica se dá a través de un proceso de eliminación de la diferencia a favor de la semejanza y dicho proceso es siempre estético e ideológico. La historia del surgimiento de la idea de género como concepto unitario está en parte ligada a la historia de homogeneización cultural emprendida a través del estado-nación. Por tanto, en la descripción genérica van a intervenir no sólo elementos de orden estético sino también elementos de orden ideológico que frecuentemente determinan los modos de cómo se habla de los mismos géneros musicales (OCHOA, 2003, p. 87).

O que ocorre, segundo a autora, é uma tendência a arraigamento em certo lugar concreto e a busca por uma suposta continuidade com o passado. Essas tendências são tidas por algumas comunidades como elementos que definem o valor do gênero musical: “Esto quiere decir que el estudio de asuntos

tales como la atención a evidencias históricas de cambio estético y cultural y la presencia simultánea del género en múltiples lugares, no son abordadas o incluso pueden ser rechazadas como no deseables” (OCHOA, 2003, p. 87).

Isso também é verificado no caso dos Kalunga, pois a sussa – gênero musical que foi apropriado por eles, visto que existe em outros locais (como no estado do Tocantins), mas que não a desqualifica e nem a torna menos singular – é um gênero musical deles, que os identifica e valoriza perante a sociedade envolvente (e até nacional). Quando, atualmente, eles se deparam com uma crise de transmissão desse gênero musical, há uma tentativa de resgate por parte de lideranças. É claro no discurso de várias lideranças locais, envolvidas com a política regional e até entidades nacionais (como a Fundação Palmares), uma intenção de manter a tradição. Isso vem sendo levado a sério, pois as escolas existentes na área Kalunga estão ensinando a sussa com professoras nativas. O que antes era aprendido no contexto familiar, com mães, avós e tias, hoje é ensinado na escola como um conhecimento especializado.

Para Ochoa (2003, p. 89), as categorias de gêneros musicais não são evidentes nem naturais: o passado e a localização aparecem como valores musicais que determinam a maneira como se define o gênero em si e sua definição está associada a certos processos históricos de valoração do musical e de mobilização cultural. De forma semelhante, existem conflitos de gerações na forma de apropriação da sussa e do forró. Como também mostra José Jorge de Carvalho: “Lo negociable y lo innegociable (lo que se puede cambiar y lo que no) en el terreno de los géneros musicales es un territorio en disputa no sólo entre diferentes culturas sino incluso frecuentemente al interior de una misma cultura” (CARVALHO, 2002, apud OCHOA, 2003, p. 89).

Nesse cenário surge uma série de conflitos entre tradição e criatividade, conservadorismo e inovação. O poder da indústria de afetar ou determinar os paradigmas classificatórios das músicas e suas formas de circulação também tem um efeito profundo sobre os gêneros musicais e as práticas culturais associadas a esses gêneros (OCHOA, 2003, p. 89). O efeito da indústria cultural se faz sentir na prática tradicional da sussa, como é discutido de forma mais extensa adiante. À medida que as dançadeiras são chamadas para se apresentar em eventos em outras cidades há uma espetacularização da sussa. A dança que era vivida passa a ser ensaiada e a motivação é medida em termos de “agrados” que são dados às dançadeiras.

José Jorge de Carvalho (2000, p. 6) mostra que ao estudarmos um texto musical podemos perceber “quanta coisa se oculta por trás dos níveis de expressão simbólica e estética ativados nesses complexos eventos culturais:

tambores, danças, roupas, representação mímica, movimento”. Além da estrutura musical em si, estão envolvidos todos os elementos circundantes, todo o contexto imediato, e até murmúrios ocasionais. Isso é mais verdadeiro ainda quando se trata de uma manifestação musical rural, como a sussa dos Kalunga, em que estão envolvidos o contexto religioso, festivo, os outros gêneros musicais executados durante a festa, além de vários outros elementos. Quando redirecionamos nosso olhar para esses detalhes percebemos o quanto a música diz de uma sociedade e o quanto a mobiliza. Para Carvalho, os gêneros musicais são necessários, pois precisamos de gêneros musicais estáveis para expressar nossas dimensões emocionais, afetivas, sociais, políticas e espirituais.

De acordo com a definição de Carvalho, o samba é um macrogênero ou uma família de gêneros musicais relacionados entre si por vários fatores: formais, sociais e históricos (CARVALHO, 2000, p. 30). Ele trabalha com a hipótese muito pertinente de que podemos localizar a sussa dentro de um panorama maior, de que existe um grande texto musical afro-brasileiro, com significantes que atravessam inúmeras fronteiras estéticas socialmente definidas. “Um certo movimento melódico, associado a sequências de palavras, pode ser parte do repertório-padrão de dezenas de diferentes gêneros musicais” (CARVALHO, 2000, p. 19).

Valho-me da hipótese de Carvalho, de que há uma unidade subjacente à experiência musical afro-brasileira. Haveria um espaço nacional que forçou, em certa medida, um processo de intertextualidade, ainda que baseado nas condições de crueldade características da escravidão. O autor destaca os dois distintos modelos de tradições religiosas afro-brasileiras, que refletem duas organizações musicais diferentes: a primeira é a do modelo do candomblé (engloba os cultos de candomblé e xangô), que se manteve coeso e fechado a influências externas, e que tentaram, de certa forma, congelar a expressão musical, tornando-a cativa de sua liturgia; a segunda é a da tradição religiosa de origem banto (particularmente a angolana), que manteve uma janela aberta para influenciar e ser influenciada por outros gêneros musicais. Por isso, os estudos da tradição angolana têm maior possibilidade de enfatizar a dinâmica e tratar questões relativas à mudança, ambiguidade, polissemia, hibridização etc.:

Trata-se de antiga discussão no Brasil que exige mais pesquisa histórica e empírica para sua reformulação – a suposição de que a nação angolana do candomblé possui uma liturgia mais mesclada em termos de seu material musical e linguístico. Dessa maneira, podemos realmente traçar a passagem de um repertório angolano estritamente ritualístico e ortodoxo, primeiramente para o repertório dos cultos de umbanda, que constituem um tipo muito mais sincrético de cultos, em seguida, para gêneros seculares tradicionais, dos

quais alguns podemos chamar de rurais, ou comunitários, como a capoeira, o maculelê, o samba de roda e o jongo, chegando finalmente à variedade de gêneros de música popular, da comercial à independente, *cult* ou experimental (CARVALHO, 2000, p. 5).

No caso de Angola (ou banto), de acordo com Carvalho, as peças de música popular podem ser constituídas ao lado do repertório religioso, o que se deve a fatores ligados à música e à linguagem. Para o autor, a mistura entre termos da língua portuguesa e da língua banto tem sido muito mais intensa historicamente do que a mistura entre o iorubá ou o fon e o português (CARVALHO, 2000, p. 6). A sussa se inscreveria, portanto, dentro desse universo de origem banto, ao lado desses ritmos profanizados como o samba de roda, o jongo e o coco de embolada, tendo características muito próximas a eles como a dança sapateada e as batidas de tambores.

A sussa

A sussa é mencionada de forma muito carinhosa pelas pessoas mais velhas da comunidade, principalmente pelas mulheres. Há uma referência muito forte à memória afetiva dessas mulheres, já que a transmissão cultural da sussa é (ou era) familiar. Elas geralmente aprendiam a sussa com a mãe, a avó ou a tia: “aprendi a dançar sussa com minha vó, pois aquele tempo tinha mais era sussa, mas o povo dançava sussa da boca da noite até o sol raiar, mas era sussa mesmo, era sussa mesmo e até hoje tenho saudade da minha sussinha” (D. Sinésia).

A sussa é tocada geralmente pelos mesmos músicos da folia. Os instrumentos usados são o violão, a caixa e a buraca (ou bruaca). A buraca é um caixote de couro, semelhante a um baú ou uma mala, com duas alças na parte superior. Ela é usada tradicionalmente e ainda hoje, em várias localidades Kalunga, para transporte nos cargueiros. É colocada em cima do burro ou cavalo uma cangaia (espécie de arreo de madeira, revestido com panos) com duas extremidades salientes, nas quais foram penduradas as buracas, uma de cada lado do animal. Para ser tocada, vira-se a buraca ao contrário, com a abertura para baixo. Uma mulher agacha-se e bate a buraca em ritmo de sussa.

A dança da sussa, da forma como é descrita pelas mulheres mais velhas, é o maior demonstrativo da antiga complementaridade entre os sexos. A sussa é o único gênero musical em que a presença da mulher como instrumentista é prevista, pois bater a buraca é uma tarefa feminina. O homem batia a caixa e a mulher batia a buraca e ambos dançavam a sussa até recentemente. Tanto os homens como as mulheres cantam a sussa, mas há um repertório mais masculino

e outro mais feminino. Algumas músicas são mais cantadas por mulheres e outras mais cantadas por homens, embora não creio que existam sussas excludentes. O que se vê é que algumas são preferidas por um sexo e preteridas por outro.

A dança realizada por homem e mulher (que presenciei apenas rapidamente) é uma espécie de desafio. A mulher avança em direção ao homem e vice-versa, de forma que as forças equilibram-se na dança. Há o avanço e o recuo, o avanço e o recuo e assim sucessivamente. Se as forças não se equilibrarem, pode acontecer o que foi descrito por uma das dançadeiras: “se o homem não tomar cuidado, acaba enrolado na saia da mulher”. O que, é claro, provoca risadas nas pessoas em volta.

Essa dança pode ocorrer em qualquer ocasião e geralmente acompanha a folia depois de cantados os cantos sagrados. Pode compor a parte profana assim como a curreleira, a valsa (não mais praticada por eles) e o forró. Mas pode acontecer em outras ocasiões, como em meras brincadeiras dos jovens (moçadinha) na beira do rio ou nos campos. A sussa, acima de tudo, é uma brincadeira, uma diversão. Na vida rural dos Kalunga de certo tempo atrás, em que não tinha energia elétrica e em que o maior passatempo era o trabalho, a sussa era o maior entretenimento e reunia crianças, jovens e adultos dentro do universo lúdico e musical. Na época da seca, em que se contava com a chuva para que a próxima colheita viesse com fartura, podia-se dançar a sussa para que Deus trouxesse a chuva para eles. D. Ditinha explica como funcionava:

Só uma cantiguinha assim de chuva, quando chegava aquelas épocas em que a chuva tava pouca, e ia cantar essas cantiguinhas para ver se Deus abençoava para trazer chuvinha para nós. Aí sempre cantava, batendo a buraca, cantando e dançando. Juntava meu pai e minha mãe: “faz penitência meus filhos, que é para Deus ajudar e trazer a chuva para nós, senão, que jeito que nós vamos viver sem a chuva? As plantas estão morrendo, meus filhos, vamos fazer uma penitência.

A cantiga de sussa transcrita a seguir foi apontada como sendo para pedir chuva. A referência ao boi, presente nesta cantiga, é muito recorrente no mundo rural sertanejo e nas cosmologias banto-africanas:

Chuva chova hoje
para meu boi beber
para nascer capim
ô morena, para meu boi comer,
boi, boi, boi de sinhá
boi, boi, boi de sinhá.

Quando eram cantadas para trazer chuva vinham acompanhadas de rezas para que sua eficácia fosse maior: “Botava as crianças, as pessoas, os pequenos pra andar rezando, fazia a sussa na hora que chegava a casa, meninada tudo caía na sussa, as moçadinha... Tinha vez que quando cabava de dançar a sussa chuva caía!” (D. Maria de Sérgio).

A sussa pode ser definida como um gênero musical coreográfico, que inclui um repertório musical, uma forma de tocar e cantar e uma forma de dançar. Pode ser vista como um complexo performático e para a sua execução em momentos festivos cria-se uma performance própria pelas pessoas que a executam. As dançadeiras vestem uma saia exclusiva para a dança, os músicos se posicionam um ao lado do outro, paralelamente, e as demais pessoas (espectadores e dançadeiras) formam uma roda dentro da qual as dançadeiras vão rodar e peneirar. Há uma excitação geral e podem ser ouvidos gritinhos de algumas pessoas: é um momento de êxtase.

A dança é composta de passos sapateados que lembram o samba de roda ou uma dança de coco. São vários os adjetivos que as mulheres utilizam para descrever a forma correta de dançar a sussa. Esses adjetivos apontam para um padrão estético de elegância que remete à leveza. Peneirar, passarinhar e “rodado que nem engenho” são alguns dos termos usados para caracterizar uma sussa bem dançada.

1. Peneirar faz alusão ao movimento da peneira, quando se peneira arroz ou café nas grandes peneiras de palha. O movimento é na horizontal, de um lado para o outro, mas com um eixo bem firme. A coluna vertebral permanece reta e firme, há pequenos pulinhos e apenas as pernas movem-se na horizontal. Esse movimento difere ao do samba (principalmente o carioca), pois este permite que os pés se levantem, com movimento na horizontal e na vertical.
 2. Passarinhar refere-se à leveza do movimento, como quando um passarinho anda no chão. Os pés quase não tocam o chão permitindo uma série de movimentos rápidos sem que o corpo se movimente muito.
 3. Rodar como engenho refere-se a movimentos circulares em torno de si mesmas, que as dançadeiras fazem, mantendo seu eixo firme. A leveza e o equilíbrio permitem que muitas delas consigam dançar equilibrando uma garrafa (geralmente de pinga) na cabeça, como lembra D. Sinésia:
-

Dançar com a garrafa na cabeça, minhas tias e minha avó dançavam. Também peneiravam com a garrafa na cabeça e aí me botaram para aprender também. Ensinavam e nós aprendíamos e eu fui ensinando as outras... Dançava com as garrafas e na hora que cansava dava para a outra. Uma passava pela outra, todas de garrafa na cabeça, mas hoje ninguém dança mais.

Hoje em dia são muito poucos os homens que dançam a sussa. A sussa tornou-se um estilo de dança feminino, porém, de acordo com o que elas mesmas dizem, apenas as mulheres mais velhas são as verdadeiras dançadeiras. Elas detêm os parâmetros e critérios de quem sabe dançar a sussa e de como deve ser dançada e tocada. Muitas vezes essas mulheres repetiam os nomes de quem sabe dançar a sussa, mostrando que esse conhecimento está centralizado por algumas dançadeiras que o detêm, e que chega a correr riscos, pois elas são poucas e estão em idade avançada. Muitas dançadeiras afirmam que tentaram ensinar seus filhos, mas que nenhum deles aprendeu. É frequente na fala das mulheres mais velhas que os jovens não sabem dançar sussa, e quando vão tentar dançar elas pulam, ao invés de peneirar:

Dançava de par, não tinha esses ribocubacas relando nessa negrajada. Esse lá, lá, lá, lá! Essa negrada assombrada, não senhora, nós dançávamos era assim (mostra como dançavam). Por isso é que eu não danço mais. Quando eu vejo fazer esse chumerê, esse barulho, esse tanto de gente dançando assim, eu saio fora que eu tô vendo a hora de me derrubarem, eu fico de fora. Aí eles não estão sabendo fazer essa sussa, de jeito nenhum, ainda não é assim não! Dançar esse mundo de gente pulando que nem cavalo brabo? – dança Sinésia! – dançar de que jeito, homem? Vou dançar no meio deles, para eles me derrubarem? (D. Sinésia).

Essa descrição de D. Sinésia ficou bem clara para mim quando presenciei uma dança da sussa mais prolongada no dia do arremate da Folia de Reis e passei a compreender melhor a mudança na performance da sussa. O que ela quer mostrar é que na sussa antiga havia uma ordem de entrada na dança, umas mulheres iam entrando, enquanto outras iam saindo. O que ocorre hoje em dia é uma entrada desordenada das moças. No dia em que presenciei, as mais velhas começaram dançando, logo em seguida as jovens correram e formou-se um tumulto, pois não havia mais espaço para a dança. Isso obrigou as mais velhas a retirarem-se, as mais novas dominaram o espaço e formou-se uma confusão. Muito barulho e gritaria, o que frustrou minhas expectativas, pois aquilo tudo era bastante diferente do que as senhoras tinham descrito.

D. Maria de Sérgio afirma que as jovens não querem dançar as danças antigas, em que os pares dançavam afastados uns dos outros. A própria sussa é considerada dança de velhos:

Dançava de longe, e hoje é assim: um cercando o outro que chega tá que nem um cumbaré, não é? De primeiro não, era tudo assim, dançava de longe, ninguém não encostava numa unha, mas hoje é outra vida não é? A vida do tempo de outrora acabou, é a mesma coisa, hoje quem quer dançar sussa? Só ainda dança a sussa esses homens mais velhos.

A Sra. acha que a sussa vai acabar?

Eles não querem mais dançar, minha filha. Lá vão aquelas novas, cadê que elas querem dançar? Eu só vejo dançar os velhos. Teve uma sussa lá na Lapinha e só os velhos dançaram. No Vão de Almas não, no Vão de Almas tem um bocado de jovens que dançam. Lá tem aquelas mocinhas novas que dançam, aqui é que eles não gostam, é dança de velhos!

D. Maria raciocina de forma bastante consciente. Ela acha que a vida mudou, o tempo passado acabou e junto com ele a forma de vida a que ela estava acostumada. Ela se pergunta: quem, dentro do contexto atual quer ainda dançar sussa, se a sussa é, para os jovens, a dança dos velhos? A sussa vive principalmente na memória das mulheres e na idealização feita no Vão de Almas, lugar em que nasceram e passaram a infância.

Outro fator que tem influenciado a sussa são os convites para apresentações em outros locais. Quase todas as senhoras que entrevistei já foram diversas vezes dançar em cidades como Brasília-DF, Goiânia-GO, Bom Jesus da Lapa-BA, e todos os anos há apresentação de sussa no Encontro de Culturas Tradicionais em São Jorge, Distrito de Alto Paraíso-GO. A sussa, nessas ocasiões, deixa de ser uma dança para eles, para a diversão própria, e passa a ser uma dança para os de fora. São feitos até ensaios para essas apresentações, para que as ‘novas’ aprendam a dançar junto com as ‘velhas’.

Algumas mulheres mais velhas já se esgotaram e cansaram de ir se apresentar fora da comunidade. Muitas reclamam que as pernas doem e que a “ideia tá fraca”, a memória já não funciona como quando elas eram jovens. Agora, com essas demandas externas, as jovens vêm sentindo a necessidade de aprender a dançar a sussa. Elas têm sido procuradas por isso e são pagas pela execução da dança:

Larga de fazer agrado para as dançadeiras e vai fazer agrado para quem não dança, nunca vi quem não trabalha ganhar. Ainda queria ir agora, mas a chuva veio e não fui. Mas a sussa tá iniciada aí, eu falei para Maria: quem é que vai dançar sussa, Maria? Não! vocês têm que chamar as mulheres pelo menos para dançar, têm que chamar três das velhas e três das novas, agora vocês juntam seis

das novas e duas das velhas, assim não, nós não dançamos sussa assim não. As mulheres daqui não gostam de dançar, aprenderam sussa agora, de pouco tempo para cá (D. Sinésia).

O Vão de Almas é sempre mencionado como o lugar em que se sabe dançar a sussa, onde até as jovens sabem dançar a sussa:

Eu cantava e dançava, agora a sussa acabou. Mas era bom demais. Eu sei contar o que é a sussa, mas hoje não. Hoje até a dança da sussa eles mudaram porque a sussa é feita rodando que nem engenho, hoje não, hoje é assim: (começa a pular). Não tinha isso, se você observar as mulheres do Vão de Almas para dançar uma sussa para você ver, você fica besta (D. Sinésia).

No olhar dessas mulheres, o Vão de Almas contrasta com Diadema (e as outras localidades próximas ao município de Teresina de Goiás), assim como a sussa contrasta com o forró. O Vão de Almas é invocado como o lugar em que as coisas ainda são como eram, a sussa é usada como um termômetro para toda a situação social atual. Quando D. Sinésia diz: “Hoje até a dança da sussa eles mudaram”. Ela está referindo-se para uma série de mudanças que chegaram a afetar até o que era mais singular para eles: a sussa.

O forró

Se as pessoas mais velhas têm uma relação próxima com a sussa, o interesse dos jovens é com relação ao forró. O forró dançado pelos Kalunga é trazido da cidade, tocado no som mecânico ou por músicos de fora. Enquanto a sussa é feita por eles e de conhecimento deles, o forró vem pronto, assim como muitos produtos industriais com os quais os Kalunga têm contato atualmente.

O forró que é tocado nas festas dos Kalunga, pelo menos nas que presenciei, não é o forró nordestino que as pessoas identificam nas grandes cidades como sendo forró. O que eles reconhecem como forró é um ritmo brega, também tocado em algumas regiões do Nordeste do País, onde são ouvidas também algumas músicas sertanejas de ritmo mais acelerado, que são tocadas pela grande mídia.

Durante toda a festa, antes de começar o forró no rancho, muitos jovens vinham perguntar se eu sabia dançar forró, se eu gostava de forró, mostrando que a expectativa deles em relação ao momento dessa dança era grande (ao contrário da minha própria expectativa, voltada para a sussa).

O forró é tocado no rancho, depois que se acabam todas as cerimônias da festa e começa já em noite avançada (em torno de meia-noite ou uma hora

da manhã). Todas as pessoas da comunidade estão presentes, com exceção das pessoas mais velhas, que não se animam, de pessoas doentes e de bebês de colo. Crianças, jovens e adultos estão presentes e dançam. É grande a liberdade dada às crianças, porém alguns jovens são vigiados por seus pais. A dança do forró é feita por pares, um homem e uma mulher que dançam bem agarrados, com as pernas encaixadas. Apesar de a dança ser agarrada e ser grande o clima de paquera entre os jovens, não presenciei cenas de namoro em público, fato que denota respeito, principalmente pelos mais velhos.

Notas conclusivas

Se, de um lado, o tempo da sussa representa o tempo das terras soltas, da autossustentabilidade e da produção artesanal, da complementaridade entre os gêneros, do controle dos contatos e da produção simbólica, de outro, o tempo do forró representa o tempo das grilagens, da produção insuficiente de alimentos e da entrada desordenada de produtos industriais (entre eles a música, que passa a ser mais um dos produtos que eles têm acesso), da perda do equilíbrio na relação entre os gêneros, da crise de transmissão dos conhecimentos tradicionais.

Fazendo uso da dicotomia artesanal/industrial, que serve para marcar dois momentos distintos da comunidade, pode-se dizer que a sussa é artesanal e o forró industrial. Os jovens de hoje usam roupas apertadas, de acordo com a moda da cidade, e as moças usam calça *jeans* justa e blusas de *lycra* de cores fortes, ao invés da saia, blusa e lenço usados por todas as mulheres mais velhas.

Os Kalunga têm vocabulário muito próprio e uma forma de falar muito singular. Muitas palavras usadas por eles não são encontradas em nenhum dicionário. Esse é mais um dos fatores que comprova a forma como se dava o controle dos contatos. Eles iam ao “mundo da cidade”, buscavam e incorporavam diversos elementos culturais dentro de sua lógica própria. Mas o mundo da cidade não ia até eles, eles não difundiam os seus elementos singulares e nem mesmo a sociedade envolvente tinha noção do tamanho da comunidade.

Agora, a presença de estranhos já é tão comum que muitos vão às suas festas: políticos, antropólogos, turistas e pessoas das cidades vizinhas. Suas músicas, danças e festas passam a ter valor para os de fora, além do valor que já tinham para os de dentro. O que antes era só deles e para eles passa a ser difundido. As festas começam a adquirir uma estrutura comercial e a ter o objetivo de representá-los perante os de fora. Muitos, entretanto, não se dão



conta de que a entrada desordenada de elementos externos está mudando as festas. Ao incentivar a divulgação dos festejos e a venda de produtos, algumas pessoas mostram não ter consciência da delicada estrutura de devoção e reciprocidade que é uma festa católica rural.

Grande parte das mulheres mais velhas sente essas transformações de forma mais drástica. A memória de seu tempo não as deixa ver essas transformações como algo normal nem mesmo desejável. Contudo, têm consciência da sua inevitabilidade.

Atualmente, mais uma vez, a resistência desse povo é testada, quando tentam se articular e se posicionar perante a entrada de elementos estranhos. Tornar-se visível, indo a encontros culturais para apresentar a sussa, a eventos em instituições nacionais e estaduais para reivindicar direitos, e relacionar-se com políticos e autoridades públicas é uma nova forma de resistência. O que grande parte dos velhos e jovens tem em comum é a consciência do sentido de comunidade, a consciência étnica e o desejo de preservá-la.

Referências

ALMEIDA, A. W.B. de. (Org.). **Terras de Preto no Maranhão**: quebrando o mito do Isolamento. São Luís: SMDH/CCN-MA/PVN: 2002.

ALMEIDA, A. W.B. de. (Org.). **Jamary dos Pretos**: Terra de Mocambeiros. São Luís: SMDH/CCN-MA/PVN: 1998.

BANDEIRA, M. de L. Terras e Territórios de Negros no Brasil. **Textos e Debates**, NUER/UFSC, Florianópolis, v. 1, n° 2, 1990.

BLACKING, J. **Music, Culture and Experience**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

BLACKING, J. **How Musical is Man?** Seattle and London: University of Washington Press, 1974.

BRANDÃO, C. R. **A festa do santo preto**. Goiânia: UFG, 1985.

BRANDÃO, C. R. O desencanto do outro. In: **Anuário Antropológico/91**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

CARVALHO, J. J. de. **Transformações da Sensibilidade Musical Contemporânea**. Brasília, Universidade de Brasília, 1999. (Série Antropologia, 266).

CARVALHO, J. J. de. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento. In: **Celebrações e saberes da cultura popular**: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. Rio de Janeiro: Funarte; Iphan; CNFCP, 2004. (Série Encontros e Estudos, 5)

CARVALHO, J. J. de. **Estéticas da Opacidade e da Transparência**: mito, música e ritual no culto Xangô e na tradição erudita ocidental. Brasília: UnB, 1991. (Série Antropologia, 108)

CARVALHO, J. J. de. **Black music of all colors. The construction of black ethnicity in ritual and popular genres of afro-brazilian music.**, Brasília: UnB, 1993. (Série Antropologia, 145)

CARVALHO, J. J. de. As Duas Faces da Tradição. O Clássico e o Popular na Modernidade Latino-Americana. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 35, n° 3, p. 403-434, 1992.

CARVALHO, J. J. de. (Org.). **O Quilombo do Rio das Rãs**: histórias, tradições, lutas. Salvador: UFBA, 1996.



CARVALHO, J. J. de. Quilombos: símbolos da luta pela terra e pela liberdade. **Cultura Vozes**, nº 5, v. 91, p. 149-160, 1997.

CARVALHO, J. J. de. **Um Panorama da Música Afro-Brasileira – dos gêneros musicais tradicionais aos primórdios do samba**. Brasília: UnB, 2000. (Série Antropologia, 275)

CANTANHEDE FILHO, A. **Aqui nós somos todos pretos**. 1996. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1996.

CASTRO, Y. P. de. **Falares africanos na Bahia** - um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CRUCES, F. et al. **Las culturas musicales**. Lecturas de etnomusicología. Madrid: Trotta, 2001.

CHAVES, R. P. R. **Os kalungas: um estudo de identidade no sertão de Goiás**. 1997. Dissertação (Graduação) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

GLUCKMANN, M. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

JATOBÁ, D. **A comunidade kalunga e a interpelação do estado: da invisibilidade à identidade Política**. 2002. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

KARASH, M. Os Quilombos do Ouro na Capitania de Goiás. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio – história dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

LEITE, I. B. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Textos e Debates**, Florianópolis, Nuer/UFSC, nº 7, 2000.

LÜHNING, A. Métodos de Trabalho na Etnomusicologia - Reflexões em volta de experiências pessoais. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 32, n. 1/2, p. 105-1206, 1991.

LÜHNING, A. Música: coração do candomblé. **Revista USP**, n. 7, set/out/nov, 1990.

MERRIAN, A. P. The Anthropology of Music. Evaston: North Eastern University, 1964.

- MOURA, C. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: USP, 2004.
- OCHOA, A. M. **Músicas locais en tiempos de globalización**. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2003.
- O'DWYER, E. C. (Org.). **Quilombos- identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- O'DWYER, E. C. (Org.). Territórios Negros na Amazônia: práticas culturais, espaço memorial e representações cosmológicas. In: WOORTMANN, E. **Significados da Terra**. Brasília: UnB, 2004.
- PERFIL das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivaporunduva e Kalunga. Instrumento Facilitador para o Agenciamento de Políticas públicas. Programa Brasil Quilombola, SEPPPIR- Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.
- REIS, J. J.; GOMES, Fdos S. **Liberdade Por um fio** – história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.
- SECRETARIA DA EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL. **Uma história do povo kalunga**. Brasília: MEC; SEF, 2001.
- SOARES, L. E. **Campesinato e ideologia política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
-

Capítulo 19

Los petroglifos de América del Sur

Santiago Plata Rodríguez

Introducción

El proyecto de Creación e Investigación, denominado **“Aportes a la Divulgación y Protección del Arte Rupestre Suramericano”**, que he venido desarrollando desde hace 5 años, a través del Estudio de Campo, en locales previamente establecidos, realizado hasta el momento en Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil y posteriormente las Guyanas y Venezuela, pretende contribuir, desde la óptica estética y subjetiva de las Bellas Artes, no solo hacer conocer, algunas transcripciones petroglíficas, en dimensiones reales, de las esculturas líticas en bajo relieve (Petroglifos), de nuestro Continente, elaboradas por los pueblos pe-colombinos, utilizando técnicas artísticas sencillas (Frottages) sino también a través del inventario iconográfico, buscando imaginarios identitarios, y contribuir en la sensibilización humana para la preservación de este legado cultural, mediante conferencias-conversatorios talleres y coyunturalmente exaltar a los primeros artistas que tuvo nuestro continente, al lograr exponer sus obras escultóricas en Centros Culturales, Galerías de Arte, Casas de la Cultura, Centros Docentes, a través de este mensajero, que sigue las huellas de sus ancestros.

El mencionado proyecto, avalado por la Universidad Nacional de Colombia, abarca solamente el Estudio de la vertiente más numerosa del Arte rupestre: Los Petroglifos. No pretende suplantar o desconocer el extenso trabajo investigativo de las Ciencias mas correlacionadas con este tema, como son la Antropología, la Arqueología y la Historia, soportes fundamentales en el desarrollo de este macro proyecto.

Memorias líticas de una transitoriedad iconográfica cosmovisional

En América del Sur son innumerables los locales rupestres (Aleros rocosos, grutas, cuevas, y grandes piedras) verdaderos sitios arqueológicos que albergan aun

expresiones y gestos humanos dejados a miles de años atrás. Estos locales, muchos de ellos de difícil acceso, no solo se destacan por lo privilegiado de sus bondades y virtudes naturales (caza, Protección, paisaje) sino también por un profundo trasfondo místico, estratégico, energético y de dominio bélico. Locales donde nuestros ancestros dejaron registrado sobre las rocas parte de su pensamiento y estética, mostrando así un verdadero sentido interactivo y de pertenencia con el paisaje.

Dicho sentido de interactividad y transitoriedad lo he venido vivenciando directamente durante los últimos cinco años de mi vida, en un periplo investigativo a lo largo y ancho del continente Sur Americano, recorriendo los caminos prehistóricos de América del Sur, en bicicleta, permitiéndome de esta manera generar un vínculo armónico mucho mas íntimo y propio con el paisaje y permitiéndome desde esta perspectiva tener una visión mucho más sensible frente a las mudanzas y variaciones culturales, geográficas y biológicas del paisaje y que desde luego repercuten en las iconografías a estudiar, copiar y registrar, es decir que la interrelación de un área cultural con un área geográfica está íntimamente ligado a temas de territorialidad, territorios que constantemente están siendo modificados, conquistados y dominados mostrándose esto ante nosotros simplemente de forma iconográfica. Es importante observar en estos procesos de antropofagia iconográfica como el grupo dominante omite e implementa nuevas temáticas iconográficas y composicionales a su estilo propio, generando de esta manera una nueva serie de estrategias y estructuras representativas, lógicamente influenciadas por elementos composicionales simbólicos, cosmovisionales y tecnológicos tomados de la cultura sometida, dando como resultado estilizaciones e hibridaciones estilísticas que nos permiten ver de cerca como las iconografías unas a otras se devoran, derivando en nuevas familias estilísticas fuertemente emparentadas, conservando rasgos primigenios de cada una de sus respectivas áreas culturales específicas. Es como si cada una de ellas legitimara su espacio en medio de un fenómeno de mutación iconográfica por parentesco forzado o armónico. Este caso lo podemos ver bien claro en el caso de los petroglifos de Orucum - Brasil – y los parecidos petroglifos de Mutum-Bolivia. Un caso de mayor de transitoriedad es el presentado entre estos dos mismos locales, anteriormente descritos y el de la Meseta del Lago Buenos Aires en la Patagonia - Argentina, donde encontramos iconografías idénticas, mostrándose así ante nosotros un enorme sentido de transitoriedad iconográfico, teniendo en cuenta que la distancia es de 6.000kms de un lugar a otro. Dichos rasgos de parentesco iconográficos nos permite entender mejor los fenómenos de ocupación del territorio Sur americano en la pre-Historia.

Tales memorias de ocupación y transitoriedad iconográfica se pueden observar kilometro a kilometro y local tras local, en este recorrido por el continente Sur Americano, el cual me ha permitido observar claramente como a medida que se avanza geográficamente, paralelamente, en términos plásticos e iconográficos, los petroglifos se van sofisticando o metamorfoseando, algunas veces en sentidos muy estilizados, otras veces un tanto más hoscas o primitivas, mostrándose ante mi así: cronologías, tecnologías, influencias y múltiples ocupaciones ,en geografías diversas, evidenciando así un enorme sentido de interrelaciones étnicas y tribales lo cual da sentido a esta enorme transitoriedad de iconografías.

Dicho sentido de transitoriedad iconográfica adquiere mucha importancia y relevancia en las sociedades nómades de hombres y clanes errabundos (cazadores y recolectores nómadas) que paso a paso fueron poblando y conquistando el amplio territorio continental, dejando a su paso marcas y símbolos que expresan su presencia y territorialidad, territorialidad que era reconocida y legitimada mediante las marcas iconográficas de diseños estilísticos o patrones simbólicos que eran transmitidos generacionalmente de padres a hijos en forma sucesiva. Estos símbolos, patrones y dibujos viajaban grabados en la memoria de sus portadores y responsables por la propagación de dicha simbología, hasta encontrar nuevos territorios y piedras para grabar en estas la información almacenada en su memoria, durante un proceso generacional continuado. Es de imaginar que durante estos procesos de reconversión o rememorización de imágenes grabadas de la memoria a la piedra, la imagen inicial se pudiese distorsionar por efectos de dislexia asociativa, dando sentido a un nuevo patrón estilístico que mantiene elementos compositivos en sus estructuras anteriores pero a su vez modificado de forma consciente o inconsciente creando nuevas estilizaciones o variaciones de un mismo símbolo o icono, lo cual es fácilmente perceptible en el caso específico de los petroglifos ubicados en el centro de Colombia, en el Departamento de Cundinamarca en las provincias de Sumapaz, Tequendama y Alto Magdalena donde se puede rastrear y evidenciar como las mínimas variaciones de representaciones de la figura humana nos permiten ver no solo la ocupación de nuevos territorios sino que así mismo podemos ver como estas representaciones graficas sufren pequeños cambios alterativos o modificaciones personalizadas. Por ejemplo, la simple presencia de un punto en medio de las piernas de una figura humana difiere de la misma figura humana pero con dos puntos, uno de cada lado del

lado del estomago, encontrándose cada imagen en áreas geográficas diferentes, lo cual permite observar también un sentido propio de identidad con la imagen usada grupalmente pero que a su vez contiene una profunda carga subjetiva que lo diferencia de los demás.

Análisis interpretativo, abstracción y síntesis compositiva en el arte rupestre

Todo proceso de abstracción deriva en una síntesis minimizada y simplificada de rasgos y líneas que expresan y presentan por completo un concepto, fenómeno que conduce a una abreviación de rasgos específicos, donde solo se destacan las generalidades o estructuras compositivas más relevantes en cuanto a la forma o diseño. Es decir que las abstracciones en el arte rupestre son simplificaciones esquemáticas representativas que eventualmente nos permiten identificar elementos figurativos reconocibles, tales como: figuras humanas, escenas de cacería, culto y sucesos de vital importancia (guerras y fenómenos naturales), animales, cuadrúpedos, aves, representaciones solares y astrales; así mismo también existe un amplio porcentaje de grafismos y representaciones simbólicas que ante nosotros se tornan completamente abstractos y casi que indescifrables. Todas las estructuras iconográficas están basadas en síntesis y abstracción, pues técnicamente, en el caso de petroglifos, las limitantes técnicas para la representación son mayores que en las pinturas rupestres (pictografías), porque la técnica de gravar petroglifos mediante percusión (golpeteo y fraccionamiento) sobre la piedra no permite generar detalles específicos, teniendo en cuenta lo tosco de la técnica y lo áspero de las superficies, caso contrario de las pictografías donde los detalles y policromías destacan y confieren a la imagen de una fuerte carga simbólica y psicológica no solo por sus grafismos sino por la presencia misma del color, que transmite emoción.

Observaciones sobre las estrategias creativas y compositivas en el arte rupestre

Las estructuras narrativas o composicionales dentro del arte rupestre son estructuras orgánicas no lineales, las cuales nos remiten directamente a una simbiosis o enmarañamiento de símbolos en apoyo mutuo (Autopoiesis). Es decir que los paneles rupestres no tienen un solo punto de lectura o recorrido visual, es decir que cada uno de ellos opera de forma autónoma lo cual está completamente ligado con las características físico-geográficas del espacio a ocupar.

Estas estructuras composicionales están basadas en formas y biorritmos abstraídos de la naturaleza y el entorno, ya sea de forma: consiente, inconsciente o subconsciente (arte rupestre fosfático-asociado a uso de psicotrópicos). Dicha simbiosis de símbolos deriva en formas orgánicas que semejan estructuras arbóreas o radiales como si partiesen de un centro u origen común, el cual puede llegar a ser la imagen primigenia, el eje central del cual posteriormente se van derivando las diferentes ramificaciones, conexiones, empadronamientos y superposiciones que nos permiten evidenciar cronologías múltiples. También encontramos estructuras composicionales donde la dispersión lítica y grafica es muy amplia (caso particular petroglifos de Toro Muerto-Arequipa-Perú o los petroglifos de Salto-Uruguay) y por lo general son grandes roquedales con piedras sueltas. En este caso las composiciones complejas porcentualmente son menores, dando espacio así para imágenes sencillas y sueltas, las cuales deduzco que fueron seleccionadas dependiendo de la ubicación y forma de la piedra, evidenciando así una relación totémica.

Todas estas composiciones y estructuras creativas nos permiten observar la importancia de la relación fondo-forma (petroglifo-paisaje). Los petroglifos fueron emplazados o puestos de forma armónica con el paisaje y los elementos del mismo, lo cual le da vida propia a los petroglifos en un inagotable juego lúdico y mágico de luz y sombra que calibraba el giro elíptico y cíclico del planeta respecto al sol, es decir que los petroglifos están vivos y por tal manera es de suma importancia la vivencialización y experimentación de los locales rupestres, para entender las intrínsecas relaciones entre el paisaje y los grabados rupestres. En consecuencia, la parte vivencial y de permanencia en el lugar es de suma importancia, pues ello permite ver relaciones físico lumínicas, que mudan de acuerdo a la época y hora del año, permitiéndonos ver como los petroglifos están aun activos y comprender estas intimas interrelaciones espacio- geográficas, en términos de composición y estrategia creativa, al brindarnos claves para el entendimiento de estos enigmáticos iconos.

Registro, copia y transcripción de petroglifos

Para efectos del registro de material rupestre simultáneamente se realizan varios tipos de registro, con el ánimo de ampliar la visión del lugar y documentar de forma grafica ilustrativa los trabajos realizados:

- Fotografía analógica. Slides o diapositivas en cromo colorido.
 - Fotografía digital exposición diurna y nocturna con luz dirigida.
 - Video 8 mm Registro Documento gráfico del viaje.
-

- Frottage de petroglifo con carbón sobre tejido y fijado con semilla de aguacate.
- Acuarelas – Paisajismo y naturaleza de entornos rupestres (vivo)
- cuaderno de anotaciones de campo
- GPS Magellan sport rack

Metodología – Frottage

El frottage es una técnica tradicional de grabado utilizada para copiar texturas de, altos y bajos relieves, en tamaño real. Se realiza mediante el friccionamiento de carbón, grafito, sepia o cualquier otro pigmento sólido que permita ser friccionado sobre tela. La técnica del frottage (del francés, frotar) fue muy empleada por los pintores surrealistas en la década de los años cincuenta con el fin de copiar texturas, formas, ritmos y superficies y a partir de ello recomponer sus creaciones surrealistas artísticas.

Frottage aplicado a petroglifos (técnica mejorada)

Para efectos de evitar cualquier tipo de contacto directo con el petroglifo he implementado algunos procedimientos, con el fin de proteger el grabado original y asegurar su integridad.

- Sobre el petroglifo, primeramente se instala un filme plástico de PVC bien fino con el ánimo de aislar el grabado de cualquier tipo de contacto directo con materiales.
 - Seguidamente se asegura el tejido (entretela) sobre el filme de PVC y a su vez sobre la piedra con cintas de tela.
 - Una vez asegurado el tejido se procede a friccionar o frotar en forma suave y circular sobre el tejido u entretela, apoyando el carbón con una muñequilla (soporte de tela) que facilita su friccionamiento, permitiendo el copiado de la textura de la piedra, junto con el petroglifo.
 - Una vez culminada y definida la imagen sobre la tela con carbón, se procede a friccionar de nuevo con semilla de aguacate, para fijar y estampar el carbón al tejido, de forma natural y definitiva. La mancha líquida que produce la fricción con la semilla del aguacate produce un fenómeno de oxidación que da como resultado un color ferroso en tonalidades naranjas, amarillas hasta marrones rojizos que impregnan los tejidos de una agradable carga cromática y que asemeja mucho a los líquenes y hongos que cubren los petroglifos. Este registro estético-arqueológico nos revela detalles e imágenes que muchas veces la fotografía ni a simple vista logra destacar.
-

Frottage registrado en composición natural

Son registros directos (*in situ*), complejas composiciones que ameritan ser registradas en su estado natural compositivo-tal cual como se encuentran en la piedra. En algunas ocasiones es necesario realizar ajustes secuenciales de soportes con dos o más tejidos simultáneos y así poder copiar paneles completos que permitan observar todas estas complejas y detalladas interrelaciones simbólicas y crono estilísticas, permitiendo vislumbrar y revelar parte de sus estrategias creativas, y patrones de comportamiento que son determinadas por tendencias identitarias iconográficas de, áreas culturales, ambientes y contextos socio geográficos de las diferentes áreas de estudio.

La composición natural, como documento grafico, es más descriptiva reveladora e interesante, al proporcionar información en secuencia y real, no fragmentaria como en el caso de la composición a criterio del artista.

Permitiendo de esta manera cuantificar relaciones tipológicas-iconográficas y así mismo analizar la correlación de tendencias y estilos tanto composicionales como técnicos y simbólicos entre diferentes áreas de estudio del continente Sur Americano.

Frotage registrado en composición a criterio del artista

Es un registro fragmentario, muy utilizado en grandes roquedales, donde la dispersión Lítica e iconográfica es muy amplia, caso particular de los petroglifos de Paidahuen – Aconcagua, IV región, Chile. El registro fragmentario a criterio del artista permite realizar mosaicos y muestras con diversas imágenes de un mismo local, permitiendo identificar así: grupos, patrones, estilos, formas recurrentes, tradiciones, tipologías y rasgos de parentesco mediante análisis comparativo iconográfico. Dichos registros a criterio representan pequeños cortes estratigráficos, que permiten extraer muestras específicas, para ser analizadas, comparadas y correlacionadas con otras. Permitiendo de esta manera rastrear y evidenciar diferentes ocupaciones y estilizaciones iconográficas.

Reactivar y divulgar la iconografía rupestre de los pueblos originarios de América del Sur

Presentar y exponer al público en general (estudiantes universitarios – escolares y publico nacional y extranjero) estos registros (frottages) de petroglifos en tamaño real, permite al observador relacionarse con las iconografías

rupestres desde otra mirada diferente de la fotografía, pues el lenguaje gráfico del frottage revela con riqueza de detalles las imágenes y permite una lectura más nítida y directa de los petroglifos, en sus reales dimensiones.

Presenciar conjuntamente estas iconografías rupestres de diversas latitudes y geografías del continente suramericano, es un verdadero viaje exploratorio introspectivo al pasado, un reencuentro con la cosmovisión y estética arquetípica universal que dejaron grabado sobre las rocas nuestros ancestros, miles de años atrás; estas iconografías rupestres de petroglifos son mensajes crípticos que se constituyen como la primera expresión pura del pensamiento de los pueblos originarios del continente Sur Americano. Por tal motivo es de vital importancia y necesario el promover y divulgar las presentes iconografías que se constituyen como la base fundamental y primordial de nuestra memoria e identidad cultural ancestral.

Los presentes registros fueron elaborados bajo la premisa fundamental de generar un gran mosaico de imágenes, lo más ampliamente heterogéneo posible, con el objetivo, de visualizar una gran variedad de iconografías que permitan revelar o vislumbrar parte del imaginario cosmovisional de los pueblos originarios de América del Sur, La selección de petroglifos registrados y a registrar se realiza de forma aleatoria y subjetiva, mediante método de estudio exploratorio, descriptivo y correlacional teniendo en cuenta sus valores estéticos, técnicos y simbólicos. Que expresan y relatan, eventos, sucesos, y fenómenos físicos que cautivaron la atención de nuestros ancestrales en la pre-historia.

Exposiciones itinerantes - Sur América Rupestre

Son exposiciones gratuitas sin fines lucrativos o comerciales, simplemente de difusión del patrimonio histórico cultural, exposiciones donde se presentan los resultados parciales registrados hasta el momento y son realizados en espacios convencionales (centros culturales, casas de la cultura, galerías, museos y memoriales) así mismo también en espacios no convencionales (escuelas rurales, comunidades indígenas, bancos) con el objetivo de sensibilizar al público y de esta forma realizar aportes a la divulgación de la iconografía rupestre Sur Americana, destacando de esta manera la importancia de la conservación y protección de este importante legado ancestral que forma parte del patrimonio histórico de la humanidad. Los locales rupestres donde se realizaron los presentes registros del gran imaginario cosmovisional Universal, se encuentran fragmentados y diseminados por todo el continente. La falta de protección y estudio por parte del Estado y sus moradores vecinos, ha permitido en gran parte la depredación y olvido de este patrimonio cultural.

Las presentes exposiciones son apoyadas visualmente con paneles fotográficos de los lugares de origen de las imágenes presentadas (frottages), así mismo apoyado mediante la presentación de un breve video documental del viaje y textos impresos que muestran explicativamente como se realiza el trabajo y la pesquisa misma, presentando al público a través de conferencias y conversatorios de este mensajero ancestral, detalles de un viaje por los Caminos prehistóricos de América del Sur, en búsqueda de la huellas de aquellos que se fueron, pero que aún continúan presentes con nosotros.

Interacción educativa rupestre

La interacción con el público es de vital importancia, pues por intermedio de ella la transmisión de conocimientos se torna más efectiva y clara, permitiéndole a los espectadores y al artista intercambiar ideas, pensamientos e informaciones que son de vital importancia para ampliar la mirada, conocimientos y conciencia de lo que acontece con el arte rupestre, no solo desde su fiscalidad-cuantitativa (ubicaciones – informaciones) sino también observar las reacciones y lecturas que el público hace desde sus propios puntos de vista psicológicos, espirituales e identitarios.

Son varias las formas de interacción educativa rupestre, que se han implementado con el ánimo de compartir los conocimientos y vivencias acontecidas en el desarrollo del periplo de este epopéyico proyecto, tales como:

-Visitas guiadas y coordinadas por el artista.

-Conferencias, charlas y conversatorios sobre arte rupestre, tanto en las exposiciones como, en escuelas y universidades públicas y privadas.

-Trabajos prácticos – Frottage en placas de arenito grabadas - con el objetivo de simular lo más realmente posible la técnica del frottage, técnica que es aplicable a la estampación de camisetas, tejidos y ropas con el fin de colocar en circulación libremente estas iconografías, permitiendo de esta manera efectuar una propagación iconográfica identitaria positiva. Dichas estamperías son efectuadas utilizando como pigmentos naturales semilla de aguacate, vástago de plátano, corteza se llenipapo, y demás frutas y semillas que realicen mancha definitiva y perenne sobre los tejidos o materiales utilizados.

-Donaciones para museos y municipalidades con el fin de promover y difundir las iconografías rupestres de su localidad, así mismo como forma de enriquecimiento del entorno (objeto decorativo) o panel temático informativo de la existencia de dichas expresiones rupestres en la municipalidad correspondiente.

Referências

AYTAI, D. As Gravações rupestres de Itapeva. **Revista da universidade Católica de Campinas**, v. 14, n. 33, p. 29-61, 1970.

CHMYZ, I. Breves notas sobre petroglifos no segundo plan paranaense (sítio PR-UV 5). **Revista do CEPA Curitiva**, n. 1, p. 53-63, 1968.

CHMYZ, I. Pesquisas de arqueologia histórica no Paraná. **Dedalo**, São Paulo, n. 24, p. 171-197, 1985.

GUIDON, N. Arte Rupestre uma síntese do proceso de pesquisa. **Arquivos do Museu de Historia Natural**, Belo Horizonte, v. 6-7, p. 341-351, 1981-2.

PEREIRA, E. **Arte rupestre na Amazonia**: Pará, Belém. Museu Paraense Emílio Goeldi, São Paulo: Unesp, 2003. 245 p.

PEREIRA JUNIOR, J. A. **Introdução ao estudo da arqueologia brasileira**. Sao Paulo: Bentevenga, 1976. 261 p.

PROUS, A. **Arqueologia brasileira**. Brasília: UnB, 1992. p. 509-542.

RIBEIRO, P. A. M.; RIBEIRO, C. T.; PINTO, F. C. B. Levantamentos Arqueológicos no território federal de Roraima. 3ª etapa campo: 1987. **Revista do Cepa**, Santa Cruz do Sul, v. 16, n. 19, p. 5-47, 1989.

ROHR, J. A. **Petroglifos de ilha de Santa Catarina e ilhas adjacentes**. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 19, 1969.

SILVA, M. M. de C. As gravuras do complexo Montalvania. Vale do Rio Cocha- MG. **Arquivos do Museu de Historia Natural**, Belo Horizonte, v. 17/18, p. 287-329, 1996-7.

SOLÁ, M. E.C. Memória da prospecção arqueológica de 1977 na região cárstica de Montalvania-MG. **Arquivos do Museu de Historia Natural**, Belo Horizonte, v. 17/18, p. 75-126, 1996-7.

VALENCIA, J. R. (Coord.). **Herança**: a expressão visual do Brasileiro antes da influencia do europeu. São Paulo Empresas Dos, 1984. 152 p.

FERNANDEZ, R. S. **Método de la investigación**. 3. ed. Nova York: Mc Graw Hill, p. 30-31, p. 86-89, p. 114-123, p. 126-129, p. 132-133, 2004.

Capítulo 20

Comentários sobre *Yanomamo Series*¹

Maria Inês Smiljanic

Yanomamo Series reúne 22 filmes realizados por Timothy Asch e Napoleon Chagnon entre os Yanomami na Venezuela. Esses filmes, produzidos a partir de uma parceria estabelecida entre um cineasta e um antropólogo, levam-nos a refletir sobre as possibilidades criadas pelo uso da linguagem cinematográfica na Antropologia e sobre questões culturais, éticas e legais envolvidas na produção e distribuição de filmes etnográficos.

Timothy Asch e Napoleon Chagnon realizaram suas primeiras filmagens em 1968 como membros de um grande projeto multidisciplinar dirigido pelo geneticista James Neel e financiado pela Divisão de Biologia e Medicina da Comissão de Energia Atômica estado-unidense². Ainda em 1968, Chagnon estabeleceu contato com os miximiximapöweiteris, interessado em coletar informações históricas e genealógicas entre eles. Em 1970, Chagnon retornou sozinho aos miximiximapöweiteris, onde registrou as imagens de dois dias consecutivos de uma sessão xamânica. Asch e Chagnon retornaram aos Yanomami em 1971 e auxiliados por Craig Johnson – que havia participado da edição das imagens tomadas por Chagnon em 1970 – registraram as cenas que deram origem à maior parte dos filmes dessa série³.

Vinte e um dos filmes que compõem *Yanomamo Series* – *Arrows; The Ax Fight; Bride Service; Children's Magical Death; Climbing the Peach Palm; A Father Washes His Children; The Feast; Firewood; Jaguar, a Yanomamo Twin Cycle Myth; Magical Death; A Man and His Wife Make a Hammock; Man Called Bee: Studying the Yanomamo; Moonblood: A Yanomamo Creation Myth; Myth of Naro, as told by Dedebeiva; Myth of*

¹ Uma versão desse texto foi apresentada na mesa-redonda Timothy Asch entre os Yanomami no Forumdoc.BH.2006: 10º Festival do Filme Documentário e Etnográfico. Agradeço aos organizadores do Forumdoc, especialmente ao Paulo Maia, pelo convite para participar dessa mesa, e ao Stephen Baines pelo convite para expor este trabalho nos seminários do Geri-UnB.

² Atkins e Asch (1993, p. 34).

³ Chagnon (1974, p. 261).

Naro, as told by Kaobawa; New Tribes Mission; Ocamo is My Town; Tapir Distribution; Tug-of-War; Yanomamo; Weeding the Garden; Yanomamo: A Multidisciplinary Study – foram montados entre os anos de 1968 e 1976. *Yanomamo of the Orinoco* veio a público em 1987, constituindo o último filme da série⁴.

É impossível refletirmos sobre esses documentários sem considerarmos a estreita relação existente entre eles e a obra de Napoleon Chagnon. Essa série documental foi idealizada por Chagnon depois da tentativa frustrada de registrar o cotidiano Yanomami durante sua primeira viagem ao campo, em 1964⁵, e tanto Chagnon como Asch consideram que esses filmes possuem caráter didático, devendo ser utilizados como material complementar à *The Fierce People* nas salas de aula⁶. Na primeira edição de seu livro, em 1968, Chagnon anuncia para breve o lançamento de um filme etnográfico que ilustrará o quarto capítulo de seu livro. A segunda, terceira, quarta e quinta edições – publicadas, respectivamente, em 1977, 1983, 1992 e 1997 – são acompanhadas das sinopses de 21 dos filmes de *Yanomamo Series* e dos endereços do Documentary Educational Resources e do CPR: Films and Video in the Behavioral Sciences, responsáveis pela distribuição desses documentários⁷.

Yanomamö: the fierce people

Yanomamö: the fierce people foi publicado pela primeira vez em 1968, numa série voltada para o ensino da Antropologia nos primeiros anos de formação universitária. Havia, então, poucas etnografias sobre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas e o livro de Chagnon pode ser considerado a primeira etnografia moderna produzida sobre os Yanomami. Asch observa que *The Fierce People* veio a público numa época em que as controvérsias geradas pela Guerra do Vietnã haviam dividido o país – transformando a violência numa temática central de discussão em todos os Estados Unidos – e dois anos após a publicação das obras de Konrad Lorenz, *On aggression*, e de Robert Ardrey, *The territorial imperative*, que tentavam estabelecer as bases biológicas do comportamento⁸.

⁴ Timothy Asch lista mais 11 filmes produzidos por ele e Chagnon, entre os Yanomami, que não foram incluídos na série: *Morning Flowers, A Woman Spin Cotton, Hunting Cricket, Children Making a Toy Hammock, Children Grooming for Lice in front of Dedeheiva's House, Children's Evening Play at Patanowa-teri, Children Play in the Rain, Sand Play, Dedeheiva rests in his Garden, Kaobawa Trades with the Reyabowei-teri, Moawa Burns Felled Timber, Young Shaman* (ASCH, 1993, p. 8-12).

⁵ Chagnon (1974, p. 260).

⁶ Sobre esse assunto, ver Chagnon (1974, p. 260); Asch e Seaman (1993, p. 7).

⁷ Chagnon exclui desse conjunto *Yanomamo of the Orinoco*, editado em 1987.

⁸ Asch (1993, p. 1-2).

O contexto no qual o livro de Chagnon foi escrito é pertinente para entendermos a imediata aceitação dessa obra pela academia estado-unidense. O que confere unidade à *The fierce people* – obra constituída a partir de informações etnográficas contraditórias e de afirmações etnocêntricas⁹ – é, justamente, a ênfase posta por Chagnon na violência que ele considera a característica definidora do ethos Yanomami¹⁰.

No primeiro capítulo de *The fierce people, doing fieldwork among the Yanomamö*, Chagnon apresenta seu livro como um guia sobre o trabalho de campo em Antropologia e uma monografia sobre um dos povos mais primitivos da face da Terra. Esse duplo aspecto de sua obra é apresentado ao leitor por meio de uma contraposição entre as imagens do antropólogo – assustado, indefeso – e do nativo – forte, nu, sujeito, amedrontador e belicoso.

Adaptation, que segue o capítulo introdutório, expõe os mecanismos supostamente desenvolvidos pelos Yanomami para se adaptarem ao seu ambiente *físico, sociopolítico* e *intelectual*. Pressupondo a homogeneidade da distribuição dos recursos disponíveis nas diferentes regiões ocupadas pelos Yanomami, Chagnon considera que a floresta tropical é capaz de fornecer todos os recursos naturais necessários para a reprodução do modelo cultural Yanomami, baseado numa tecnologia rudimentar e na centralidade da agricultura na dieta alimentar do grupo.

O desenvolvimento da agricultura como uma forma de adaptação ao *ambiente físico* teria como corolário a necessidade de criar mecanismos políticos que permitissem às comunidades permanecerem num local por tempo suficiente para usufruírem dos produtos de suas roças. As alianças políticas entre grupos que habitam regiões adjacentes seriam uma das respostas adaptativas à agricultura. As *adaptações sociopolíticas* estariam, assim, em estreita consonância com as adaptações ao *ambiente físico*. Quanto maior o contingente populacional de uma comunidade, maior sua autonomia militar em relação aos grupos vizinhos. Mas, maior também o número de conflitos internos, ocasionados pelas relações extraconjugais, e a probabilidade de o grupo dividir-se, dando origem a novas comunidades.

O *meio intelectual* forneceria sustentação ideológica aos mecanismos adaptativos observados no meio *físico* e *sociopolítico*. Um dos traços característicos da cosmologia Yanomami – a liberdade que ela concederia ao indivíduo para o

⁹ Para uma análise mais detalhada das contradições etnográficas e teóricas da obra de Chagnon, ver Albert (1985, p. 111-127) e Smiljanic (1995, p. 26-47).

¹⁰ Asch (1993, p. 1-2).

exercício de sua criatividade – serviria tanto como elemento de diferenciação como permitiria, por meio da manipulação do mundo dos espíritos, pelos xamãs, expressar as alianças e divergências entre os grupos.

No terceiro capítulo, *Social organization*, concebendo uma comunidade Yanomami ideal, formada por homens de duas linhagens agnáticas distintas que trocariam irmãs entre si, o autor sugere que a obrigação da reciprocidade resultaria, nas gerações seguintes, na prescrição do casamento entre primos cruzados bilaterais e numa organização social de tipo dualista. Do modelo previamente idealizado e das principais características observadas nas adaptações sociopolíticas dos Yanomami, desdobram-se as considerações do autor sobre a organização social do grupo. As comunidades com menor contingente populacional seriam solidárias pelo interesse comum em obter esposas. Nessas comunidades, os irmãos agiriam como um grupo corporado nos arranjos matrimoniais das mulheres de sua linhagem, estabelecendo alianças com membros de outras linhagens ou comunidades. A inclusão de uma terceira linhagem na rede de trocas matrimoniais contribuiria para que a filiação criasse um elemento de diferenciação no interior dos grupos, levando à formação de facções que, com o passar do tempo, dividir-se-iam para dar origem a duas novas comunidades formadas por membros de apenas duas linhagens.

O principal motivo para a fissão seria o fato de os agnatas competirem pelas mesmas mulheres, pois a regra prescritiva de casamento os obrigaria a casarem-se dentro de uma única categoria de parentesco. Os laços de afinidade, por sua vez, perdurariam no tempo, reforçados pelas trocas matrimoniais periódicas. As mulheres, objeto da discórdia masculina, não possuiriam qualquer voz na sociedade Yanomami, sendo educadas para serem submissas e vítimas constantes da violência masculina. Os mecanismos de adaptação criados pelos Yanomami estariam articulados de tal forma que toda tentativa de romper com a troca simétrica entre dois grupos de agnatas levaria à eclosão de conflitos e posterior fissão das linhagens, de modo a restabelecer o modelo dualista de organização social. Como as comunidades teriam passado sucessivamente por esse processo, seria possível, no presente, conectar pelos laços genealógicos membros de diferentes comunidades.

Em *Political alliance, trading and feasting*, quarto capítulo de *The fierce people*, Chagnon observa que as festas intercomunitárias, entre os Yanomami, seriam potencialmente violentas, porque eles precisariam demonstrar sua bravura para não serem vítimas da agressão alheia. Mas as festas e as trocas de bens, seguidas pelas trocas matrimoniais, teriam também a função de estabelecer alianças, necessárias para proteger os membros dessas comunidades de seus inimigos.

O quinto e último capítulo do livro – *Yanomamö warfare* – é dedicado exclusivamente à análise dos mecanismos de resolução dos conflitos e à guerra entre os Yanomami. Segundo Chagnon, a violência entre os Yanomami variaria numa gradação que iria dos duelos de bater no peito, passando pelas brigas de pancada, até chegar às lutas com varas e, por fim, à guerra, que seria o último nível de violência e que teria o objetivo de matar o maior número de inimigos possível numa emboscada. Eventuais roubos de comida e acusações de feitiçaria poderiam dar origem a um conflito entre grupos sem um histórico de guerras. Mas a principal causa das guerras, conclui Chagnon, seriam as brigas por mulheres que, em decorrência da prática do infanticídio feminino, existiriam em menor número que os homens. E embora nenhuma guerra fosse iniciada com a intenção de capturar mulheres, esse seria o seu lado mais desejado e benéfico, sendo que, muitas vezes, os grupos organizariam armadilhas com o único propósito de fingir querer estabelecer relações amistosas, por meio das trocas de bens, para atacar o grupo inimigo e roubar suas mulheres.

Yanomamo Series¹¹

A publicação de *The fierce people* fomentou inúmeras controvérsias. As afirmações de Chagnon sobre a situação da mulher na sociedade Yanomami desencadearam vários protestos entre feministas. Marvin Harris, por sua vez, criticando o argumento de que os Yanomami viveriam num estado crônico de guerra pela disputa por mulheres, propõe que haveria causas materiais que limitariam a expansão das comunidades Yanomami e que fomentariam a guerra, como a exigência de manter os territórios de caça para garantir a satisfação das necessidades proteicas do organismo humano. Os Yanomami tornam-se protagonistas de um debate que polarizou, de um lado, os defensores dos argumentos de Chagnon e, de outro, os defensores dos argumentos de Harris. Foi no calor desse debate que grande parte dos documentários que compõem *Yanomamo Series* foi montada e apresentada ao grande público como uma prova empírica dos argumentos de Chagnon em *Yanomamö: the fierce people*.

Man called bee remete-nos ao primeiro capítulo de *The fierce people*, retratando o dia a dia de um antropólogo em trabalho de campo. Seu caráter introdutório é marcado não apenas pela apresentação detalhada das técnicas de pesquisa de campo, adotadas por Chagnon para coletar dados genealógicos, mas também pela exposição gradual de pequenas cenas de outros filmes que

¹¹ A transcrição do conteúdo de alguns desses documentários pode ser encontrada em Asch e Seaman, 1993.

compõem *Yanomamo Series* – *Tapir Distribution, Magical Death*, as duas versões de *Mith of Naro, A Man and His Wife Make a Hammock, Tug-of-war, The Ax Fight, The Feast, Children's Magical Death, Arrows* –, que são acompanhadas por comentários sobre os principais argumentos do livro de Chagnon: a competição entre consanguíneos por mulheres, a importância do xamanismo como forma de expressão simbólica do ethos guerreiro Yanomami, a agricultura de coivara e demais respostas adaptativas do grupo ao ambiente amazônico, os conflitos internos, a guerra e as alianças, a importância da agressividade no padrão de assentamento e o comportamento do grupo.

Climbing the peach palm e *Weeding the garden* abordam os aspectos adaptativos da cultura Yanomami ao meio físico. Os aspectos adaptativos do *ambiente sociopolítico* encontram-se dispersos em vários filmes tais como *The Ax Fight, A Man Called Bee, Arrows, The Feast* abordados simultaneamente a outras temáticas. O meio ambiente intelectual, por sua vez, recebe destaque e é o tema de seis dos filmes apresentados aqui: *Jaguar: A Yanomamo Twin Cycle Myth As Told by Daramasima, Moonblood: A Yanomamo Creation Myth as told by Dedebeima, Myth of Naro by Kaobawã, Myth of Naro as Told by Dedebeima, Children's Magical Death* e *Magical Death*, filme premiado que, segundo Chagnon, ilustraria como a religião serve a finalidades políticas e como os xamãs podem manipular o mundo dos espíritos para expressar suas alianças (CHAGNON, 1974, p. 264).

The ax fight tem por referência o terceiro capítulo de *The fierce people*. Nesse filme, Asch e Chagnon exploram as imagens de um conflito entre os miximiximapõweiteris com o objetivo de ilustrar como a introdução de uma terceira linhagem na rede de trocas matrimoniais dessa comunidade teria ocasionado o conflito e a consequente fissão do grupo de agnatas.

The feast, constituído por parte do material produzido durante a primeira viagem de Chagnon e de Asch aos Yanomami, é apresentado pelo próprio Chagnon em *Studying the Yanomamö* como um filme didático que teria por finalidade ilustrar o quarto capítulo de *The fierce people*, demonstrando como as festas e as trocas delas decorrentes criariam e manteriam as alianças políticas entre as comunidades conflitantes. O desfecho de *The feast*, que é a morte de uma mulher de outra comunidade, que é apenas anunciado pelo antropólogo, introduz o tema de *Arrows* que destaca a importância da guerra entre os Yanomami. Nesse filme, as brincadeiras de um grupo de crianças com arcos e flechas sem ponta são apresentadas ao espectador como uma preparação para a guerra.

Os dois únicos filmes que não tratam de assuntos incluídos na primeira edição de *The Fierce People* – *Ocamo is my Town* e *New Tribes Mission* – deram

origem a um novo capítulo – *The Beginning of Western Acculturation* – incluído na segunda edição, publicada em 1976, mantendo, assim, as correlações entre o livro e a série. Sem grandes considerações teóricas, nesse capítulo Chagnon demonstra profunda admiração pelo trabalho dos salesianos entre os Yanomami, ao mesmo tempo que critica os missionários das Novas Tribos, e propõe que é necessário garantir um processo de aculturação mais humanitário para os Yanomami.

Assim, observamos uma série de paralelismos entre *The fierce people* e os documentários, entre os próprios documentários e o interior deles¹². No jogo de aproximação, pela semelhança, o conteúdo de *The fierce people* surge como a instância metadiscursiva que define o sentido dos eventos apresentados nos documentários. Como já observamos, os próprios documentários podem ser organizados segundo as temáticas abordadas nos capítulos do livro. No jogo de distanciamento, pela diferença, a autoridade do etnógrafo é reforçada.

Em *Man called bee*, a aventura do primeiro trabalho de campo de Chagnon é revivida pelo espectador, a partir de um deslocamento do centro da narrativa dos bisaasiteris para os miximiximapöweiteris que habitariam uma região de difícil acesso no coração da terra Yanomami. Mas o antropólogo não é mais o homem assustado que chega pela primeira vez numa maloca Yanomami na companhia de um missionário. Ele é um homem experiente que adentra a casa coletiva, paramentado como um Yanomami, e coloca-se em pé no pátio central da casa coletiva, esperando por seus anfitriões, demonstrando ser capaz de manejar os códigos nativos. Mais tarde, Chagnon explica que quando esteve pela primeira vez entre os Yanomami foi apelidado de *Shaki*, o nome de uma abelha, porque eles não conseguiam pronunciar seu nome, e depois de uma longa introdução sobre os métodos utilizados para coletar dados genealógicos, ele afirma que foram necessários 2 anos para penetrar no conhecimento dos mitos dos Yanomami e nos métodos utilizados pelo antropólogo para coletar mitos. O tempo autobiográfico (FABIAN, 1983) que, como na maior parte das obras de Antropologia, constitui apenas as primeiras páginas da narrativa de *The fierce people*, torna-se central em *Man called bee*, no qual a experiência de campo de Chagnon é o fio condutor para a apresentação dos principais argumentos de seu livro. Por fim, as semelhanças e diferenças observadas em várias instâncias produzem o surpreendente efeito de relegar a segundo

¹² Greg Urban (1991) propõe o uso dos termos microparalelismo e macroparalelismo para diferenciar o paralelismo, segundo as instâncias discursivas, nos quais ele se manifesta. Preferi manter aqui o uso do termo tal como definido por Jakobson (1991), embora reconheça que utilizo a noção de paralelismo num sentido mais lato que o desse autor.

plano as contradições existentes em *The fierce people* e nos documentários, e de modificar a dimensão espaço-temporal, na qual se situam os eventos descritos. Em *Magical death*, por exemplo, o registro de 2 dias consecutivos de uma sessão xamânica filmada por Chagnon, em 1970, são editadas para sustentarem um enredo que se desenvolve num tempo muito maior.

Dos filmes apresentados, considero *The ax fight* o mais espetacular de todos pelo uso que faz da linguagem cinematográfica para superdimensionar um conflito de poucos minutos de duração que eclodiu entre os miximiximapöweiteris, em 1971, e pelo efeito causado pelo uso de diferentes recursos audiovisuais. Voltemos a ele.

The ax fight

The ax fight inicia com as vozes dos Yanomami e do antropólogo [A¹], e são utilizados mapas para situar geograficamente os Yanomami e as comunidades estudadas por Chagnon e, por fim, um texto [B¹] que apresenta uma primeira versão do evento a partir do qual o documentário é constituído: a briga iniciou-se porque uma mulher apanhou quando estava na roça e seu irmão desafiou o agressor para uma luta [C¹].

São apresentadas as primeiras imagens do conflito com as vozes dos envolvidos [D¹]. Ouvimos Chagnon pedindo para o cineasta ligar sua câmera e, mais adiante, as vozes dele e do cineasta [A²]. As últimas imagens do conflito são legendadas [B²].

Surge uma tela negra [B³]. Podemos ouvir as vozes de Chagnon, de Asch e de um Yanomami [A³]. Asch pergunta o que aconteceu. Chagnon esclarece que a briga iniciou-se depois de duas mulheres desentenderam-se na roça porque uma delas havia sido seduzida por um jovem, que chamava de filho, e cometido incesto [C²].

Logo depois, surge um texto no qual Chagnon apresenta uma nova versão para o conflito [B⁴]. Um grupo de dissidentes da maloca Miximiximapöweiteri foi convidado a retornar. Essas pessoas recusavam-se a trabalhar na roça e, por isso, uma mulher negou alimento a um deles. A mulher foi agredida pelo visitante, dando origem ao conflito [C³].

Somos então, mais uma vez, absorvidos pelas cenas do conflito [D²]. São utilizadas setas para identificar os principais protagonistas do conflito [B⁵]. A voz do narrador se sobrepõe às dos Yanomami [A⁴] e apresenta uma nova versão para o evento, que destaca os laços de afinidade e consanguinidade entre os envolvidos [C⁴].

Com o auxílio de um diagrama de parentesco e de setas [B⁶], o narrador sintetiza as informações apresentadas anteriormente [A⁵]. Ele afirma que os envolvidos poderiam ser agrupados em três grupos, estando as pessoas de dois desses grupos vinculadas pela agnação, mas separadas pelos laços de afinidade. Os indivíduos desse grupo de agnatas, ao terem que se posicionar uns contra os outros, em decorrência das obrigações assumidas com seus afins, teriam provocado uma nova fissão no interior de sua linhagem [C⁵].

As cenas da briga de machado são, então, apresentadas pela última vez, dessa vez, editadas [D³].

Surge um texto [B⁷] informando que alguns dias depois uma parte dos envolvidos no conflito abandonou a maloca [C⁶]. Em síntese:

[A¹][B¹][C¹]
 [D¹][A²][B²]
 [B³][A³][C²]
 [B⁴][C³]
 [D²][B⁵][A⁴][C⁴]
 [B⁶][A⁵][C⁵]
 [D³]
 [B⁷][C⁶]

Observamos que *The ax fight* é constituído a partir do uso de três recursos: narrativa oral [A], representação gráfica [B] e imagem cinematográfica [D] que resultam na apresentação de uma versão para os eventos registrados [C]. Esses elementos são combinados, formando seis sintagmas que, pela repetição, formam as oito sequências do filme.

Na passagem de uma sequência para outra, paulatinamente, o lugar de fala do etnógrafo vai sendo revestido de autoridade. Começamos com uma versão equivocada dos eventos. O narrador anuncia para o espectador que ele está prestes a ver as imagens caóticas do conflito. Vemos, a seguir, as imagens do conflito sem edição. A voz do cineasta e de outro membro da equipe surge no meio das imagens do conflito como um ruído, pois o cineasta acredita que os Yanomami estejam brincando e, então, Changon anuncia que um rapaz levou um golpe de machado. Surgem as primeiras legendas com tradução das falas, seguidas pela segunda versão dada pelo antropólogo do evento. Passamos do registro oral para o registro escrito que apresenta uma terceira versão para o evento. Essa versão é reapresentada uma primeira vez, com a introdução de algumas explicações dadas pelo antropólogo, e uma

segunda vez com predomínio do uso de termos antropológicos, dando origem a uma quarta versão. As imagens do conflito são editadas e rerepresentadas sem qualquer explicação, pressupondo que o espectador assuma o ponto de vista do antropólogo. Um texto anuncia o desfecho do conflito que reforça a interpretação dos eventos que é construída pelo antropólogo e narrador no documentário.

Esse incremento da autoridade do etnógrafo é marcado pelas imperfeições na estrutura paralelística que colocam em destaque as mudanças operadas no percurso do documentário. As imagens do mapa e do texto, na primeira sequência, opõem-se na terceira sequência à tela negra que, no documentário, é tão significativa quanto à figura negativa de uma pausa numa partitura musical. A tela negra mostra o gráfico sintetizando as relações de parentesco entre os envolvidos no conflito; o ruído da fala do cineasta e de outro membro da equipe à narrativa do etnógrafo; o caos anunciado das imagens da segunda sequência opõe-se às imagens editadas da sétima sequência.

Durante todo esse tempo, a atenção do espectador é mantida pela rerepresentação do conflito oito vezes: por mapa e texto (1), pela imagem do conflito (2), por narrativa oral (3), por texto (4), por narrativa oral, pela imagem do conflito e por setas (5), por diagrama de parentesco e por narrativa oral (6), pelas imagens editadas do conflito (7), pelo texto final (8).

Enquanto isso, as referências espaço-temporais predominantes nas narrativas orais e escritas das diferentes sequências do filme contribuem para alterar o sentido do evento registrado. No filme, o conflito entre os *miximiximapõweiteris* é situado no presente, no passado recente, comparado a eventos transcorridos num passado mais distante. Por fim, o documentário é concluído com uma referência aos desdobramentos do conflito no futuro: a fissão da maloca, que nos remete à mesma situação relatada no passado distante. Em *The ax fight*, as imagens são editadas de tal modo que a repetição e a sobreposição causam uma supressão do tempo, característica dos mitos, congelando os Yanomami numa dimensão espaço-temporal, onde os eventos narrados repetem-se incessantemente.

Algum tempo depois... longe das telas

The ax fight e os demais filmes que compõem *Yanomamo Serie* exemplificam como o uso de recursos audiovisuais pode ser uma ferramenta eficaz na divulgação do resultado das pesquisas antropológicas, para um público mais amplo, e na construção da autoridade etnográfica. Mas esses documentários suscitam outras questões que considero dignas de nota.

Em 1975, Chagnon enviou três pesquisadores ao campo com o objetivo de coletarem informações que refutassem os argumentos de Marvin Harris¹³. Entretanto, nos anos que se seguiram, os debates teóricos que tiveram lugar na etnologia das terras baixas sul-americanas demonstraram a inadequação dos modelos explicativos de Chagnon e de Harris, e o debate entre esses dois grupos esgotou-se sem que ninguém saísse vitorioso¹⁴.

O próprio Chagnon acabou abandonando muitas das suas formulações anteriores, passando a sustentar que a violência Yanomami era decorrente da seleção genética e do altruísmo recíproco, adequando seus argumentos aos pressupostos da Sociobiologia, e tornando explícita a influência que a obra de Konrad Lorenz e, mais tarde, a de Edward Wilson exerceram na sua caracterização do ethos Yanomami pela violência (CHAGNON, 1983 e 1988). Dessa forma, se em seus primeiros escritos, Chagnon defendia que os grupos solidários eram compostos pelos parentes por afinidade. A partir dos anos de 1980, ele passou a defender que os grupos solidários eram compostos por agnatas que, por meio da violência, procurariam maximizar o número de gens passados de uma geração para outra. Chagnon acabou escondendo-se num dos bastiões das teorias deterministas dos dias atuais: a Biologia.

A publicação de novas monografias sobre os Yanomami deixou evidente que o sexismo inerente às formulações de Chagnon eram decorrentes de seu *male bias* e não uma característica intrínseca aos Yanomami. Asch, num livro publicado pouco antes de sua morte, tenta defender o caráter sexista da obra de Chagnon e, conseqüentemente, de muitos dos filmes que compõem *Yanomamo Series*, considerando-os inerentes à condição de gênero do próprio pesquisador (ASCH, 1993, p. 3). Entretanto, a defesa não justifica a caracterização distorcida que Chagnon apresenta das relações de gênero na sociedade Yanomami.

Aos poucos, a voz do antropólogo foi substituída pela voz dos Yanomami, que se tornaram os principais críticos de Chagnon. Em 1972, apenas um ano após essas filmagens terem sido concluídas, os *miximiximapöweiteris* romperem relações com Napoleon Chagnon. Sobre os motivos dessa ruptura, Chagnon afirma em *Studying the Yanomamö* que o espírito belicoso de alguns dos moradores dessa comunidade fizeram com que sua relação com eles tivesse esse desfecho. Mas esclarece também que seu método de trabalho, baseado na compilação de dados genealógicos e no registro fotográfico para identificação,

¹³ Ver Good e Chanoff, 1991.

¹⁴ Sobre essa questão, ver Viveiros de Castro (2002, p. 324-325).

irritou profundamente os Yanomami¹⁵. Descontente por ter sua família marcada a tinta, fotografada e filmada, o xamã que protagonizou *Magical death* avançou sobre Chagnon, batendo no peito do antropólogo que, por sua vez, revidou o insulto.

Os métodos intrusivos de pesquisa e documentação adotados por Chagnon, e suas demonstrações de violência num contexto no qual grande parte dos Yanomami eram atingidos por doenças infectocontagiosas para as quais ainda não haviam sido imunizados, contribuíram para que Chagnon assumisse para os Yanomami características de um feiticeiro branco¹⁶. Em Maturacá, na Amazônia brasileira, os Yanomami relatam que *Shaki* carregava em sua bagagem pós mágicos que, jogados nas fogueiras domésticas, seriam capazes de provocar explosões e fumaça, que usava para disseminar doenças entre aqueles que se recusavam a auxiliá-lo, e que ele era capaz de arrancar a própria cabeça do corpo e movimentá-la de um lado para outro. Eles lembram-se da época marcada por inúmeras mortes, em que Chagnon esteve entre os Yanomami, muitas atribuídas diretamente ao antropólogo.

Em 2000, a publicação do livro *Darkness in El Dorado*, de Patrick Tierney, reacendeu as controvérsias geradas pelo trabalho de Chagnon e colocou em evidência um problema ainda maior. As pesquisas genéticas, financiadas pela Divisão de Biologia e Medicina da Comissão de Energia Atômica estadunidense, foram realizadas sem o consentimento dos Yanomami, que buscam, agora, reaver o sangue coletado naquela ocasião¹⁷.

As atitudes de Chagnon, somadas às consequências da imagem de violência que ele criou e que foram utilizadas em diferentes momentos para justificar a expropriação do território Yanomami por elites locais, acabaram criando uma situação tal que hoje ele é figura não grata entre os Yanomami tanto do Brasil como da Venezuela. Assim, *Yanomamo Series* é também um registro fidedigno dos inúmeros erros cometidos por um antropólogo.

Mas, a despeito disso, *Yanomamo Series* segue sendo distribuída e vendida por diferentes meios. Os filmes que a compõe estão disponíveis para compra

¹⁵ Os métodos adotados por Chagnon foram registrados em *Man called bee*.

¹⁶ O contexto no qual parte dessas filmagens foi realizada – marcado por uma grande epidemia de sarampo oriunda do Brasil, que grassou toda a área Yanomami, e pela realização de uma série de pesquisas genéticas – é parcialmente retratado em *Yanomamo: A Multidisciplinary Study*, documentário produzido e narrado por James Neel.

¹⁷ Sobre as implicações éticas das pesquisas genéticas realizadas por James Neel e sua equipe, entre os Yanomami, ver Borofsky, 2005.

no *Google Video* e no site do *Documentary Ethnographic Research*¹⁸. Desde 1996, também vem sendo comercializado um CD-ROM interativo de *The ax fight*, produzido por Chagnon.

¹⁸ Disponível em: <www.der.org>.

Referências

- ALBERT, B. **Temps du sang, temps des cendres**: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). 1985. Tese (Doutorado) – Universidade de Paris X, França, 1985.
- ASCH, T. Bias in ethnographic reporting and using the yanomamo films in teaching. In: ASCH, T.; SEAMAN, G. (Ed.). **Yanomamo**: film study guide. Los Angeles: Ethnographics, 1993. p. 1-12.
- ASCH, T.; SEAMAN, G. (Ed.). **Yanomamo**: film study guide. Los Angeles: Ethnographics, 1993.
- ATKINS, D.; ASCH, T. Yanomamo: a multidisciplinary study. In: ASCH, T.; SEAMAN, G. (Ed.). **Yanomamo**: film study guide. Los Angeles: Ethnographics Press, 1993. p. 14-40.
- BOROFSKY, R. **Yanomami**: the fierce controversy and what we can learn from it. Berkeley: University of California Press, 2005.
- BUGOS JUNIOR, P.; ASCH, T.; SEAMAN, G. The Ax Fight: Film Notes. In: ASCH, T.; SEAMAN, G. (Ed.). **Yanomamo**: film study guide. Los Angeles: Ethnographics Press, 1993. p. 132-145.
- CHAGNON, N. **Yanomamö**: the fierce people. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.
- CHAGNON, N. **Studying the yanomamö**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1974.
- CHAGNON, N. **Yanomamö**: the fierce people. 2ª ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977.
- CHAGNON, N. **Yanomamö**: the fierce people. 3ª ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1983.
- CHAGNON, N. Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population. **Science**, v. 236, 26 fev. 1988, p. 985-992.
- CHAGNON, N. **Yanomamö**. 4.ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1992.
- CHAGNON, N. **Yanomamö**. 5. ed. Thomson Learning, 1997.

FABIAN, J. **Time and the other**. New York: Columbia University Press, 1983.

GOOD, K.; CHANOFF, D. **Dentro do coração**: uma viagem inesquecível pela cultura yanomami e pelos caminhos do amor. São Paulo: Best Seller, 1991.

JAKOBSON, R. Linguística e poética. In: **LINGÜÍSTICA e Comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 118-162.

SMILJANIC, M. I. **Das Amazonas aos Yanomami**: Fragmentos e um discurso exotizante. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1995.

SMILJANIC, M. I. **O corpo cósmico**: o xamanismo entre os yanomami do Alto Toototobi. Tese (Doutorado) - Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

TIERNEY, P. **Darkness in El Dorado**: how scientists and journalists devastated the Amazon. New York: W. W. Norton & Company, 2000.

URBAN, G. **A discourse-centered approach to culture**: native south american myths and rituals. Austin: University of Texas Press, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Imagens da natureza e da sociedade. In: **A INCONSTÂNCIA da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2002. p. 317-344.

Filmes

Arrows

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 10 min., 1974.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

The Ax Fight

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 30 min., 1975.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Bride Service

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 10 min., 1975.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Childrens Magical Death

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 7 min., 1974.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Climbing the Peach Palm

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 9 min., 1974.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

A Father Washes His Children

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 15 min., 1974.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

The Feast

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 29 min., 1970.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Firewood

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 10 min., 1974.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Jaguar: A Yanomamo Twin Cycle Myth As Told by Daramasiwa

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 22 min., 1976.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Magical Death/Yanomamo.

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 29 min., 1973.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

A Man and His Wife Make a Hammock

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 9 min., 1974.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

A Man Called «Bee»: Studying The Yanomamo

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 40 min., 1974

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Moonblood: A Yanomamo Creation Myth as told by Dedeheiwa

EUA/Venezuela/Brasi, 16mm, cor, 14 min., 1976.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Myth of Naro by Kaobawã

EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 22min., 1975.

Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.
Myth of Naro as Told by Dedeheiwa
EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 22 min., 1975.
Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

New Tribes Mission
EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 12 min., 1975.
Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon

Ocamo is My Town
EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 23 min., 1974.
Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Tapir Distribution
EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 15 min., 1975.
Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Tug-of-war, Yanomamo
EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 9 min., 1975.
Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Weeding the Garden
EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 14 min., 1974.
Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Yanomamö: A Multidisciplinary Study.
EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 1975.
Realização: James Neel, Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Yanomamo of the Orinoco.
EUA/Venezuela/Brasil, 16mm, cor, 1987.
Realização: Timothy Asch e Napoleon Chagnon.

Capítulo 21

Metamorfoses Sanumá e a subjetivação dos objetos

Sílvia Guimarães

Os índios da tribo Sanumá apresentam uma versão acerca da formação do cosmos na qual este se encontra em constante transformação, semelhante às teorias de outros povos indígenas amazônicos (ARHEM 1990; CAYÓN 2001; GONÇALVES 2001; GALLOIS 1988). No caso Sanumá, a ideia de uma cosmologia em transformação baseia-se em eventos míticos que figuram não como pressuposições absolutas, mas construções, criações que, necessariamente, devem ser vivenciadas, experimentadas para que possam ganhar um estatuto narrativo. *Ixivanihiolima* é uma expressão Sanumá utilizada para explicar as transformações ou metamorfoses rápidas, imediatas, pelas quais os seres humanos passaram e se tornaram animais, criaturas *sai töpö*¹, plantas venenosas, cupinzeiros e colmeias. Assim, de acordo com os Sanumá: *Nö pata pö töpö ixivanihiolima* (os ancestrais Sanumá transfiguraram-se). Na expressão *ixivanihiolima*, a partícula *ixivani* significa de maneira confusa, caótica.

Nesse processo de metamorfose, plenamente reconhecido pelos Sanumá, tanto desvios de comportamento quanto modificações na forma corporal transformam a condição do ser. Assim, fugir aos costumes e às maneiras que são socialmente aceitáveis é um passo para se transfigurar em outra criatura e o caminho reverso é difícil de ser alcançado. As transfigurações podem acontecer em todo o corpo do Sanumá ou de suas partes despedaçadas que se espalham e transformam-se em outras criaturas. Caso exemplar desta última situação foi o do Sanumá-canibal que teve seu corpo dividido ao meio e cada parte transformou-se em tipos diferentes de onça. Alguns dos relatos que tratam da origem dos seres no universo Sanumá discutem relações sociais que contradizem a ética Sanumá – por exemplo, manter relações incestuosas, quebrar interdições alimentares etc.–, o que provoca a transformação da pessoa em uma nova criatura. A partir dessas metamorfoses, forma-se uma gradação de seres no cosmos. Além desse matiz de seres, o próprio delineamento de

¹ *Sai töpö* é a denominação de criaturas da floresta que podem ser aliadas ou inimigas dos Sanumá.



territórios, por exemplo, a criação de formações rochosas, está baseada em tais transformações, assim como o surgimento de objetos. Este capítulo pretende discutir a subjetivação dos objetos nesse processo contínuo de transformação de espaço, seres e coisas.

Os Sanumá compõem um dos subgrupos da família linguística Yanomami, que inclui também Yanam, Yanomae e Yanomamö (MIGLIAZZA, 1967). Estão localizados nos dois lados da fronteira entre o Brasil e a Venezuela. No lado brasileiro, os Sanumá são, aproximadamente, 1.500 pessoas distribuídas por 28 comunidades (URIH – Saúde Yanomami, 2003) e na Venezuela, cerca de 2.900 (Sistema Integrado de Indicadores Sociais para Venezuela (Sivo), 2001). O grupo de Auaris, onde foi realizada esta pesquisa, está localizado nas margens do Rio Auaris, afluente do Rio Branco, localizado na margem direita do Rio Negro. Era formado por 214 pessoas divididas em cinco grupos agnáticos, relacionados entre si por consanguinidade e afinidade.

Gradações de seres no cosmos Sanumá e modos de interação: humanidade ampliada

Diante desse movimento transformacional mencionado, podemos afirmar que tudo no cosmos é originário de corpos Sanumá que, por meio de uma série de eventos e da vivência de novas relações sociais, transfiguram-se em diversos seres, grupos inimigos, plantas venenosas e objetos. Assim, o Sanumá que passa a ter hábitos noturnos se transforma em um animal noctívago; o que caminha sozinho pela floresta se transforma em uma criatura *sai de*²; o que quebra o tabu do incesto ou tem relação sexual com a sogra se transforma em uma preguiça. Além das metamorfoses serem acionadas pela experimentação de novos costumes, elas também podem ocorrer pela manipulação do corpo, assim, um sogro com raiva do genro pode raspar suas pernas com um osso, tão veementemente, até afiná-las e transformá-lo em veado, animal com pernas delgadas.

Dessa maneira, acontece a fixação momentânea da forma corporal, base que produz e determina a cosmologia semelhante ao que ocorre com os pirahãs (GONÇALVES, 2001). No caso destes últimos, de acordo com Gonçalves, “o ser está; não é alguma coisa, sempre torna-se ou transforma-se” (op. cit., p. 31). Com os Sanumá, as transgressões ou aceitações de costumes e maneiras produzem ou aprimoram corporalidades ao desencadear as metamorfoses. Esses novos corpos são todos sujeitos, pois não simplesmente existem

² *Sai de* é o singular de *sai töpö*.

como seres ônticos, mas são constituídos por seus atos de apropriação das coisas no mundo, baseados na sua capacidade de refletir e pensar. Assim, até mesmo os animais são categorias ontológicas que se originaram dos Sanumá e experimentam o mundo de maneira refletida. Assim, a humanidade engloba um amplo espectro e refere-se tanto aos Sanumá quanto aos animais e demais criaturas da floresta.

Essa diversidade de seres no cosmos necessitou da criação de regras ou modos de interação para com as novas entidades, pois, por exemplo, uma vez que comer animais é comer humanos, era preciso fazer outra transformação, estabelecer a construção da alteridade e da diferenciação entre humanos e animais. Desse modo, no caso dos animais de caça, surgiu um grande impasse, pois se tratava de um alimento que provinha dos Sanumá e estes temiam comer substâncias que compartilhassem com eles uma mesma essência. *Omanvö* – um dos dois irmãos e heróis criadores e civilizadores do cosmos – teve que retirar a substância letal, ou melhor, a essência que havia nesses animais e que os aproximava dos Sanumá. Assim, quando os Sanumá comessem um animal não estariam agindo como o inimigo, que fica com a barriga cheia de sua vítima, que lhe é letal, e não precisariam seguir o ritual de reclusão do matador. Contudo, mesmo após essa manipulação de *Omanvö*, restaram ainda restrições alimentares a alguns animais, de acordo com a faixa etária da pessoa e do tipo de caça (TAYLOR, 1974), outra força para construir essa diferença entre animal e humano. *Omanvö*, dizem os Sanumá, alertou-os a respeito dessas restrições. Por exemplo, avisou que um rapaz jovem não poderia comer mutum, tatu, tamanduá, entre outros animais, caso contrário, sofreria o ataque do *uku dubu*, duplo ou réplica do animal que é liberado no momento da morte. Um ancião exemplificou essa situação com o seu filho, um *hixa de* (jovem recém-saído da puberdade). Esse rapaz comeu o tatupeba, animal proibido para sua faixa etária, e sofreu o ataque do *uku dubu*, que lhe lançou um veneno. O jovem ficou muito doente. Seus parentes chamaram um xamã para curá-lo.

Portanto, a quebra do sistema Sanumá de proibições alimentares de presas animais é capaz de fazer da pessoa alvo de agressões que podem matá-la (TAYLOR, 1972, 1974). Além disso, transgredir interdições alimentares relacionadas aos animais de caça durante a reclusão, na puberdade, quando se deve seguir um regime alimentar rigoroso, pode provocar a metamorfose do jovem. O caso do menino-morcego é exemplo dessa situação, conforme relatou um jovem Sanumá:

O filho estava em casa passando pelo ritual de puberdade enquanto o pai caçava. Este matou um morcego e levou-o para casa. O pai avisou que o filho não poderia comer o morcego, pois lhe faria mal. No entanto, o filho, quebrando



a regra de silêncio que deveria seguir, chorou e pediu um pouco do morcego. Com a insistência do filho, o pai pensou e achou que um pouco não iria lhe fazer mal. O filho comeu o morcego assado, mas, de repente, começou a voar, transformou-se em um morcego. Voava de um lado para o outro e cada vez mais alto. O rapaz-morcego foi para uma serra bem alta, depois para outra mais alta ainda. O irmão do rapaz-morcego pegou uma zarabatana e soprou uma pequena lança que alcançou seu irmão que caiu no chão, mas, em pouco tempo, alçou voo novamente. Voou muito alto, foi para uma serra distante. No alto daquela serra, tudo é muito tenebroso e feio, ninguém vai até aquele local. Lá, o rapaz virou um morcego grande, virou *heuö* e ficou por lá com os *heuöliue töpö* (os ancestrais do morcego), morando com eles.

Marcus Colchester (1982b, p. 154) observou uma habilidade rara e um poder incomum entre os xamãs Sanumá na Venezuela. Eles evitam as penalidades advindas de comer um animal interdito ao “curar a carne” – o xamã realiza um sopro mágico sobre o alimento, o que retiraria o “espírito” maléfico ou qualquer substância venenosa da carne. Mas os Sanumá de Auaris informaram que tal prática é exclusiva dos xamãs yecuanas. Estudiosos desse povo (BARANDIARAN, 1962; ARVELO-JIMENEZ, 1974) afirmam que o sopro é uma importante técnica mágica. De acordo com Arvelo-Jimenez (1974, p. 166), os yecuanas têm como prática ritual o sopro que expulsa ou repele as forças sobrenaturais que, supostamente, podem estar alojadas em frutas selvagens e na caça. Caso tais alimentos não sejam objeto do sopro ritual, a pessoa pode ficar doente ou sofrer algum infortúnio e morrer. Para os Sanumá de Auaris, que seguem um sistema de proibições alimentares, seus xamãs não são capazes de “curar a carne” e os Sanumá não se arriscariam a comer um animal interdito que passasse por tal processo. “Limpar a carne” de substâncias indevidas é uma ação exclusiva de *Omanö*. Diante dessas transformações que, ao mesmo tempo, diversificam e relacionam os seres do cosmos é necessário especificá-los, momentaneamente, para estabelecer interações, assim a presa animal deve ser minimamente diversa, uma alteração dos Sanumá.

Portanto, nesse complexo sociocosmológico Sanumá, as corporalidades de diversos seres se relacionam e criam outros seres, plantas, acidentes geográficos etc. Nesse contexto, é possível perceber a noção de humanidade ampliada que nos permite rever e romper a grande divisória natureza-cultura, já reformulada por Latour (1994) para os modernos, isto é, o dualismo puro, o grande intervalo definido e inequívoco que se replica em outras oposições, que impõem, obrigatoriamente, a sobreposição de outros níveis: corpo-mente, homem-mulher, civilizado-primitivo. A etnografia Sanumá, a exemplo da de outros povos indígenas, auxilia nesse processo de revisão das fronteiras entre natureza e cultura, e a propor uma nova noção dessa relação, em que

tal dicotomia e sua sobreposição a outros domínios são inaplicáveis. Com essa noção de corporalidade acontecem fixações momentâneas de formas ou corpos, que se transformam e recriam o cosmos e resultam das inter-relações dos seres. Em suma, está baseada na produção criativa de corpos que se alteram, formando, assim, uma gradação de seres. Nesse sentido, é possível afirmar que não há lugar para uma alteridade constrativa, mas para gradações, distâncias, diferenciações, alterações, como afirmou Viveiros de Castro (2002), para outros povos indígenas. Nesse modo processual de diferenciação e produção do cosmos, o mesmo e o outro são menos posições opostas dadas e mais processos de construção de posições.

Objetos corporificados

As metamorfoses que moldaram a população do cosmos criaram também os objetos. O caso específico da origem dos gaviões relaciona-se com a origem de determinadas ferramentas, pois das penas desses exímios caçadores surgiram ferramentas para caçar, as zarabatanas. Esses objetos não foram inventados pelos heróis criadores, pelos Sanumá, ou por outros povos, mas surgiram a partir de uma transfiguração de porções do corpo de uma ave de rapina, conforme relato de um velho xamã:

Antigamente, os gaviões eram Sanumá, mas, um dia, estes começaram a voar e transfiguraram-se (*iximanibiolima*) em gaviões. Quando um deles estava no alto, voando, uma pena caiu, quando chegou ao chão, transformou-se em uma zarabatana. Depois, uma segunda pena caiu e, no chão, transfigurou-se em outra zarabatana. Esses gaviões moram numa serra que se chama *matawaka*. Lá, há materiais para fazer uma zarabatana muito boa, capaz de matar qualquer caça, acertar qualquer alvo. As zarabatanas que vieram das penas que caíram no chão são chamadas *maxiuari* e as que estão no alto da serra são as melhores, denominadas *matawaka sola*. A zarabatana da serra só existe na Venezuela e os yecuanas trazem muitas quando voltam de lá. A outra zarabatana, os Sanumá conseguem fazê-la. Com a zarabatana da serra na Venezuela, os Sanumá matam muitos passarinhos.

Em outros casos de metamorfoses, antigos Sanumá tinham ferramentas tão essenciais a sua sobrevivência e marcantes de seu modo de vida que pareciam fazer parte integrante de suas corporalidades e que foram, realmente, incorporadas aos corpos dos novos seres que originaram. Assim, os artefatos definiam os Sanumá e determinavam as transformações. Por exemplo, havia aqueles que eram exímios coletores de mel e nunca passavam fome, pois possuíam machadinhas especiais para isso. Esses Sanumá metamorfosearam-se

em um tipo de pica-pau (*tesosamõ a* ou *tesamõ a*) muito hábil para coletar mel e abelhas. No relato a seguir veremos como o pica-pau surgiu, de acordo com um xamã:

Um dia, os visitantes chegaram com terçados e machados à aldeia para a festa que ia acontecer. Essas ferramentas eram todas especiais. Os donos da festa não as conheciam, pois os machados que tinham eram feitos de facas quebradas e eram amolados em pedras. Os visitantes diziam que pegavam mel facilmente com esses machados, por isso nunca ficavam com fome. Os donos da festa queriam trocá-los com os visitantes. Os visitantes transformaram-se em pica-paus (*tesamõ a* ou *tesosamõ a*) que conseguem pegar méis e abelhas com seus bicos porque tinham essas ferramentas especiais que deram origem ao bico do pica-pau. Os visitantes deram somente um machado para os donos da festa, não podiam trocar todos, pois, assim, ficariam sem a ferramenta para coletar mel e o pica-pau ficaria sem o bico que atualmente tem.

Ainda com relação à diversidade de pássaros, estes podem diferenciar-se pelo tipo de bico que apresentam: há os de bicos pequenos ou grandes, duros ou moles. A especificidade de cada bico provém do tipo de artefato que o Sanumá originário possuía. Por conseguinte, os Sanumá antigos carregavam consigo ferramentas semelhantes aos machados, facas e terçados que existem hoje e que, no momento da metamorfose, compuseram as novas formas corporais dos seres. Esses Sanumá eram os donos dessas ferramentas e, por isso, transformaram-se em aves com bicos específicos. O relato a seguir, também trata da origem dos terçados e machados no universo Sanumá e da origem de dois pássaros:

Antigamente, os primeiros Sanumá usavam os machados e os terçados para derrubar colmeias nas proximidades das cachoeiras. Naquele tempo, os Sanumá não tinham tecido com o qual os homens fazem as tangas que usam hoje. Eles amarravam o pênis com uma cinta de algodão. Naquela época, eles tinham fome. Um grupo de Sanumá tentava pegar um pouco de mel (*samonamoa putu*), mas não conseguia, não tinha uma ferramenta forte para bater na árvore e pegar o mel. Nesse ínterim, chegaram os visitantes que tinham um terçado diferente, especial, pareciam os terçados que existem hoje. Os Sanumá, vendo os terçados dos visitantes, disseram que queriam um desses. Trata-se de uma réplica dos terçados de hoje. Estavam impressionados e queriam ter aquele facão. Os visitantes mostraram o que a ferramenta era capaz de fazer e os Sanumá usaram-na e acharam muito bom. Os seres auxiliares dos xamãs Sanumá cantavam felizes sobre o facão especial. Eles cantavam para que eles trocassem o facão especial, pois as pessoas ficariam felizes, quebrariam pedras da cachoeira, poderiam pegar mel e tomá-lo. Os anfitriões e os visitantes procuraram a cachoeira perto da qual havia uma colmeia. Estavam todos com muita fome

– homens, mulheres e crianças. Eles procuraram a colmeia até escurecer e não a encontraram. No outro dia, eles a acharam, coletaram o mel com o facão especial e tomaram. Os visitantes que tinham a faca transformaram-se em *suākamaline töpö* (os ancestrais de um tipo de ave), pássaros com bicos fortes como o facão especial que tinham. Os outros Sanumá, que não tinham uma ferramenta forte, poderosa, transformaram-se em *tesonöline töpö* (os ancestrais do beija-flor), cujo bico delicado não é capaz de furar uma pedra. Os Sanumá conseguiram o facão trocando-o por outra coisa. Não foi *Omanö* que ensinou a fazer o terçado ou o machado, mas foram os Sanumá que os trocaram com outros.

Os processos de transfigurações parecem ser infinitos e são motivados pelas mais variadas peculiaridades do corpo ou de suas expressões. Nesse movimento transformacional, objetos são vistos como partes do corpo, o que reflete na ideia de corporalidade dos Sanumá. Na cerimônia funerária Sanumá, o morto deve ser destruído para ser esquecido e se transformar, definitivamente, em outro. Nesse processo, tudo que compõe a corporalidade sofre o processo de olvido, assim, os objetos do morto ou a casa feita por ele devem ser destruídos. A roça onde ele trabalhou também remete a sua corporalidade e, frequentemente, é possível escutá-lo ou ver suas manifestações no local. O corpo Sanumá é estendido àquilo que foi elaborado por ele, que contribuiu no processo de sua formação, não como pessoa genérica, mas de um sujeito específico. Tudo o que está relacionado à pessoa especifica-se, incorpora-se nela. Nesse sentido, os objetos são constituintes da pessoa, suas extensões, e originam formas de subjetivar singularidades e construir relações. Conseqüentemente, enquanto extensões de corporalidades, os objetos ajudam a precisar conceitos de alteridade e identidade. Fizeram parte dos Sanumá que se transformaram em animais com peculiaridades corporais, resultantes do uso desses objetos. Cabe ressaltar que tal processo de metamorfose não implica em uma alteração radical em outro sujeito, mas algo ainda permanece naquilo em que se transformou. Além disso, os seres e objetos no cosmos Sanumá são sujeitos em potência que, a qualquer momento, podem colocar-se em posições intercambiáveis. Portanto, seguindo a lógica transformacional da sociocosmologia Sanumá, os donos de objetos surgiram de metamorfoses Sanumá e transformaram-se em novas criaturas. Seus objetos, ao mesmo tempo elementos externos e componentes dos seus corpos, assumiram as novas formas corporais que surgiram com as metamorfoses.

Além de estarem incluídos nas metamorfoses que originaram novos seres, os objetos, quando trocados, também permitiram a diversificação de seres e coisas no cosmos Sanumá.



Objetos trocados

As trocas pacíficas, especialmente de objetos, são um caso particular na cosmologia Sanumá. Intercâmbios firmados com outros grupos indígenas introduziram importantes objetos em seu universo, especialmente os manufaturados dos brancos. A importância de outro com quem se possa trocar está na origem de alguns objetos, como veremos adiante. Os objetos materiais relacionados aos brancos, especialmente os facões e os machados de ferro, que os precederam no território Sanumá, não são associados diretamente àqueles, mas vieram das trocas, pois, de acordo com os Sanumá, nem mesmo os brancos eram capazes de fazê-los. Os primeiros terçados ou os ancestrais dos terçados de metal que existem hoje circulavam entre os Sanumá antes da chegada dos brancos.

Ao contrário de outros grupos indígenas, por exemplo, os Timbira (DAMATTA, 1970), que associam claramente os bens manufaturados aos brancos e assinalam o momento quando os povos tiveram que fazer uma escolha entre o arco e flecha e a espingarda, os Sanumá enfatizam as trocas em si, mantidas entre grupos, como a origem de bens diversos. Assim, os bens manufaturados dos brancos, e outros objetos, surgiram ou vieram da troca. É como se esses objetos tivessem se inserido em uma rede sem fim de trocas e, nesse circuito, tivessem perdido a memória de como e quando foram feitos. Ao mesmo tempo que as trocas contínuas anulam o evento que originou os bens, marcam um povo, definem grupos onde se sabe que há determinados objetos que acabarão fazendo parte de suas novas corporalidades, caso sofram metamorfozes. Nesse sentido, por exemplo, determinado tipo de terçado, útil na coleta de mel, era de domínio de antigos que se transformaram em pica-pau e trocaram com outros seres. Cabe enfatizar que a origem dos bens está nas próprias trocas com os outros. Kopytoff (1988), ao tratar da biografia cultural das coisas, enfatiza que há analogias na maneira como uma sociedade concebe os seres e as coisas. Se observarmos a biografia dos objetos e dos seres no universo Sanumá, perceberemos que eles tiveram uma mesma origem, da matéria primeira, dos Sanumá feitos pelo herói criador *Soawö*. Essa matéria se metamorfoseou tantas vezes, inserida em um processo sem-fim, que o movimento transformacional passou a ser o fator determinante na história da construção de seres e das coisas. Por exemplo, sabemos que as zarabatanas, obtidas por meio de trocas com os yecuanas, surgiram das penas do gavião, que surgiu de um Sanumá, que surgiu de outro e assim por diante. Desse modo, alguns objetos circulam tanto, outros participam nas transfigurações das pessoas que os detêm, outros, ainda, são metamorfozes de metamorfozes,

enfim, todos estão inseridos num movimento transformacional ou de troca, que acabam por perder a história exata ou ortodoxa de toda essa dinâmica.

Com relação aos bens associados aos brancos, cabe aqui a ressalva de que sempre pensar sobre os brancos requer pensar sobre a diversidade de bens materiais que trazem para a terra dos Sanumá, especialmente, porque são ávidos por realizar trocas. As mercadorias dos brancos passaram por uma (re) absorção no campo linguístico Sanumá, por meio da transformação de uma palavra já existente no vocabulário, que passou a significar mercadoria. Esses bens materiais foram denominados *wani de*, que designa, também, os pertences, as coisas de uma pessoa. Além disso, a palavra *wani* pode ser a raiz de um verbo que significa inutilizar, ou destruir, pode ser um advérbio que designa mal, ruim, ou pode ser um adjetivo que significa mau, ruim. Acompanhado da partícula *de* significa os pertences de uma pessoa. Ramos (1995) chamou a atenção para o paradoxo da *wani de*, seu caráter indesejado e absolutamente indispensável.

De acordo com um velho xamã, os antigos Sanumá não tinham e não queriam ter muitos pertences, mas, atualmente, eles anseiam pelos bens dos brancos. O relato a seguir trata dessa diferença entre os antigos Sanumá e os de hoje:

Antigamente, os Sanumá não tinham miçangas (*mazulu*), não as usavam como braceletes, tornozeleiras e colares, mas usavam linhas de algodão (*xinanuku*) nesses ornamentos. *Xinanuku tali* são as linhas de algodão amarradas no braço, acima do joelho e no tornozelo. *Xida* é o cinturão de algodão que o homem usava. *Xidakeke* é o equivalente feminino. *Pösökeke* ou *xinanauku pöse* é a tanga de algodão usada pelas mulheres. Os homens e as mulheres não usavam tangas de tecidos, mas usavam cintos ou tangas feitas de algodão. Os antepassados não tinham nada, não tinham *wani de*. Eles só caçavam animais, coletavam lagartas, formigas e mel. As casas eram feitas na floresta, como os atuais tapiris. Eles não tinham roças. Quando os antepassados achavam um tatu, acendiam fogo com a lenha *poloi* e o punham no buraco onde se escondia o animal para asfixiá-lo com a fumaça. Não tinham fósforo ou isqueiro. Faziam o tatu na folha porque não tinham painéis. Não tinham terçados, só pedras afiadas. Ficavam com fome porque não tinham roças. Os antepassados não queriam coisas, não queriam mercadorias, não queriam nada. Os antigos não queriam ter muitas coisas. Eles só queriam e tinham os arcos e as flechas, as redes de casca de árvore. Contudo, hoje, os Sanumá têm várias coisas que eles não querem perder.

Os pertences de uma pessoa revelam-se na sua morte. Antes disso, eles estavam em circulação, ou melhor, a qualquer momento poderiam ser trocados. Os Sanumá não guardam, não acumulam, mas trocam. Quando algum Sanumá pretende acumular, seus pertences são rapidamente furtados. No entanto, com

a morte da pessoa, os bens que estavam com ela também morrem, não podem ser tomados, não são de seus parentes. Agora, eles são um problema, lembram o morto e, assim, devem ser obrigatoriamente destruídos.

Bruce Albert (2002, p. 253-254) observou que no caso dos yanomaes o termo *matihipê*, que significa tradicionalmente os ornamentos de plumas e ossos dos mortos ou cabaças contendo as cinzas dos mortos, hoje denota objetos dos brancos. Esses bens devem ser, necessariamente, destruídos durante o funeral. Isso também deve acontecer na cerimônia funerária Sanumá, ocasião em que destruir os pertences do morto significa pôr fim a tudo o que o morto tocou ou manipulou. Os objetos do morto estão contaminados por ele, o que traz lembranças e, por isso, faz mal aos Sanumá. Utilizá-los significa manter um vínculo com o morto, uma ligação com uma criatura que passa a ser uma alteridade radical.

Alguns dias após o falecimento de um rapaz vi o seu irmão usar a espingarda dele, o que fez com que ele se manifestasse por meio de um pássaro que cantou nas proximidades da aldeia, demonstrando sua raiva. Não foi uma coincidência para os Sanumá esse pássaro ter transmitido um canto de protesto minutos depois que o irmão do morto pegou a espingarda e correu com outros homens em busca de um bando de queixadas que estavam em roças próximas. O morto não gostou de ver seu antigo objeto na mão do irmão, pois a arma ainda guarda suas marcas, sinais de seu corpo. A atitude do irmão chamou a atenção do morto que, enfurecido, podia desferir ataques contra os Sanumá. Essa situação mostra por que não se deve guardar as coisas de alguém que já morreu, mesmo bens valiosos e desejados como espingardas. Os objetos compõem a corporalidade em um processo de subjetivação.

Ainda assim, com as implicações de, momentaneamente, terem as marcas dos brancos, o que pode, em alguns casos ser letal, os Sanumá querem as coisas dos brancos e incluí-las nas suas redes de troca. Ao dispor esses objetos no circuito de troca, os Sanumá catalisam o processo de transformação desses objetos e de outros seres. Quando trocados, os objetos entram no movimento transformacional do cosmos Sanumá.

Por meio desse movimento, passou-se à diferenciação total no cosmos. Os seres tornaram-se vários e diversos e surgiu a classificação. Enfim, o contínuo processo de transfiguração diversifica os seres, os objetos e os próprios Sanumá, aprimorando as condições de ser ou as fixações momentâneas de formas. Na sociocosmologia Sanumá, processos de classificação e de diversificação acontecem, impossibilitando tanto uma configuração cósmica amorfa quanto uma realidade ôntica indiferenciada.

Referências

ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (Org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002.

ARHEM, K. Ecosofia makuna. In: CORREA, F. (Org.). **La Selva Humanizada: ecología alternativa em el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: Fondo de Editorial Cepec, 1990.

CAYÓN, L. En búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 37, p. 234-267, enero-diciembre, 2001.

ARVELO-JIMÉNEZ, N. **Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas venezolano**. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1974.

BARANDIARAN, D. Shamanismo yekuana o makiritare. **Antropológica**, nº 11, 1962.

COLCHESTER, M. The Cosmivision of the Sanema. **Antropológica**, nº 58, 1982.

DAMATTA, R. Mito e Antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Linguagem Social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

GALLOIS, D. **O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo**. 1988. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

GONÇALVES, M. A. **O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica**. Etnografia pirahã. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

GUIMARÃES, S. M. F. **Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – DAN, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

KOPYTOFF, I. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, A. **The social life of things: commodities in cultural perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.



LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MIGLIAZZA, E. Grupos lingüísticos do território federal de Roraima. **Atas do simpósio sobre a biota Amazônia**, Antropologia, v. 2, 1967.

RAMOS, A. **A profecia de um boato**. Brasília: UNB-DAN, 1995. (Série Antropológica, nº 188).

TAYLOR, K. **Sanuma Fauna**: prohibitions and classifications. Caracas: Fundación La Salle de Ciências Naturales, 1974. (Monografia 18)

TAYLOR, K. **Sanuma (Yanoama) food prohibitions**: the multiple classification of society and fauna. 1972. Tese (Doutorado) – University of Wisconsin, Madison, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

QUINTA
VARIAÇÃO

perspectivas
extracontinentais



Capítulo 22

Identidades sociais no Líbano: sectarismo, etnicidade e outras variáveis

Leonardo Schiocchet

“Foi assim antes e sempre será assim. Ninguém vai fazer nada pela gente, se a gente não fizer (...) Se a gente não sorrir como estamos fazendo agora, que vida a gente vai levar? Eles destroem, a gente reconstrói. Eles destroem de novo, a gente reconstrói mais uma vez” (libanês morador de Hadath, Beirute, em conversa com o autor).

De metáfora popular para fragmentação e de conflito social a tipo ideal acadêmico de fracasso da ideia de estado-nação e democracia, o atrito social libanês é fato amplamente reconhecido. Enquanto a tese mais popular é aquela perpetuada pela mídia, em que a convivência pacífica entre diversos grupos religiosos é quase apenas utopia do passado, bem mais de perto, para o libanês a questão toma dimensões muito mais profundas.

O termo em árabe para tais grupos religiosos de quem a mídia tanto fala é *ta'if*, e significa hoje no Líbano – mais do que qualquer coisa – a divisão da sociedade em termos de sua pertença a uma comunidade definida por sua crença religiosa. Em inglês, o termo é traduzido tanto pela mídia quanto por acadêmicos como *sect*; literalmente, seita ou facção em português, mas significando, ao menos no caso libanês, algo mais próximo à ideia de facção ou ordem religiosa. Tanto a mídia como grande parte dos acadêmicos tende a definir cada *ta'if* no Líbano como irreconciliavelmente distante umas às outras tanto no tempo quanto no espaço. Como consequência, a tendência hegemônica tem sido a de caracterizar o cisma religioso em termos étnicos. (SCHIOCCHET, p. 2010).

Entretanto, originalmente, o termo árabe *ta'if* era muito mais amplo e, ainda hoje, localmente, sente-se a reverberação do sentido mais ligado à sua raiz etimológica em paralelo à conotação legitimizada pelo sistema político atual. Quais as principais forças (atores e variáveis identitárias) envolvidas no processo de formação de identidade sociais no Líbano, como funciona a dinâmica social

libanesa e até que ponto o conflito resultante pode ser caracterizado étnico ou religioso é o que procuro introduzir nas páginas que se seguirão.

Mais próximo das conclusões, o leitor notará que o número de variáveis envolvidas no processo de manutenção e transformação das identidades sociais, em seus múltiplos níveis e contexto situacional, é bem maior do que aquele relacionado à acepção contemporânea do termo *ta'if*. No entanto, dado o empenho que um empreendimento mais total exigiria, meu objetivo é apenas retrabalhar o entendimento do conceito, apresentar outras variáveis importantes para a construção das identidades locais e, por fim, apresentar um pouco da dinâmica entre estas.

O Monte Líbano

A história do Líbano é uma história de invasões, dominações imperiais, disputas internas de tempos imemoriais, guerras civis e, mais recentemente, intolerância religiosa como poucas no mundo. Foram ambas as forças internas e externas que moldaram a estrutura social do país.

Proxímo a 1200 a.C., ao norte de Canaã, localizava-se o Império Fenício. Constituído pelas cidades de Jbail (Byblos), Sur (Tiro), Saida (Sidon), Beirut (Beirute), Trablus (Trípoli) e Baalbak (Balbek) – hoje os maiores centros urbanos libaneses – em 875 a.C. o Império Fenício foi invadido pelos assírios, que ocuparam a região que hoje corresponde ao Líbano, até o ano 608 a.C. Depois, foram invadidos pelos babilônicos que ocuparam o território até 529 a.C., quando foram seguidos pelos persas. Foi então a vez dos gregos, liderados por Alexandre, o Grande, derrotarem o Império Persa em 333 a.C. Com a queda do Império Grego em 64 a.C., também os romanos ocuparam a área (até 395 d.C., antes da separação entre o Império Romano Ocidental e o Oriental) até 632-640, quando o território foi perdido pelo Império Bizantino para os árabes muçulmanos. Após algumas sucessivas dinastias muçulmanas (Umaída [Umayyad], Abbasyd [Abasida], Fatimid [Fatimida], Mamluk [Mameluco]), o século XV trouxe o poderio do Império Otomano (Dawlat 'Aliyah 'Uthmaniyah) que, formalmente, dominou a região até o final da Primeira Guerra Mundial em 1918 (HOURANI, 1992).

Ainda que alguns historiadores tracem a origem da acepção atual do termo *ta'if* de volta a um ciclo de reformas do Império Otomano, que começou no final do século XVIII, é ainda durante a história antiga da região (para além de interpretações mais recentes dessas histórias) que se encontra parte da origem do pluralismo social atual.

Foi durante a era do Império Bizantino que a Igreja Oriental foi dividida entre várias ordens distintas, entre elas a greco-católica, a greco-ortodoxa, a armeno-gregoriana, a armeno-católica etc. Enquanto data já desde o período Fatimida que os melchitas (*malkey* em árabe, hoje conhecidos em português também como Greco-católicos) se estabeleceram na região, armênios encontravam-se espalhados pela atual Síria já desde 190 a.C. A ocupação do Monte Líbano (Jbail Lubnan) pelos cristãos *marony* (maronitas) data já dos séculos X e XI, quando estes buscavam refúgio dos bizantinos, pelos quais foram inicialmente considerados hereges. Sobretudo durante os tempos da guerra civil libanesa (1975-1990) – mas também em muito menor escala até os dias de hoje – alguns maronitas reconstituíam a história do país por meio de um passado fenício e, portanto, não árabe e não muçulmano, que permitia a justificação de um nacionalismo equivalente voltado ao oeste e desconectado do resto do Oriente Médio.

Os xiitas *itbna 'ashariyah* (chamados simplesmente de xiitas no Líbano ou no Irã) já habitavam o Monte Líbano e os arredores ainda antes dos maronitas e suas principais vilas estavam localizadas no Jabal Amil, Kisrawan e Vale do *Beqa'*, enquanto a presença druzy (druzos) data de 1020. Também por conta da ocupação druzas e maronita na região do Monte Líbano, entre outros fatores, a maioria dos muçulmanos sunitas ocupou as cidadelas localizadas nas porções mais costeiras do território atual libanês.

A região que hoje é chamada de Líbano, entretanto, não foi assim reconhecida como cultural ou politicamente distinta de seu entorno até pelo menos o final do século XVII. Toda a região hoje composta pelo Líbano, Síria, Palestina, Israel e Jordânia – também conhecida no ocidente como o “Levante” – já desde os tempos da expansão inicial do Islã era reconhecida como uma única unidade, intitulada mais tarde, durante a dinastia dos mamelucos, de Bilad Al-Sham (as terras localizadas ao norte de quem desde Meca encara o leste).

Com a tomada da região pelo império criado pela conquista de Istambul pelos turcomanos sunitas Seljuk, vindos da Ásia Central – chamado após o primeiro sultão (Osman) de seu Império Otomano –, as minorias não muçulmanas foram organizadas como blocos representacionais e administrativos, de forma a facilitar o domínio do sultão sobre seu vasto império. Com um sistema de parentesco e alianças muito mais hierárquicas, todos aqueles que não eram *'ulema* (plural de *'alim*, líder religioso; lit. sábio) eram considerados escravos do sultão (LINDHOLM, 1996).

O governo Otomano era também calçado muito mais em uma dominação militar do que religiosa, que tendeu a ser progressivamente mais e mais

secularizada ao longo do tempo. Com isso, desde que os súditos cumprissem com suas obrigações fiscais (que previa taxas extras para não muçulmanos) e mantivessem a ordem local, o sistema previa inicialmente certa autonomia para algumas das minorias religiosas e étnicas (LAPIDUS, 2002). Cada umas dessas minorias formou o que se chamou à época de um *millet*, passando a ser organizadas em nível local. Assim, druzos, maronitas, greco-católicos, greco-ortodoxos, armênios, judeus e outros formavam seus *millets*, e é a esse sistema de *millet*, precisamente, que alguns historiadores atribuem o início da *ta'ifjah*, quer dizer, o sistema sociopolítico com base nas *tawa'if* (árabe para o plural de *ta'if*) que caracterizariam como o sistema sociopolítico atual.

No Monte Líbano do passado, entretanto, a sociedade estava organizada segundo um sistema hierárquico que diferenciava entre *manasib* (detentores de títulos administrativos, militares e de status) e *'amma* (povo, composto de agricultores, artesãos e mercantes), em que os primeiros possuíam títulos hereditários (como emir, *muqata'ji* ou *sheikh*), controlavam o poder político-judiciário e viviam do lucro provindo da coleta de taxas e do controle sobre a terra – beneficiando-se de isenções de taxas devidas ao sultão e de certos privilégios (TRABOULSI, 2007).

O termo árabe *muqata'ji* vem de *iqta'*, um sistema de cobrança de taxas sobre a agricultura em áreas desertas ou montanhosas, por chefias étnicas ou tribais, processo esse sob o controle de governadores otomanos, mas *muqata'ji* era aquele que possuía *iqta'* e em geral um suserano local. Ao final do século XVI, o Monte Líbano tornou-se um emirado por conta da pressão drusa e maronita que, juntos, representam, praticamente, desde a sua chegada à região, até hoje, a grande maioria dos habitantes da região. Desde então, esta passou a gozar de certa autonomia política, econômica, religiosa e cultural, que durou até o fim do emirado em 1860 (SALIBI, 1988).

Durante o tempo do emir druzo *Faker Al-Din*, a influência do Monte Líbano espalhou-se por territórios adjacentes como Palestina, Trípoli, Damasco, Vale do Beqa' ou Jabal Amil. Depois de sua decapitação pelos otomanos – que temiam sua influência na região – em 1635, o Monte Líbano perderia progressivamente essa influência externa sob o comando da Dinastia Shihab, que durou até o fim do emirado. No entanto, para os maronitas (e não para os druzos) a autonomia da região seguiu uma lógica diametralmente oposta e apenas cresceu ao longo do tempo com o punho firme da dinastia (SALIBI, 1988).

Já em 1660, o Monte Líbano estendia-se por entre (mas sem incluir) a *villayet* (área administrativa Otomana), de Trípoli ao norte, Damasco a leste, e de Sidon ao sul, sendo esta última criada naquele mesmo ano apenas para

garantir a supervisão imperial da área maronita e druzas. O termo Monte Líbano, no entanto, surgiria apenas no começo do século XIX e seria oficializado pelos otomanos, como tal, apenas por volta do meio desse mesmo século. A etimologia do termo árabe *Lubnan* (Líbano) nos traz à raiz “l”, “b”, “n” associadas ao leite e seus derivados; sendo o termo relacionado às duas paralelas cordilheiras de montanhas nevadas encontradas ao leste do país, de acordo com suas fronteiras atuais. Foi então apenas a região compreendida pelas duas séries de montanhas e seu vale central, historicamente ocupada por maronitas e druzos – região que corresponde hoje a apenas parte do território libanês –, conhecida pelos árabes como Monte Líbano.

Até o fim do emirado, o princípio organizacional principal da área em questão não era, portanto, religião, mas, sim, as esferas de influência de famílias proeminentes como os Abu Nakad – druzos que governavam a maior cidade do Monte Líbano, Dayr Al-Qamar – ou os Shihab –, família responsável pelo emirado local – os Jumblat –, família curda vinda da Síria que, por muitos séculos, possui um papel fundamental na política libanesa – ou ainda os Hamada –, família xiita que, durante certo tempo, estendeu sua influência sobre o vale do *Beqa’* à parte do Monte Líbano. Essas esferas de influência, por sua vez, por serem muito ligadas à pertença e ao uso terra, formavam os chamados *muqata’jis*, onde as famílias “definiam e davam expressão a uma geografia genealógica” (MAKDISI, 2000, p. 31).

As famílias de maior influência local eram, na sua maioria, druzas ou maronitas, sendo que se os maronitas possuíam vantagem numérica, os druzos possuíam vantagem social. Isso por que de acordo com o sistema de *millet*, enquanto judeus e cristãos ficavam proibidos de exercer cargos militares e altos cargos administrativos (sendo então na sua grande maioria *’amma*), os druzos eram conhecidos como hábeis guerreiros e possuíam posições de maior poder e status na hierarquia Otomana (muitos eram *muqata’jis*). No entanto, ainda que a religião certamente ocupasse um lugar central nas vidas dos habitantes locais (e isso vale para todas as comunidades religiosas locais), estes dividiam os mesmos costumes e obedeciam ao mesmo sistema hierárquico, sendo maronitas e druzos, muitas vezes, serventes dos mesmos senhores (MAKDISI, 2000).

Independentemente de fé, o *ahali* (plural para gente [*ahl*], significando em árabe algo semelhante a povo) tinha muitas obrigações para com seus senhores: estes não podiam oferecer café (símbolo de status) e não podiam promover festa ou banquete sem convidar os clérigos, e nem mesmo casar sem a aprovação do senhor. O *sheikh* tinha a obrigação de defender essa gente contra

ameaças externas. Da mesma forma, *'amma*, druzo ou cristão, considerado pelos otomanos como traidor, era punido da mesma forma, enquanto que *manasib*, de ambas as fés, recebiam pena capital (MAKDISI, 2000).

O mais conhecido emir do Monte Líbano governou entre 1788 e 1840 e seu nome era Bashir Shihab II. Segundo ele mesmo, apesar de enforcar, prender e matar rebeldes, seus súditos não cessavam de rebelar-se (ainda que sem sucesso). Essa violência da elite sobre o povo era justificada como necessária para o controle dos sábios sobre os ignorantes e o termo *ta'if*, conforme surgido entre os séculos XVIII e XIX, marcava nada mais do que a lealdade a certo *muqata'ji*.

Alianças políticas ocorriam cortando fronteiras religiosas, “criando reinados que transcendiam diferenças de fé” (MAKDISI, 2000, p. 35), ainda que casamentos dificilmente costurassem diferenças religiosas. Conversões, parte da realidade local, eram consideradas pela maioria como pecado e rejeição do passado e herança social e familiar numa sociedade em que – por tudo o que foi apresentado até aqui – a família era a base da identidade social do indivíduo.

Conversões estavam entre os piores casos possíveis de traição, mas ainda assim, durante os vários períodos de insurreição popular, casas de veneração eram sempre respeitadas. Como o que se aplicava ao povo não necessariamente se aplicava à elite, um ramo da própria família Shihab – aproveitando-se da maioria maronita no Monte Líbano – converteu-se ao cristianismo, continuando a casar com outros ramos da família e com as pouquíssimas outras que faziam parte da aliança (e com quem o casamento era permitido) (SALIBI, 1988).

Não apenas os maronitas eram a grande maioria na região, mas também – como consequência e apesar da superioridade do status social da maioria dos druzos – a maioria das terras era também possuída por esse grupo. Também os *jumblats* e outras famílias druzas tomaram vantagem da maioria cristã e os encorajaram a mudar-se das regiões mais ao norte do Monte Líbano (como Metn, Kisrawan e Batrun) para as regiões mais ao sul (sobretudo Jbail al-Shuf) e trabalhar nas terras druzas. Essas famílias também doaram terras à Igreja Maronita que, à época, passou a constituir um grupo à parte, aliado à parte das elites locais. Como consequência, senhores druzos e a Igreja Maronita, juntos, passaram a possuir a grande maioria das terras do Monte Líbano (TRABOLUSI, 2007).

Em 1790, parte do *'amma* – na sua maioria cristã e xiita – traiu Shihab e pela primeira vez na região “um clássico discurso islâmico sunita foi inteiramente sublimado dentro de outro não sectário” (MAKDISI, 2000, p.

49) e usado para conter a rebelião. O evento apenas potencializou o uso da variável “ordem religiosa” para a construção da identidade política local, mas de maneira nenhuma desenraizou a forte influência dos *muqata’ji*.

Naquele tempo, o Monte Líbano era ainda uma região periférica do Império Otomano, mas essa realidade estava para mudar. Com a Revolução Francesa (1879-1889) e a Revolução Industrial (final do século XVIII), a região começou a atrair aqueles que fugiam do secularismo na França e os europeus com interesse econômico na região que representava uma porta de entrada para o Oriente. Logo, o Monte Líbano tornou-se centro de um encontro colonial representado ao mesmo tempo em termos religiosos e modernizadores. Para os druzos e os maronitas, os estrangeiros traziam consigo poderosas alianças e a promessa de modernização, ao passo que clérigos franceses e príncipes *émigrés* chegavam com o desejo de recriar um *Ancient Regime* no Monte Líbano, igualmente contra revolucionários e muçulmanos.

Enquanto a aliança entre maronitas e a Igreja Católica francesa já datava desde os tempos das Cruzadas, apesar da cisma entre os maronitas que os apoiaram e aqueles que continuaram leais a Roma (TRABOULSI, 2007), os ingleses e missionários americanos viam nos druzos seu melhor aliado em potencial. Os jesuítas da Companhia de Jesus não esperavam encontrar católicos que fossem tão similares aos muçulmanos em seus hábitos, maneiras e crenças. O pertencimento (social) ao Monte Líbano ainda era superior ao pertencimento religioso, ao menos aos olhos dos europeus, mas para que os interesses (tanto europeus quanto outros) pudessem ser atingidos, essa parte da paisagem deveria urgentemente ser retocada.

Em 1831, Muhammad ‘Ali (ou Mehmet ‘Ali ou, ainda, ‘Ali Pasha) invadiu a Síria. No Monte Líbano, Shihab (que já tinha antecipado a conquista) aliou-se ao líder egípcio e a dominação acabou em uma revolta por parte da *‘amma* maronita e dos druzos em geral (que se mostravam ainda leais aos otomanos). Ibrahim Pasha (filho de Muhammad ‘Ali e comandante do Monte Líbano e entorno) armou os setores maronitas aliados à Shihab e à Igreja Maronita com dezesseis mil rifles, aboliu algumas das distinções entre muçulmanos e não muçulmanos à Terra Santa, e redobrou a atenção aos cônsules europeus. Além disso, utilizou cristãos para repelir rebeliões na Palestina, e 4.000 cristãos armados contra os druzos rebeldes (TRABOULSI, 2007).

De acordo com Ussama Makdisi, “a identidade cristã [como identidade política] veio à tona apenas como um método das autoridades para separá-los dos druzos, armá-los e enviá-los contra os druzos” (MAKDISI, 2000. 56). Não é necessária muita imaginação para entender que aqueles que recrutavam

os *'amma* maronitas eram seus patrões (incluindo o maior deles, a sua própria igreja).

O ano da principal reforma modernizadora do Império Otomano foi 1839 – *tanzimat* – e as pressões e demandas europeias (sobretudo no Monte Líbano), a invasão de Muhammad 'Ali e as insurreições populares na palestina, Síria (Alepo e Damasco) e Monte Líbano estão entre suas principais causas. O conceito de *dhimmi* (minorias não muçulmanas) que regulamentava o estatuto dos maronitas no Monte Líbano foi com a reforma abolida e o sistema de *millet* foi transformado em uma forma mais integradora de governo. Com a mudança, as taxas extras pagas pelos não muçulmanos foram finalmente abolidas em prol de direitos e deveres mais igualitários (HOURANI, 1992).

Mas a reforma não teve a reação esperada, já que era ainda um instrumento de domínio Otomano, ou seja, era uma tentativa desesperada de lidar com as pressões externas que, apesar do discurso integrativo, acirrava o controle do sultanato. Por isso, apenas um ano depois, em 1940, outra insurreição popular aliando grande parte da *'amma* maronita, druzos em geral, e apoiada tanto por europeus (ingleses e austríacos, mas não pelos franceses) quanto por otomanos derrotou o regime de Muhammad 'Ali. Aqueles *shuyukh* (plural para *shaiikh*) que se encontravam em exílio retornaram, enquanto os otomanos redefiniam a administração do Monte Líbano, acabando definitivamente com a Dinastia Shihab. Foi então que as primeiras revoltas sectárias emergiram, já que enquanto os senhores druzos, retornando do exílio, retomavam suas terras, o *ahali* maronita se recusava a aceitar passivamente a retomada de poder pelos senhores druzos.

Como resultado, em 1941, o patriarca maronita Hubaysh convocou todos os maronitas notáveis e, clamando por um “amor cristão”, renovou sua aliança com o sultão. Seu programa, baseado na ideia de uma maioria cristã, previa a “educação do povo” como responsabilidade da Igreja Maronita no Monte Líbano (TRABOULSI, 2007). Um conselho misto formado por líderes religiosos foi então eleito por cada comunidade (druza e maronita), mas ainda que a Igreja Maronita clamasse representar todos os maronitas, sua noção de comunidade continuou firmemente ligada às concepções do antigo regime e suas fronteiras sociais (MAKDISI, 2000).

O conflito obrigou as elites de ambas as ordens religiosas a repensar e “retradiconalizar” sua história (SCHIOCCHE, no prelo), quer dizer, um conflito foi estabelecido entre essas ordens que acabaram por polarizar-se seguindo as bases ideológicas dos significados respectivos, atribuídos à ideia de tradição local.

Em 1842, o Monte Líbano foi formalmente dividido pelo Império Otomano, a pedido europeu, entre a região norte (governada pelos maronitas) e sul (governada pelos druzos). Com medo da influência europeia crescente na região, a princípio os otomanos negaram a demanda, justificando que a população era muito mista. Tal divisão acabou por potencializar ainda mais o uso da pertença à uma facção religiosa para a construção das identidades locais. Em 1860, o conflito entre druzos e cristãos se repetiu mais uma vez, mas dessa vez clamando muitas vítimas mais e, entre 1839 e 1860 tanto os territórios quanto o componente druzo ou maronita das identidades sociais do Monte Líbano foram redefinidos, polarizados e homogeneizados.

Como conclusão parcial, o sectarismo originado no Monte Líbano foi um produto do encontro colonial (e não apenas produto interno ou externo) e, como tal, deve ser entendido enquanto um fenômeno moderno (MAKDISI, 2000). O entendimento e o consequente uso do termo *ta'if* representando alianças sectárias foi potencializado por uma política negociada entre governantes, potências externas e elites locais, em que a população mais marginal (que somava a grande maioria) participou apenas na forma de revolta quanto às injustiças do regime patriarcal local. Enquanto a *'amma* (sobretudo cristã) contribuiu com a redução da influência do sistema de *muqata'ji*, estes últimos – ouvindo sussurros europeus – tiveram papel fundamental na reorganização das alianças e do discurso político local em termos mais sectários.

Foi papel da administração otomana promover e absorver o novo discurso, reformulando seu sistema administrativo local e formalizando a nova situação na forma de um novo regime territorial para maronitas e druzos no Monte Líbano. A Igreja Maronita, por sua vez, deve ser entendida como um dos principais articuladores do desenvolvimento de uma noção de identidade cada vez mais sectária. Em face à possibilidade da perda de autonomia e poder local – e contando com o suporte das novas bases locais do órfão Ancient Regime francês – a instituição esteve certamente à frente do remodelamento do arranjo de forças local (MAKDISI, 2000).

Depois do massacre druzo contra a revolta popular maronita de 1860, muitos maronitas buscaram refúgio em Beirute e adjacências – que até então era indiscutivelmente uma cidadela de maioria sunita. Mas é também por volta dessa época (depois de 1870) que muitos libaneses iniciam sua primeira grande onda de imigração.

De acordo com Akram Fouad Khater – em um dos pouquíssimos estudos sobre um período invisibilizado da história Libanesa (1870-1920) (KHATER, 2001) –, o estudo dessa imigração é importante por duas razões principais: a

primeira é que faz possível compreender a gênese de uma classe média urbana libanesa; a segunda é a que permite compreender o importante papel das mulheres em tal processo. É importante notar o peso de tal processo, já que cerca de um terço de todos os habitantes do Monte Líbano emigraram para o Novo Mundo entre 1890 e o início da Primeira Guerra Mundial, sendo que a grande maioria era *fellabin* (plural para *fellah*, significando pequenos agricultores que, em geral, não possuem terra). Colômbia, Argentina e sobretudo Brasil e Estados Unidos foram alguns dos principais destinos desses emigrantes.

Enquanto alguns historiadores tendem a defender a hipótese de que essa migração em massa ocorreu sobretudo por conta dos conflitos das décadas precedentes, para Khater tal fenômeno encontra sua raiz com base sobretudo em um espírito empreendedor libanês, motivado, dessa vez, pelo contato com o Ocidente moderno que, cada vez mais, firmava suas bases nos arredores do Monte Líbano. Sua justificativa para tanto são traduções de cartas enviadas pelos migrantes aos parentes e esposos (as) cujo objetivo principal parece ser a acumulação de capital. Segundo Khater, a maioria retornou enquanto outra parte ficou sem condições (mas não sem desejo) para tanto.

Uma das consequências mais importantes da emigração foi a intensificação da formação de uma classe média no Monte Líbano e nas imediações de Beirute, processo iniciado com o estabelecimento de fábricas de seda (empreendimentos inicialmente sobretudo franceses e depois, em menor escala, locais) algumas décadas antes. Aquelas fábricas que foram criadas pelos locais funcionavam quase sempre em um esquema familiar: enquanto os homens administravam o negócio, eram as mulheres quem dominavam o trabalho produtivo. Aquelas – a grande maioria, de início –, que eram administradas por franceses ou ingleses empregavam apenas mulheres. Por causa da difícil situação para a agricultura, a renda das mulheres criou um desequilíbrio na estrutura familiar tradicional e a renda extrarreferente ao trabalho nas fábricas passou a gerar uma nova classe social produtiva urbana, dissociada da terra e do comércio.

Depois de 1890, sobretudo pelo baixo preço da seda produzida, muitos dos habitantes locais viram-se atraídos pelas oportunidades que pareciam existir no *majhar* (literalmente terra de imigração, mas entendido aqui enquanto um lugar mitológico de oportunidade social e financeira, atribuído ao Novo Mundo [Américas ou Amirka]). O estudo de Khater concentra-se sobretudo nos casos dos imigrantes que aportaram nos Estados Unidos e aponta para o fato de que ao menos ali a vida revelou-se muito difícil, sobretudo devido ao baixíssimo status social que o grupo adquiriu localmente (KHATER, 2001).

Como consequência, a maioria resolveu voltar, mas como a viagem naquele tempo exigia muito (sobretudo em termos econômicos) nem todos tiveram condições de fazê-la, e cerca de um terço de todos os que foram acabaram retornando. Aqueles que voltaram, entretanto, descobriram-se tão estrangeiros de volta à terra natal quanto no próprio *majbar*, já que dessa vez era a “cultura material que tinham acumulado (relógios, roupas, e até mesmo alguns poucos carros) [que] os fazia diferentes daqueles que tinham permanecido no Monte” (KHATER, 2001, p. 15).

Para além da “cultura material”, entretanto, os imigrantes retornados traziam consigo novas ideias de família, comportamento, organização social, desenvolvimento econômico e político etc. O principal limite da análise de Khater, portanto, talvez seja o de subestimar o papel de sujeitos de outras ordens religiosas, para o desenvolvimento da ideia de modernidade local, e o dos centros urbanos costeiros em relação ao Monte Líbano e, com isso, superestimar o papel das mulheres cristãs, como, por exemplo, ideólogos muçulmanos (de maioria sunita, mas também xiitas, ao lado de cristãos) da *Nabda* (o Renascimento árabe) iniciado ao final do século XIX e encerrado ao final da Primeira Guerra Mundial.

Como coloca Samir Kasir: “a *Nabda* foi então um renascimento cultural e a primeira onda de nacionalismo árabe, algo similar à cristalização do patriotismo italiano. Foi uma combinação da Renascença Europeia dos séculos XIV e XV e o do *Risorgimento*, mas sem uma rebelião armada, ou um Reino Piedmont para articulá-la” (KASIR, 2006, p. 45). Os centros do movimento foram indiscutivelmente Cairo e, depois, Beirute, mas mesmo em Cairo algumas das figuras-chave eram imigrantes libaneses. Para além disso, a imprensa libanesa tomou um papel central na produção e na divulgação literária do movimento.

Por conta das transformações trazidas pelos *émigrés*, pela *Nabda*, por processos concomitantes de transformação sociopolítica, econômica e religiosa local, consecutivos aos eventos de 1840 e 1860, ou ainda por outras possíveis causas, o *shuyukh* gradualmente perdeu uma parte considerável de seu poder à uma classe média urbana emergente e seu poder econômico.

No entanto, ainda que transformado, o sistema de *muqata’ji* continuaria sobrevivendo até os dias de hoje em meio a outras variáveis organizacionais tais como: instituições sectárias, classe social, utopias nacionalistas (seculares ou não) e outras que ainda pretendo aqui apresentar, assim como os estudos de Michael Gilsean e John Gulick tendem a demonstrar (GULICK, 1967; GILSEAN, 1982; GILSEAN, 1996). Entendo que é apenas por meio da

inter-relação contextual na prática de eventos ou sujeitos entre essas variáveis que seja possível entender a construção das identidades sociais no Líbano contemporâneo.

A construção de uma nação

Antes de 1870 ainda não existia um conceito de Síria ou Monte Líbano enquanto nação. Primeiro por que a ideia de estado-nação ainda não existia na maior parte do mundo e também por que o Monte Líbano era parte do *Bilad Al-Sham*, assim como este era parte das terras árabes do Império Otomano. Como vimos, no entanto, isso não implica em ausência histórica de uma identidade local que incorpora parte da região adjacente ao Monte Líbano. Na verdade, entendo que o que existiu foi uma pluralidade de interpretações justificando a autonomia de certa área variável, mas que possuía o Monte Líbano sempre em seu núcleo, entendida como estando imersa em um contexto local ainda mais amplo. O lugar assim definido por diferentes atores possuía fronteiras simbólicas distintas que o ligava a vizinhos ora do Ocidente ora do Oriente.

De acordo com Khater, ideias nacionalistas teriam surgido justamente no *mahjar* (locais de emigração) por conta de dispositivos de contraste com o contato com o outro, ou por sua influência quando da volta à terra natal (KHATER, 2001). O primeiro partido secular nacionalista do Líbano, por exemplo – o Partido Socialista Nacional Sírio – teria suas bases em movimentos iniciados no Brasil (SA'ADEH, 2000). Mas como vimos também, inspirados nos tempos do domínio de Muhammad 'Ali sobre a Síria, e suas ideias nacionalistas, a *Nabda* foi um movimento que propulsionou não apenas novas estéticas artísticas, mas também estéticas políticas nacionalistas árabes em geral, sobretudo no Egito (Cairo) e na Síria (Beirute), e em menor escala também no Iraque (Bagdá) e no resto do mundo árabe.

Decisões tomadas pelos otomanos – agora sob o comando mais efetivo de Cemal Pasha e dos Jön Türkler (jovens turcos, em turco), sendo o sultanato uma instituição em franca decadência – na Primeira Guerra Mundial tiveram um imenso e definitivo impacto na redefinição sociopolítica do Oriente Médio.

A aliança dos otomanos com a Alemanha – muito por conta de uma relação econômica, política e militar que já datava de décadas atrás – potencializou a cobiça europeia nos territórios do Oriente Médio e proporcionou uma oportunidade ideal para sua obtenção. A guerra durou até 18 de novembro de 1918 e o pacto que selava o destino dos perdedores – o Tratado de Versailles – foi

assinado em 28 de junho de 1919. No entanto, foi outro tratado que marcou mais diretamente a história do Bilad Al-Sham.

Durante a guerra, foi ideia de Sir Mark Sykes criar o *Arab Bureau*, que ficaria responsável pelas relações entre os ingleses e os árabes. À época da guerra, os ingleses já possuíam o controle efetivo do Egito, mas para além disso, estavam interessados nos árabes também como potenciais aliados contra os otomanos.

Em um dado momento da guerra, um jovem tenente árabe desertou do exército Otomano estacionado em Galípoli e cruzou as linhas aliadas. O jovem tenente, clamando ter informações importantes sobre sociedades secretas localizadas sobretudo em Damasco e dispostas a começar uma insurreição contra os otomanos, foi levado às pressas para ser interrogado no Cairo. Afirmava o tenente Al-Faruqi que representava Hussein – o Emir de Mecca – que tais sociedades secretas operavam também sob seu controle. Como Al-Faruqi morreu pouco depois e como (soube-se depois) nem Hussein nem seu filho Faysal conheciam ou sequer tinham ouvido falar de Al-Faruqi, não se sabe ao certo as intenções do jovem desertor à época do evento. Ainda que Lord Kitchener entendesse que a liderança de Hussein era “mais espiritual do que política”, a atitude de Al-Faruqi fez os ingleses apostarem definitivamente na liderança de Hussein (FROMKIN, 1989).

A razão pela qual Hussein resolveu apoiar os aliados já cedo na guerra – já que dentro do Império otomano a visão era de que os alemães sairiam vencedores – foi sua descoberta de que os otomanos pretendiam depô-lo. Hussein chegou até mesmo a enviar Faysal à Istambul para lidar com os otomanos, mas as negociações não tiveram sucesso. Assim era, sem nada a oferecer, pois não possuía a aliança de muitos líderes árabes consigo e não tinha escolha a não ser apoiar os aliados na esperança de qualquer espólio que Hussein negociasse com os ingleses. A intervenção de Al-Faruqi fez com que os ingleses promettessem concessões não apenas para os árabes, mas também para a Rússia e a França (FROMKIN, 1989).

Como a França já há muito tempo tinha seus negócios e interesses na região do Monte Líbano e adjacências, e Beirute oferecia um importante porto-atulho para o Ocidente e para os ingleses uma *buffer zone* entre seus domínios no Egito e Palestina e aqueles dos russos (a quem mais temiam) serviria bem aos seus propósitos. Os aliados chegaram a um acordo conhecido como *sykes-picot* e foi firmado com base nas informações obtidas com Al-Faruqi. O acordo estipulava que a França teria total controle de um grande Monte Líbano, bem como controle sobre a Síria por meio de um governo-fantoches árabe

(a tentativa fracassada foi justamente com Faysal, que teve que mudar seus domínios para o Iraque, após negociações com os ingleses). Os ingleses, por seu lado, teriam controle mais direto sobre a Palestina, bem como governos-fantoches em outros estados (confederados ou não) (FROMKIN, 1989).

O resultado da aliança política completamente arbitrária dos aliados com Hussein, seguido da divisão também completamente arbitrária dos espólios de guerra (nesse caso os restos do esfalecido Império Otomano) foram revoltas populares na Síria (que incluía o Monte Líbano), Iraque, Afeganistão, Egito, Arábia Saudita, entre outros. Não apenas a construção de estados-nacionais (na forma de protetorados ou domínio direto) não obedecia às percepções étnicas, políticas, econômicas, sociais e/ou religiosas locais, mas já que em pouquíssimas instâncias as populações locais (nem mesmo as elites na maioria dos casos) foram consultadas, os governantes desses novos estados não gozavam de grande legitimidade local.

O fim da Primeira Guerra Mundial marca um período distinto da história do Líbano: o início da história do país enquanto um estado-nação. O mandato francês aproveitou a organização política do antigo sistema de *millet* e criou um sistema político quase que único no Líbano. Esse novo país, após uma ampliação fronteiriça em 1921 – e agora incluindo o Monte Líbano, as cidades litorâneas desde Trablus (Trípoli) até *Sur* (Tiro), o vale do *Beqa'* e o Jabal Amil – foi por eles chamado de *Grand Liban* e em 1926 teve sua constituição modelada. Em 1941, o Líbano foi tornado finalmente independente, mas apenas em uma operação conjunta de muçulmanos e cristãos, em 1943, deixou de vez o mandato francês por um governo local democrático.

O pacto nacional de 1943 previa então uma democracia confessional com base na ideia de *ta'if*, em seu sentido puramente sectário, e que garantiu atemporalmente a presidência da república a um maronita, o cargo de Primeiro Ministro aos sunitas e o de Porta Voz do parlamento aos xiitas, ao mesmo tempo em que dividia o número de assentos parlamentares em uma razão de seis cristãos para cada cinco muçulmanos de todas as confissões. Para que o sistema funcionasse, organizações religiosas foram aproveitadas (quando existentes e criadas quando não) para a formação de coordenações representacionais de diferentes grupos de sujeitos agrupados de acordo com sua fé. O sistema criado foi chamado de confessional.

O mandato francês no Líbano seguiu um modelo parecido com aquele já imposto por décadas na Argélia, isto é, com um ideal de expansão da cultura francesa (o que incluía língua, costumes e comportamento). As reações contra a criação do estado libanês com as fronteiras de 1921 foram muitas à época,

e movimentos populares contra a separação do país do resto da Síria (Bilad Al-Sham) passaram a ganhar vários adeptos. Entre os movimentos mais importantes está aquele do Partido Socialista Nacional Sírio de Antun Sa'adeh, que acabou sendo assassinado pelos franceses enquanto descia do avião quando retornava ao Líbano de seu exílio na Argentina (SA'ADEH, 2000).

A primeira guerra contra Israel foi iniciada em 1948 após a *Nakba* (a catástrofe – como os palestinos chamam a criação do estado de Israel e seu êxodo forçado) e teve como uma de suas principais consequências o estabelecimento de mais de 150.000 refugiados palestinos no Líbano, algo que viria num futuro próximo mudar a estrutura social libanesa para sempre. Dezenove anos depois, nova onda de migração palestina somou-se àquele contingente já existente no país.

Mas foi em 1970, quando a Organização de Libertação da Palestina foi expulsa da Jordânia, durante o chamado Setembro Negro, que a influência palestina fez-se sentir com muito maior intensidade no país. Sete anos mais tarde, tendo ocupando sobretudo o sul, ativistas da OLP acabaram entrando em conflito com grupos cristãos, mas também com os agricultores xiitas habitantes daquela área, representados pelo movimento social/grupo paramilitar xiita *Amal* (esperança), que apontava a culpa da invasão israelense de 1978, que assolava seu território, à organização palestina.

A origem do *Amal* pode ser traçada de volta até 1974, com a fundação do *al-Harakat Al-Mahrumin* (Movimento dos Deprivados) pelo líder carismático Musa al-Sadr, e marca o início da mobilização xiita como um movimento organizado no sul do Líbano. Anos depois, o *Amal* foi criado desde o *Al-Harakat Al-Mahrumin*, passando a possuir um braço armado (AJAMI, 1986; NORTON, 1988 e 1999). Dessa mesma época é também a segunda guerra civil libanesa (1975-1990) que, de modo geral (ainda que não permanente e nunca totalizante), agrupou muçulmanos de todas as *tawa'if* (inclusive os druzos) contra os cristãos (sobretudo os maronitas). O início da guerra é geralmente marcado como sendo o dia 13 de abril de 1975 quando, em retaliação ao ataque a uma igreja no subúrbio *Ain Al-Rummaneh* de Beirute Leste, que matou quatro pessoas, os falangistas mataram 30 civis palestinos que passavam pelo subúrbio. Como consequência, foi estipulada a famosa Linha Verde, separando Beirute em territórios cristãos (a leste) e muçulmanos (a oeste).

O evento demonstra, portanto, a formação de territorialidades e o extremismo com o qual esses deveriam ser defendidos. Desde o ponto de vista de alguns grupos maronitas, em um país com cerca de três milhões e meio de habitantes, os cerca de 500.000 palestinos (muitos deles *feda'yn* armados pela

OLP, de maioria sunita, representam uma quebra de equilíbrio radical em favor dos muçulmanos). Desde o ponto de vista muçulmano, o pretense equilíbrio do sistema político libanês era somente fachada. Desde 1932, não houve mais censos no país, o que demonstraria que enquanto a população cristã diminuiu drasticamente, a população muçulmana – e sobretudo xiita – havia crescido de forma considerável.

Por conta da Guerra Civil, de 1976, data também a presença do exército sírio dentro das fronteiras libanesas, já que tanto Damasco quanto grupos locais libaneses mantinham que sírios e libaneses eram apenas uma única nação com dois governos. Não há dúvidas de que o evento da Guerra Civil tornou então a *ta'ifiyah* o esqueleto da ideia de identidade social no Líbano; o que deve ser lembrado, entretanto, é que a história do país e seus cidadãos não começa em 1975 nem termina em 1990. Desde então, o rumo político do país iria alterar uma vez mais a rápida dinâmica política. O rápido crescimento demográfico e o grande desenvolvimento político dos xiitas sob a influência e liderança de figuras como Shams al-Din, Nabih Berri, Hassan Nasrallah e sobretudo Musa al-Sadr, estão definitivamente entre os eventos sociais mais importantes desde a década de 1970 para cá.

A importância da figura de Musa al-Sadr toma dimensões ainda bem maiores para a compreensão do Líbano contemporâneo do que apenas militante social e guia espiritual do *Amal*. A família Al-Sadr é umas das mais importantes com tradição acadêmica xiita (*ithna 'asharyah*). Muitos al-Sadr, sobretudo no Iran e no Iraque, assumiram algumas das posições-chave também enquanto ativistas políticos, tais como Ayatollah Baqir al-Sadr (executado por Saddam Hussein), ou Muqtada al-Sadr, líder do Exército do Mahdi (guia) no Iraque. Ainda que Musa al-Sadr tenha nascido e se criado no Irã (para além de alguns anos em treinamento no centro xiita de Najaf-Iraque), este clamava descendência libanesa.

Ainda assim, o desaparecimento do clérigo durante uma viagem à Líbia apenas aumentou o carisma e a dimensão mística da sua pessoa. Para alguns, ele passou a tomar o papel simbólico não apenas do mártir Hussein, mas também de Muhammad Al-Mahdi – o décimo segundo imã, cujo desaparecimento em 1874 gerou a elaboração cultural da ideia de *Taqyiah* (ocultamento). *Taqyiah* é parte da doutrina xiita (*ithna 'asharyyah*) que, ao mesmo tempo que permite o ocultamento da fé em tempos de perigo, gera uma espera messiânica pelos tempos em que o imã retornará de seu confinamento, para o triunfo final do Islam por todo o mundo. Como reflexo do milenarismo religioso local, assim como aconteceu com Muhammad (o profeta) depois de sua morte, as

instruções de Al-Sadr para que não fosse venerado e para que não houvessem celebrações não foram respeitadas, ou seja, o conteúdo da mensagem do líder não foi suficiente para conter impulsos da estética ritual da cultura popular do grupo.

Foi apenas em 1982, depois da segunda invasão israelense e do desaparecimento de Al-Sadr (1979), que o Hizbollah (partido de Deus) foi criado por dissidentes do *Amal*. O Hizbollah trouxe uma dramática transformação tanto da ideologia política entre a maioria dos xiitas quanto das dimensões religiosas e rituais – a forma como o grupo transformou as celebrações da *Ashura* demonstram como uma é inseparavelmente veículo da outra e vice-versa.

Ashura é o mais importante ritual xiita, pois comemora o evento do martírio de Hussein (filho de *‘Ali*) durante a batalha de Karbala, quando seu exército (xiita) foi totalmente destruído por aquele de Yazid, então califa da Dinastia Umaída sediada em Damasco (e, portanto, sunita). O evento foi historicamente atualizado como símbolo do martírio (e privação) dos xiitas e, portanto, geralmente celebrado como uma forma de luto quietista até pelo menos a década de 1970 e a Revolução Iraniana. No Líbano, entretanto, o Hizbollah foi responsável por uma mudança na performance do ritual: daquilo que chamou de uma performance ritual *taqlidi* (imitativa) para aquilo que chamou de *haqiqi* (que significa real, verdadeira, autêntica). Clérigos ligados ao Hizbollah lançaram por volta do meio da década de 1990 uma *fatma* (edito religioso que toma o sentido de lei para os muçulmanos), condenando o *latam* (corte da testa e a batida com a palma da mão na ferida, para induzir ao sangramento) que caracterizava a comemoração imitativa popular.

A versão “autenticada” começou a aparecer nos subúrbios de Beirute e ao invés de sangue, os participantes giram ambos os braços para baixo e para cima, depois para longe do corpo e, finalmente, batem forte no peito com suas mãos (DEEB, 2005). Para o Hizbollah, essa era uma versão mais desenvolvida (*mutatanvvur*), além de autenticada, que Norton define como possuindo um “estilo militar” em *Dabieh* (periferia sul de Beirute e QG do Hizbollah) (NORTON, 2005). Para Deeb, tanto essa quanto outras mudanças – tais como a atualização metafórica do martírio de Hussein para um tema mais contemporâneo durante os *majalat* (reuniões; sermões) – produziram uma mudança de sentido do ritual: de luto pessoal a lição revolucionária.

Se, por um lado, desde os tempos de Al-Sadr e seu *harakat* até os tempos da hegemonia do Hizbollah sobre a população xiita (participação um tanto quanto tardia quando comparada àquela de maronitas, sunitas ou druzos) o xiismo passou a fazer cada vez mais parte da esfera política libanesa, por outro,

como parte de um mesmo movimento lógico, a política passou a fazer cada vez mais parte da religião para a maioria dos xiitas libaneses. No entanto, esse movimento histórico xiita, aqui muito sinteticamente delineado, deve ser lido apenas como exemplo de um movimento histórico mais amplo ocorrido com todas as principais *tawa'if* libanesas. Ao mesmo tempo, deve ser lembrado que a performance popular da *'Ashura tida* como “*taqlidi*” pelo Hizbollah ainda é encontrada no Líbano e, sobretudo em Nabatyeh (no sul do país), onde até mesmo alguns cristãos participam do evento. Ambos, o Amal e o Hizbollah – hoje, temporariamente aliados – traçam suas origens e justificam suas ações políticas e crenças religiosas por meio de uma interpretação própria das palavras e da vida de Musa Al-Sadr. Com o passar dos anos, entretanto, o *Amal* (movimento liderado hoje pelo porta-voz do Parlamento Nabih Berri) perdeu apoio popular e recursos materiais e políticos para o Hizbollah.

Foi especialmente por pressão do exército sírio e do Hizbollah, entre outros, que em 1985 o governo de Tel Aviv passou a desocupar o sul do Líbano, restringindo sua ocupação apenas a uma faixa no sul até 2000. O exército sírio, entretanto, permaneceria no país até momentos depois do início da Revolução dos Cedros, em 2005, precipitada após a morte do ex-Primeiro Ministro Rafik Al-Hariri (e outros intelectuais e políticos, tais como Samir Kasir) e motivada a acabar com a presença síria no país. O Hizbollah, entretanto, manteria suas armas até os dias de hoje, clamando ser a única garantia de que Israel não voltaria a invadir o país novamente.

A história mais recente do Líbano parece reforçar ainda mais uma das conclusões principais sobre a dinâmica social libanesa: ainda que maronitas, sunitas, xiitas e druzos sejam politicamente as mais fortes confissões libanesas, de acordo com o atual cenário são 18 os grupos confessionais – para além de um sem-número de outros não reconhecidos – cabendo a todos uma parcela do governo do país. A relação entre eles e a estrutura social libanesa, entretanto, está longe de poder ser entendida apenas em termos de sua relação para com o Estado. Sua importância sociopolítica relativa deve-se tanto à contínua pressão externa – Egito, Inglaterra, França, Estados Unidos, Israel, Palestina, Síria, Irã e outros – quanto à forma como essa pressão foi acomodada estratégica e simbolicamente pelos grupos locais.

O tecido social libanês contemporâneo

O cenário histórico desenhado nas seções anteriores ajudará a entender por que os diferentes grupos religiosos no Líbano não podem ser chamados simplesmente de tribos como querem alguns (JABAR, 2003). Tribos, como um

conceito, encontra-se tão repleto de significados exógenos que sua aplicação para a lógica social libanesa poderia ser danosa. Em primeiro lugar, apenas a menor parte da população atual libanesa tem (ou teve) ligações tribais, já que as histórias das populações do Monte Líbano (assim como do *Beqa'* e do Jabal Amil) são melhor caracterizadas de acordo com o sistema de *muqata'ji*; isto é, entendidas enquanto um sistema em que, aproveitando-se os líderes locais, as tribos ou habitantes das montanhas, eram ajustadas a uma lógica paternalista-clientelística ligada à posse e ao uso da terra. Além disso, tais grupos há muitos séculos estiveram em contato uns com os outros, imersos em uma superestrutura que os enquadra como parte de um único todo – hoje um estado-nação, ainda que atípico.

Também a ideia de castas como afirmam outros (SA'ADEH, 1993) é um tanto quanto imprecisa, já que nas definições clássicas o termo é empregado quando há uma interdependência holística – para usar o conceito de Luis Dumont (DUMONT, 1980) – organizada em termos de hierarquias estabelecidas entre as partes, enquanto no caso libanês, ainda que haja uma superestrutura envolvente representada pelo governo, não há interdependência lógica entre as partes, formando um todo hierárquico definido, muito pelo contrário, há tensão sectária, disputa pela proeminência de um ou outro grupo e, de quando em quando, guerra. Além disso, ainda que as *tawa'if* cumpram um papel sem dúvida fundamental para a vida política, social, econômica e religiosa local (ainda hoje uma das variáveis mais importantes para a construção das identidades sociais locais), existem ainda outras importantes variáveis a serem levadas em conta.

Embora o termo árabe comumente utilizado pelos libaneses *ta'if* signifique literalmente qualquer grupo de pessoas, hoje em dia é traduzido como ordem, facção religiosa; *ta'iffyyab* é então o nome dado a um sistema sociopolítico completamente organizado e dominado pelas *tawa'if*. No caso do Líbano, entretanto, os laços entre patrão e cliente do antigo sistema de *muqata'ji* ainda estão presentes em muitas partes do país (em umas mais do que outras) e algumas famílias ainda possuem certo poder sociopolítico por conta de seu papel no passado. Além disso, a abertura econômica para o capitalismo ocidental, os empreendimentos europeus locais (como as fábricas de seda na virada do século XIX para o século XX), a migração em massa para o Ocidente (reforçando para sempre os laços entre um e outro polo), entre outros fatores, contribuíram para a emergência de uma classe média secular que acabou mais tarde conquistando sujeitos de todos os estratos sociais.

O termo sistema confessional trata exclusivamente da forma tomada pelo estado libanês para lidar com a questão social, não implicando, necessariamente, ideia de que as *tawa'if* (mesmo entendidas de acordo com seu sentido mais contemporâneo) sejam sozinhas, as únicas instituições sociais locais. Quando vistas em detalhe e em ação, entretanto, a ação das organizações confessionais assemelha-se muito a um misto entre aquela dos partidos políticos e a dos movimentos sociais ocidentais contemporâneos. Grupos como o Hizbollah, por exemplo, trabalham próximos à comunidade, fomentando e financiando escolas, mesquitas, hospitais e outras instituições, ao mesmo tempo que participa da vida política do país com seus representantes legislativos. Tal estrutura é comum a outros grupos ativistas muçulmanos mesmo fora do Líbano, tais como a Al-Ikhuwan Al-Muslimun (irmandade muçulmana), o Hamas (na Palestina) e o Adalet ve Kalkinma Partisi (Partido da Justiça e Desenvolvimento na Turquia).

O fato de que qualquer demanda política deve ser representada pelos grupos confessionais, ao mesmo tempo que movimentos sociais locais tendem a ser cooptados por ONGs, outras instituições internacionais (devido à contínua pressão estrangeira nos afazeres da população local), ou os partidos políticos locais, faz com que as várias ideias emergentes de nação no Líbano compitam com muitas outras utopias em um contexto mais amplo – tais como a ideia de *umma* (comunidade pan-islâmica), pan-arabismo, utopia nacionalista reintegrativa à Síria – ou ainda num contexto mais reduzido – tais como o anterior isolamento e quietismo dos xiitas no sul e no vale do *Bega'*, o isolamento da comunidade cristã no Monte Líbano e no litoral norte de Beirute, e o imaginário integrativo com a diáspora no ocidente, o ideal do retorno ao curto emirado druzo nas Montanhas Shuf (este hoje muito mais uma sombra do passado), as demandas de reconhecimento nacional e cidadania nos campos de refugiados palestinos etc.

De modo geral, pode-se afirmar que no Líbano de hoje, enquanto o litoral é território de maioria sunita, as Montanhas *Shuf* é território de maioria druzo, e o Monte Líbano, bem como algumas praias entre Beirute (Beirut) e Jbail (Byblos) – Kaslik, Junieh etc. – são de maioria cristã, e o sul e o Vale do *Bega'* são xiitas. Beirute é um microcosmo que reproduz essa mesma divisão geográfica (mas não numérica), com a exceção de que não há exatamente um território druzo (cuja maioria se encontra esparsa em meio ao território sunita ao leste da cidade), ao mesmo tempo que a ocupação massiva dos subúrbios do sul da capital pelos xiitas deu-se apenas após as duas invasões israelenses (ao fim da década de 1970 e primeira metade da década de 1980).

Essa organização territorial tem consequências importantes para a política nacional como casamentos, separações, heranças e outras matérias de direito familiar que são regidas diretamente de acordo com o estatuto legislativo de cada *ta'if* – ao passo que o direito penal, por exemplo, é matéria para o direito nacional – cada uma dessas regiões tende a possuir certa autonomia bem como política jurídica administrativa e não apenas cultural e social. Assim, os druzos, por exemplo, muito embora seja o único grupo que não proíbe diretamente a passagem da herança para um sujeito de uma confissão distinta (Al-HALABI, 2005), possuem um código civil próprio que se sobrepõe às leis do Estado, que acaba dificultando tais operações, ao ponto de elas quase não existirem.

Já que a ocupação das cadeiras por legisladores e representantes executivos regionais obedece a porcentagens também regionais, as alianças políticas devem sempre ser conduzidas em nível regional (SALLOUKH, 2006). Assim, sunitas e greco-ortodoxos são em geral aliados na província norte de Akkar, ao mesmo tempo reflexo e consequência de aliança entre certas famílias, decorrentes ainda do sistema de *muqata'ji* que continua a existir em paralelo a outras formas de organização social até os dias de hoje, no *Beqa'* ou no *Metn*, a equação pode ser bem diferente.

Contrariamente a muitos autores, em seu estudo sobre Trípoli John Gulick diferencia religião e *ta'if*. Enquanto o primeiro diz respeito à fé e sua expressão, o último está relacionado à organização sociopolítica do primeiro, na forma de um sistema político representacional. Para ele, *ta'if* e família são os mais preeminentes provedores de bem-estar social em Trípoli e, geralmente, no resto da cultura local, sendo que as mais importantes unidades de segurança social na cidade são: parentesco, *ta'if* e vila ou região de origem (GULICK, 1967).

Relações e alianças que cruzam diferentes *tama'ifs* são também importantes ainda que, em efeito, tendam a ocorrer apenas entre “pessoas de prestígio”. Gulick não nos traz o termo árabe original para “prestígio”, mas é importante ressaltar que outros autores, tal como Michael Gilsenan (GILSENAN, 1996), também apontam para a centralidade dessa noção. Os estudos de Gulick e Gilsenan demonstram que ao menos em partes rurais do Líbano (e não necessariamente o Monte Líbano apenas), *Labaqaqah* (prestígio), *sharif* (honra), *hasab wa nasab* (status herdado genealógicamente e construído ao longo da vida [termos tidos como inseparáveis]), *majd* (glória), *qima* (valor do homem), *markaz* (status social), *sum'a* (reputação) e outras, conceitos frequentemente associados à figura dos *shuyukh* ou *muqata'ji* não são apenas coisas do passado.

A história local política tornou-se em parte um negócio religioso sobretudo porque a política de Estado no Líbano diz respeito ao Pacto Nacional. Ainda

assim, tratar ambos como sinônimos seria academicamente ignorar a dinâmica social popular local, de forma equivalente ao que fizeram por ignorância ou negligência política as potências europeias com relação aos espólios de guerra otomanos da Primeira Guerra Mundial.

A primeira razão é a coexistência do sistema clientelístico e da importância social que toma também a ideia mais estrita de “classe” no Líbano. Depois, por que há (e sempre houve, como demonstrado) considerável oposição ao sistema confessional desde a criação do Líbano como um estado-nação. Historicamente, alguns exemplos de partidos antissectaristas podem ser de dois diferentes partidos comunistas ativos sobretudo nos idos da década de 1950 e 1960 (os preferidos pela maioria dos xiitas), o SSNP (Partido Nacional Socialista Sírio), enquanto atualmente a *Al-Tayyar al-Watani al-Hurr* (Corrente Nacional Livre), liderada pelo maronita veterano da Guerra Civil, General Michel ‘Awn, hoje alinhado a muitos sindicatos trabalhistas e à parte da elite intelectual secular universitária e, ao mesmo tempo, aos partidos/movimentos sociais xiitas Hizbollah e Amal.

Por fim, por que nem todos os indivíduos de uma mesma confissão seguem os partidos que seriam considerados suas mais imediatas opções. Muitos cristãos deploram o *al-Kataib* (Partido Falangista; partido cristão de extrema direita responsável, entre outros, pelo massacre dos campos de refugiados palestinos Sabra e Shatila, durante a Guerra Civil de 1975-1990) ou outros movimentos cristãos; não são todos os druzos que apoiam o *Al-Hizb Al-Taquadummi Al-Ishtiraki* (Partido Socialista Progressivo) de seu líder no governo Walid Jumblat (filho de Kamal Jumblat) e, da mesma forma, são muitos os xiitas que não estão de acordo com a plataforma do Hizbollah ou com a do agora parceiro Amal.

Para que se tenha ideia do grau de variância das alianças políticas no tempo, basta ter em mente que a recente Revolução dos Cedros – iniciada com o assassinato do ex-Primeiro Ministro Rafik Al-Hariri, em 2005, jogou do dia para a noite sunitas, druzos (antigos rivais dos cristãos e sobretudo dos falangistas) e virtualmente quase todos os outros movimentos sociais e partidos políticos contra o Hizbollah e seus aliados sírios (como os SSNPs, por exemplo); isso, menos de três décadas após o fim da terrível guerra civil entre cristãos e muçulmanos. Michel ‘Awn que, mesmo tendo se alinhado primeiro a favor e depois lutado contra falangistas no passado, encontra-se desde pouco depois da Revolução dos Cedros aliado a Hassan Nazrallah (líder e mentor espiritual do Hizbollah) e sua coalizão “de esquerda”. Assim como esses exemplos, de semelhantes laços, intensidade, duração e porosidade, são

feitas a maioria das alianças políticas no Líbano, onde a pertença ao que se convencionou e oficializou chamar *ta'if* representa apenas uma parcela da lógica das relações sociopolíticas locais.

A homogeneidade e a imobilidade das *tawa'if* libanesas foram em parte um constructo colonial otomano-europeu-local, resultado de uma tentativa de organização e de dominação discursiva e prática e, em parte, um constructo interpretativo ocidental moderno, com o fim de organização e dominação, ao menos discursiva, da realidade local (empreendimento ao qual nem o antropólogo escapa).

Essa imaginação (orientalista ou não) do Líbano que persiste até os dias de hoje, tende a reduzir o entendimento da organização social local enquanto um conflito entre castas, tribos, etnias ou ordens religiosas que assim se comportariam e, como tal, tradicional (significando aqui apenas pré-moderno) ou não moderno (no caso da tese da simples incompatibilidade, e não atraso, local a ideias e práticas modernas).

Como demonstrado, a tomada da *ta'ifjahl*, tal como instituída no Líbano desde o mandato francês, como variável única do fracionamento social libanês, relega a segundo plano ou subsume completamente a existência de outras variáveis em operação, na prática das relações políticas e sociais locais. Mas o Líbano (seus sujeitos e instituições) deve ser entendido enquanto consequência de um projeto moderno de estado-nação, ainda que a ideia de nação ali tenha mais competição do que talvez a grande maioria dos estados-nações modernos tenha, para a formação e acionamento mais definitivo das identidades de seus cidadãos, fato compreensível em um país de tão constantes trepidações sociopolíticas, religiosas e econômicas.

Justamente por conta da sua construção enquanto o “outro” – polo idealmente oposto ao Ocidente –, as transformações parecem obedecer sempre à lógica da estrutura mais visível. Essa estrutura é ligada aos interesses dos grupos confessionais porque, acima de tudo, foi ou é institucionalizada e legitimada localmente. Além disso, desde um ponto de vista ocidental, tal lógica respeita um imaginário orientalista para aqueles que se querem tão distantes. Algo que tanto a estrutura política do país quanto as guerras catalisa, organiza e torna ainda mais profundo.

Para concluir, durante o bombardeio israelense de 2006 encontrava-me no Líbano para parte da minha pesquisa de campo de doutorado no país e pude, por isso, presenciar um insipiente movimento social, fruto de um sentimento de unidade nacional. Naquela ocasião, a primeira coisa que percebi quanto

à interação social entre os mais variados grupos do país foi que mudança dramática de contexto por vezes muda também drasticamente papéis sociais e o tecido das redes sociais. Eu presenciava um “evento crítico”, segundo os termos de Vena Das (DAS, 1995).

Depois dos primeiros dias da guerra passei a trabalhar como voluntário em uma escola cristã para onde refugiados vindos de todo o país – sobretudo do sul (de maioria xiita) – foram trazidos. Meu papel era o de trazer água e comida, quando pudesse, e de permanecer ali oferecendo os ouvidos e os ombros como companhia. A situação era extrema, já que o governo não tinha tido condições de organizar esse tipo de atividades ainda e muitos, além de outras privações, chegavam a passar fome e sede. Os organizadores eram cristãos da vizinhança de Ashrafyeh, onde o QG do partido extremista cristão falangista estava localizado. Ainda assim, o evento me propiciou uma experiência bem diferente daquela que eu teria se as *tawa'if* libanesas fossem mesmo tão impenetravelmente isoladas e em conflito – grupos de todas as fés convivendo em paz e sentindo-se identificados uns aos outros, diante de uma ameaça que entendiam emanar de fora do país.

O capital social não sectário levantado por tal movimento, alavancado por conta da guerra, seja talvez de mais difícil geração em tempos não tão críticos quanto aquele. Talvez, como sugerido no caso de alguns rituais, como Gregory Bateson sobre o *naven* (BATESON, 1968), Roberto da Matta (DAMATTA, 1978) sobre o carnaval, Victor Turner sobre a *haji* (TURNER, 1974) e Arnold VanGep de forma mais teórica (VANGENEP, 1972), seja justamente por que tais rituais são eventos críticos (ainda que periódicos) para que a ordem social fique momentaneamente suspensa. Minha experiência com os voluntários no Líbano inclina a ressaltar um momento anterior ao surgimento de qualquer ordem social que, afinal de contas, nunca é estática em parte alguma, muito menos no Líbano. Não apenas aprendi que o potencial para tal “inversão” da lógica sectária estava incorporado no *ethos* daqueles libaneses, mas reforçou ainda mais meu entendimento sobre o peso da dinâmica entre algumas das principais variáveis identitárias no Líbano, compreendendo que pode haver também um lugar bastante comum entre as várias noções libanesas de nação.

Referências

- Al-HALABI, A. **Les Druzes**: Vivre avec L'Avenir. Beirute: Dar An-Nahar, 2005.
- AJAMI, F. **The Vanished Imam**. New York: Cornel University Press, 1986.
- BATESON, G. **Naven**. Stanford: Stanford University Press, 1968.
- DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DAS, V. **Critical Events**: An Anthropological Perspective on Contemporary India. Oxford: Oxford University Press, 1995
- DEEB, L. From Mourning to Activism: Sayyedeh Zaynab, Lebanese Shi'i Women, and the Transformation of 'Ashura. In: AGHAIE, K. **The Women of Karbala**. Austin: University of Texas Press, 2005.
- DUMONT, L. **Homo Hierarchicus**: The Caste System and Its Implications. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. The Nuer of Southern Sudan. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African Political Systems**. London: Keegan Paul International, 1994.
- FROMKIN, D. **A Peace to end All Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East**. New York: Henry Holt and Company, 1989.
- GILSENAN, M. **Recognizing Islam**: Religion and Society in the Modern Arab World. New York: Pantheon Books, 1982.
- GILSENAN, M. **Lords of The Lebanese Marches**: Violence & Narrative in an Arab Society. Los Angeles: University of California Press, 1996.
- GENDZIER, I. **Notes From The Minefield**: United States Intervention in Lebanon and Middle East, 1945-1958. New York: Columbia University Press, 2006.
- GULICK, J. **Tripoli**. A Modern Arab City. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- JABAR, F. A.; DAWOD, H. **Tribes and Power**: Nationalism and Ethnicity in the Middle East. Londres: Saqi Books, 2003.
- KASSIR, S. **Being Arab**. New York: Verso, 2006.
-

- KHATER, A. F. **Inventing Home**: Emigration, Gender, and Middle Class in Lebanon, 1870-1920. Los Angeles: University of California Press, 2001.
- HOURANI, A. **A History of Arab Peoples**. New York: Warner Books, 1992.
- LAPIDUS, I. M. **A history of islamic societies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Elementary structures of kinship**. Cambridge: Beacon Press, 1971.
- LINDHOLM, C. **The Islamic Middle East**: Tradition and Change. Oxford: Blackwell, 2002.
- MAKDISI, U. **The Culture of ta'ifarism**: community, History, and Violence in nineteenth-century ottoman Lebanon. Los Angeles: University of California Press, 2000.
- NORTON, R. **Amal and the Shi'a**: struggle for the soul of Lebanon. Austin: Texas University Press, 1988.
- NORTON, R. **Hizballah of Lebanon**: Extremist Ideals vs. Mundane Politics. New York: Council for Foreign Relations, 1999.
- NORTON, R. Ritual, blood and shiite identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon. In: CHELKOWSKY, P. **The Drama Review**. Winter: The University of Michigan Press, 2005.
- SA'ADEH, S. **The Social Structure of Lebanon**: Democracy of Servitude. Beirut: An-Nahar, 1993.
- SA'ADEH, S. **Antun Saadeh and the democracy in geographic Syria**. Londres: Folio, 2000.
- SALIBI, K. **A House of many mansions**: The History of Lebanon Reconsidered. Los Angeles: University of California Press, 1988.
- SALLOUKH, B. The Limits of electoral engineering in divided societies. Elections in Postwar Lebanon. **Revue Canadienne de Science Politique**, v. 39, n. 3, Septembre 2006, p. 635-655.
- SCHIOCCHET, L. A. Resenha de Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East. **Revista de Antropologia**, Curitiba: UFPR, v. 5, 2004.
- SCHIOCCHET, L. A. **Refugee lives**: Ritual and Belonging in Two Palestinian Refugee Camps in Lebanon. 2010. Tese (PhD) - Departamento de Antropologia da Boston University, 2010.
-

SCHIOCCHEI, L. A. Deus Traz Pelo Mar: Conhecimento e Conflito Sócio-Ambiental no Espaço Caiçara da Pesca Marítima do Sul do Brasil. In: LITTLE, P. **Conhecimentos Tradicionais no Brasil: Etnografias da Intercientificidade**. No Prelo.

TRABOULSI, F. **A History of modern Lebanon**. Londres: Pluto Press, 2007.

TURNER, V. **Pilgrimages as Social Processes, in Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.

VAN GENNEP, A. [1909]. Rites of Passage. Trans. VIZEDOM, M. B.; CAFFEE, G. L. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

WHITE, J. **Islamist Mobilization in Turkey**. Washington: University of Washington Press, 2002.

Capítulo 23

De anedotas antropológicas a perspectivas do contato em África: reflexões Herero

Josué Tomasini Castro

Introdução

Não devemos pressupor que os contatos interétnicos tenham sido vivenciados sem nenhum tipo de racionalização ou tentativas de entender o que para ambos os lados era desconhecido. Os atores envolvidos nesses processos procuravam traduzir os processos que se desenrolavam. Essas traduções e entendimentos eram, no mais das vezes, seguidos por uma consciência prática, ou seja, expressos para e/no mundo que se formava. Nas etnografias africanas conseguimos perceber tais discursos – mesmo que contrariando os pressupostos de alguns autores (de que na verdade tais discursos representavam certo tribalismo e não o contato entre europeus e africanos) – como sendo representados em determinadas expressões artísticas (MITCHELL, 1956; RANGER, 1975; FABIAN, 1990), em movimentos religiosos (BALANDIER, [1955]; COMAROFF, 1985) ou em outras expressões da modernidade ditas híbridas (SAHLINS, 1997; CLIFFORD, 1999). Alguns desses autores percebiam naquelas representações o desejo africano pela civilização (Mitchell), outros apontavam a criatividade de tais discursos (Ranger, Fabian) e há ainda aqueles que viam aquela mesma criatividade, mas como instrumento de protesto contra o colonialismo europeu (Balandier).

Tais perspectivas poderiam ser entendidas em termos do desenvolvimento analítico da própria Antropologia africanista que, de início, estaria preocupada em estudar *apenas unidades sociais menos tocadas pelas influências modernas*, ignorando *o quadro no qual tais influências modernas se fazem sentir* (BROWN, 1973, p. 174). Em seguida, após a Primeira Guerra Mundial, a tradição britânica do *Rhodes-Livingstone Institute* e a Escola de Manchester direcionam-se para as análises funcionalistas do contato e dos processos de desenvolvimento, expondo as rupturas entre campo e cidade, tribo e nação. Por fim, desde o início da década de 1970, novas perspectivas foram traçadas, que destacavam e não

ocultavam o contato, permitindo que as análises sobre a visão nativa do contato encontrassem seu lugar.

Ora, já desde a segunda fase desse desenvolvimento hipoteticamente definido, os estudos do contato mantiveram-se sob a perspectiva do protesto do colonizado, mas apenas a partir da década de 1970 é que as narrativas africanas galgam seu lugar como críticas formais ao colonialismo. Roy Willis (1973) afirma, nesse sentido, que:

Até agora a literatura sobre o protesto do colonizado tratou da revolta armada contra os colonizadores, com as expressões mais desviantes do descontentamento em possessões de espíritos e igrejas independentes, ou com as escritas rebeldes dos evoluídos que estudaram no Ocidente. O caso em discussão se diferencia de todos esses por conter uma crítica formal ao colonialismo ocidental e o que foi percebido por africanos não letrados como o sistema de valores inerente àquele processo (p. 246).

Guardarei, neste trabalho, a ideia (não chega a ser uma noção) de protesto que, a meu ver, guia algumas das reflexões nativas sobre o contato, expostas neste ensaio. Assim, tomando o rumo de uma Antropologia que procura dar voz (CLIFFORD, 2002) àqueles para os quais tais contatos teriam sido mais drásticos (os ditos “nativos”), proponho analisar a forma como o contato europeu é explicado e entendido por um grupo Herero, situado em Okondjatu, vilarejo do nordeste da Namíbia, país situado ao sul do continente africano.

Okondjatu é um vilarejo central em uma região não muito central da Namíbia. Isso significa, em outras palavras, que sua população total está entre 800 e 1.000 habitantes. Além disso, Okondjatu é o único local da região que possui energia elétrica (isso apenas próximo à única estrada que corta o vilarejo), pequenos bares e mais de uma igreja cristã fixa e com cultos mais ou menos regulares.

O universo religioso do vilarejo é um tanto quanto movimentado e as pessoas comumente conversam sobre essas questões, alguns possuindo visões muito particulares sobre o cristianismo. Os exemplos dos quais farei uso aqui para tratar das percepções nativas do contato com os brancos estão relacionados com a história do cristianismo no território. Estarei, portanto, refletindo sobre as narrativas hereras da chegada dos missionários e do concomitante desenvolvimento do cristianismo na região.

Assim, três pequenas anedotas serão descritas – na ordem temporal na qual ocorreram –, todas expondo com tonalidades (vocais e narrativas) diferentes a percepção Herera do contato com o cristianismo protestante. Com

o objetivo de destacar como tais acontecimentos foram “coletados”, penso ser interessante (e honesto, acima de tudo) ressaltar que os episódios que serão apresentados foram todos carregados de certa espontaneidade por parte de cada um de seus atores principais. Diferentemente de nossas típicas situações, enquanto pesquisadores que questionam e anotam as respostas obtidas, essas situações foram respostas à provocação que minha presença, enquanto branco, causava-lhes. Isso poderia me aproximar da etnografia performática de Johannes Fabian (1990), mas minhas reflexões irão até a análise da prática e do método antropológico.

Ora, a narrativa, destaca Todorov, constitui-se na tensão de duas forças (TODOROV, 2003, p. 22). Nas críticas literárias isso significa admitir que o processo narrativo é marcado pela força disruptiva de momentos que não se permitem fixar e pelo ímpeto ordenador da narração em si, que procura dar sentido relacionando o que passou ao que ainda não foi. As narrativas que permeiam esse ensaio não são expressões literárias (talvez elas até pudessem ser – a primeira de um tipo tragicômico, em seguida uma tensão dramática e, por último, uma de estilo fantástico), mas pressupõem igualmente uma tensão: aquela entre a força da história de um passado e a força de uma história ainda em formação, no presente, e entre as reflexões sobre o contato com missionários no início do século passado e as situações de contato com um antropólogo no início deste milênio.

Digo isso para deixar claro que procurarei refletir sobre ambos os aspectos durante as descrições etnográficas trazidas a este trabalho, em forma de anedotas.

Primeira Anedota

Passados os primeiros dias de desmistificação (afinal, era a primeira vez que ia à África e, além disso, embarcava em um trabalho de campo), comecei, nos meus percursos diários por Okondjatu, a me aproximar mais das pessoas, fazer amigos e criar redes para informações futuras. Primeiro passo: deixar claro a todos que apesar de estar na casa de um pastor (Matuzee, Herero como todos os outros, mas convertido a um cristianismo que se diferenciava dos outros do vilarejo, de tipo tradicional e antissincrético), eu não estava ali com um intuito proselitista – o que foi aceito pela maioria após minha presença nas outras comunidades religiosas do vilarejo e em minhas constantes tentativas de absorver um conhecimento geral da história e cultura Herero.

Fui bem recebido e informado de muitas pequenas coisas sobre diferentes aspectos da vida social diária daquelas pessoas. Minhas intenções iniciais

de trabalhar com religião foram inclusive deixadas de lado por um tempo, pois a quantidade de experiências que despertavam meu interesse e a curiosidade (e eu deveria convencionalmente qualificá-la como uma curiosidade acadêmica) partia-me em diferentes direções. Em um momento eu conversava com o representante do comitê de desenvolvimento local sobre os problemas econômicos e sociais do vilarejo; em outro, com os jovens sobre suas relações com a capital do país (fixada a pouco menos de 300 km do vilarejo e a mais de 6 horas pelas desajeitadas estradas de chão) e a falta de empregos; mais tarde, ainda encontraria um grupo de pessoas de meia-idade, já casadas e com filhos, rememorando as histórias de seus pais sobre os dias da colonização e do *apartheid*.

Em uma dessas tardes, distante 6 dias de minha chegada, eu caminhava com Clement, irmão do Pastor Matuzee, até um dos pequenos bares de Okondjatu para comprar água e pão para uma viagem que faríamos no dia seguinte até a pequena fazenda onde morava a família de sua irmã e sua avó (no fim, como era comum, só conseguimos o pão, nada de água). No caminho, passamos em frente a outro bar onde um grupo de homens bebia cerveja aparentemente já há algum tempo. Um deles, menos constrangido que os demais, ao ver-me passando não hesitou e discursou: *esse homem branco, cuidado, todos vocês. Ele está ficando na igreja missionária. Nós deveríamos mandá-lo embora. Ele fará o mesmo que aqueles missionários alemães. Ele nos queimará na igreja assim como eles fizeram no passado.*

O discurso-narrativo daquele homem, engraçado, foi feito em inglês e não em Otjherero, como era normal quando as pessoas comunicavam entre si. Era óbvio, era eu que deveria ouvir aquilo, eu que deveria saber o que ele achava de mim. Clement ficou incomodado com as palavras daquele homem e foi em direção a ele para dizer, agora em Otjherero, que eles deveriam me receber bem já que eu estava ali para ficar um bom tempo e estava gastando *his white money* em Okondjatu. Eu fiquei espantado, o homem estava bêbado, eu apenas fiquei calado, sem saber se eu deveria me preocupar ou não. Uma coisa era certa, eu havia esquecido de passar na casa dele.

Eu e Clement seguimos nossa caminhada e, na volta, o mesmo homem estava sentado com alguns de seus amigos. Ao me ver, mais uma vez, pôs-se de pé e discursou: *Nós devemos cuidar do homem branco, ele está colocando seu dinheiro aqui. Nós deveríamos construir uma pousada para ele ficar confortável.* Todos riram. Mas a voz daquele homem era mais do que *drunk talk*, ela estava em conformidade com uma visão-padrão de diferentes momentos históricos do contato “nativo” com os brancos no passado e também com as expectativas financeiras do presente.

Segunda Anekdota

No dia seguinte, às 10 horas da manhã, eu, Clement e seu pai Jefta saímos de Okondjatu até a fazenda de sua irmã que ficava a 150 km de onde estávamos. Durante o percurso, outras práticas comuns: várias paradas, caronas, carro estragado etc. Perto do fim da tarde finalmente chegamos, eu para, supostamente, pesquisar esquemas de parentesco, Clement para buscar sua avó, Zorowa, uma senhora Herero de 89 anos, mãe de Jefta.

Eu estava a pouco menos de 2 semanas do que seria minha primeira experiência de campo e, como esperava que fosse comum, estava completamente desorientado com tantos temas saltando aos meus olhos, por mais que os esquemas religiosos fossem meu maior interesse. Como fruto de certo desespero, achei que a máxima dos estudos clássicos da Antropologia pudesse dar alguma luz: ao parentesco, então. Clement deveria pegar sua avó na casa da sua irmã e eu tinha o dinheiro suficiente para pagar a gasolina e, além disso, estava nervoso com minha inquietante situação de pesquisa. Eu dei a ele o dinheiro e ele me deu um pouco de esperança.

Logo que chegamos, fui apresentado a todos, irmã, marido da irmã, filho e filha da irmã e mãe do pai. Uso essas nomenclaturas antropológicas porque isso foi, de fato, a única coisa que pude concluir de mais de 10 horas de conversas angustiantes (em algum lugar eu teria que colocá-las, acho que a pós-modernidade lhes deu um lugar para depositá-las, além de nossos diários não publicáveis). O começo foi ótimo, mas depois:

In the grandmother was terrible, I mean, on the begging I was very excited with the situation, a 89 years old woman on a bed taking some papers from a box where she had already asked for some one to write down all she knew about her family genealogy, that was fantastic. She gave the papers to Clement, it seems the papers were uncompleted, some other relative took the first part, but its fine, the part we wanted were there. Wow, very interesting, very anthropological, me, Clement, Jefta and his mother on a little room with papers and pencil on hand.

Passados esses poucos minutos de intensa comoção antropológica (eu, finalmente, me sentia um da espécie) as conversas começaram. Eu liguei meu gravador e, mais uma vez, lembrei Clement de que, como sua avó não falava inglês e eu não falava Otjherero, ele teria de traduzir a conversa. O problema começou logo nas primeiras frases. Sua mãe começou a falar sobre alguns nomes da lista (presumi sozinho). Fiquei animado até o fim dos 5 minutos seguintes, quando tive de perguntar pela primeira vez o que ela havia dito e Clement respondeu: *she is just talking about her father.*

Depois de repetidas tentativas de entender o que estava acontecendo, finalmente percebi que Clement gostou tanto da ideia de remontar a história de sua família que resolveu fazê-lo ele mesmo: abriu seu *laptop*, acessou um programa para organização de tabelas e, com algumas poucas explicações que eu tinha dado durante a viagem, começou a escrever nomes e conectá-los por linhas horizontais e verticais. Eu continuei com lápis e papel na mão e ao fim do dia só havia escrito sentenças de um antropólogo angustiado.

No outro dia, acordamos cedo para continuar o que não havia sido terminado no dia anterior – o trabalho antropológico de Clement. Eu estava mais para seu assistente naquele momento. Quando percebi que não conseguiria obter nada e como os conhecia há tão pouco tempo, comecei, para não criar conflitos, a tirar fotos daquele momento certamente inesperado.

Finalmente, após quase 5 horas de conversas, Clement me disse: *Ok, now she said she will talk about German colonialism and their missionaries*. Eu disse ótimo e, pela primeira vez, as traduções foram feitas (pelo menos de forma aparentemente mais integral que anteriormente). Minha primeira intervenção foi para dizer que eu estava curioso para saber como funcionava o Fogo Sagrado do pai de Zorowa. Foi o suficiente para mais uma hora de conversas sem que eu interferisse muito além do que faria em uma conversa normal – algumas exclamações de surpresa e solicitações para uma explicação mais apurada.

Em determinado momento, Zororwa mencionou que antes da chegada dos missionários às terras de seus avós – ao norte do que hoje é a Namíbia –, o Fogo Sagrado era usado para tudo. Os pedidos, feitos em forma de favor, eram levados a Deus pelos ancestrais. – Nada mais era usado, disse ela.

Desse ponto em diante, ela começa a descrever o que parece ser a história do enfraquecimento da crença no Fogo Sagrado e, mais do que isso, a história do contato missionário com a tradição Herero. Ela afirmou que

Quando os missionários chegaram, eles apresentaram a Bíblia e disseram que o Fogo Sagrado não prestava. Muitos acreditaram e começaram a seguir os ensinamentos da Bíblia, dizendo que tinham sido ajudados pelos missionários. Então, aqueles que ainda acreditavam no Fogo Sagrado tornaram-se fracos porque sua religião tinha se dividido. Assim, os que haviam rejeitado a Bíblia começaram a procurar outras coisas para ajudá-los também. Eles viram que o Fogo Sagrado não era o único que podia auxiliar, então, como não queriam juntar-se aos cristãos, envolveram-se com feiticeiros Ovambo.

A história de Zorowa representa, enfim, o contato responsável por quebrar um suposto equilíbrio da tradição Herero, causando-lhe rupturas e

misturas (estas, certamente, subversivas à unidade Herero). Dos brancos originaram divisões dentro do universo Herero (presumidamente unido e estável) entre cristãos e não cristãos.

Terceira Anedota

Quase um mês depois desses acontecimentos, eu já havia criado alguns laços de amizade. Um deles foi estabelecido com Denzel, um curioso homem de 33 anos que trabalhava gerenciando um daqueles pequenos bares e um simples mercado em Okondjatu. Sem saber ler e escrever, ele nunca me permitia passar um dia sequer, em frente ao seu estabelecimento, sem que me chamasse para conversar por pelo menos uma hora. Nossas discussões giravam em torno de assuntos ligados à política mundial, ao desenvolvimento local, à tradição Herero, aos períodos de colonização europeia e à qualquer outro assunto que lhe parecesse interessante.

Naquele dia, eu passava em frente ao seu mercado junto com Maliki. Paramos para cumprimentá-lo e, como sempre, Denzel nos chamou para sentarmos debaixo de uma árvore, pegou um refrigerante e pediu que esperássemos um pouco, pois ele queria conversar comigo. Já que Denzel não falava inglês, nossas conversas eram sempre enviesadas pelas traduções de qualquer um que estivesse ao meu lado naquele momento (geralmente Maliki ou Noky, outro bom companheiro) e creio ser importante deixar isto claro: as citações de Denzel aqui descritas são as traduções de Maliki.

Hoje, ele começou, vamos conversar sobre o cristianismo e os missionários europeus. O trajeto estava dado e continuamos na mesma direção tentando avaliar os períodos em que os missionários cristãos entraram em contato com seu povo para converter os hereros. Durante nossa conversa ele definiu que o poder da influência cristã sobre seu povo estava na Bíblia. Para Denzel, a forma como ela foi pregada e ensinada foi para que os negros pudessem ser dominados. O ápice de nossa conversa foi quando ele afirmou que

Eu posso ser namibiano, ir à África do Sul, tornar-me um cidadão sul-africano, conseguir os documentos e dizer que eu nasci lá. As pessoas vão acreditar em mim, apesar de eu estar mentindo. Da mesma forma com o cristianismo. Eu não tenho certeza de que a Bíblia foi realmente escrita por Deus, ou se foi algum homem muito esperto que a escreveu. (...) Eu acho que a Bíblia foi escrita pelos brancos para que eles pudessem vir e colonizar nossos antepassados.

Eu fiquei surpreso com sua reflexão e consciência do poder colonizador dos missionários e pedi para que ele explicasse melhor o ocorrido: *Isso significa então que a Bíblia é muito menos antiga do que se presume, certo?* Maliki traduz e me

responde novamente: *Ele disse que acredita que alguns ingleses estiveram aqui antes dos primeiros missionários chegarem e observaram os costumes de nosso povo. Depois, voltaram à Inglaterra e escreveram a Bíblia para que pudessem nos dominar.*

Para Denzel, isso ficava muito claro diante das constantes acusações que aqueles missionários faziam ao Fogo Sagrado (local onde a comunidade dos vivos encontra seus mortos). Mais tarde, como que tentando provar seu argumento, ele pede para que sua mulher traga uma pasta onde ele guardava alguns folhetos cristãos e exemplares de um Novo Testamento ilustrado. Já com a pasta em mãos e um pouco empolgado com nossa conversa ele toma um dos exemplares do Novo Testamento e aponta para a figura da capa – *diga-me, Castro. Diga-me por que Jesus e os discípulos são brancos?* Denzel, então, conclui com uma clara consciência da colonização – *não há outra explicação!*

Da mesma forma que um homem poderia ser esperto o suficiente para enganar alguém de outro país e usufruir certos benefícios, alguém também pode ter criado a Bíblia para poder, a partir dela, atingir certos objetivos, tal como colonizar a alma para melhor atingir o corpo. Para Denzel, aquelas pinturas que geralmente são colocadas ao lado das passagens bíblicas são uma grande prova de que ela foi e ainda é um instrumento para diabolizar e acusar a cultura Herero: *Todas as figuras que ilustram a Bíblia são de pessoas brancas. Por que é assim? Não havia negros naquela época?* Perguntava, ainda, finalizando: *por que eu deveria acreditar na Bíblia se ela não acredita no meu povo?*

Conclusão

Procurei, durante este trabalho, destacar três pequenas anedotas antropológicas que pudessem, a meu ver, lançar luz sobre a percepção nativa das relações de contato com o branco. Nas descrições, tentei contextualizar o momento no qual tais narrativas foram transmitidas para que, assim, pudessemos refletir não apenas sobre a perspectiva Herero sobre o contato com os missionários europeus, mas, também, sobre a relação daquelas pessoas com *este* branco que vos fala. Assim, penso que ao mesmo tempo que trazia ao texto as reflexões Herero sobre um certo contato colonial, pude, eu mesmo, refletir sobre os contornos do meu contato com eles.

No primeiro caso, por exemplo, ao mesmo tempo que minha imagem transmitia àquele homem lembranças de fatos ocorridos durante os conflitos entre hereros e alemães, no início do século passado, quando a história conta que em certa ocasião um grupo Herero foi chamado para rendição dentro de uma igreja e depois de terem entregado suas armas foram todos queimados

dentro da igreja (DIERKS, 2002), também causava-lhe expectativas específicas quanto à minha presença em Okondjatu, pouco mais de 100 anos depois daqueles fatos ocorridos. De fato, a própria mudança nos seus discursos – de “cuidado com o branco” a “vamos tratar bem o branco” – atesta para o fato de que como branco, refletindo sobre as narrativas negras do contato com outros brancos, eu não poderia deixar de considerar minha situação como o único branco vivendo naquele vilarejo durante aqueles 3 meses.

Nesse sentido, podemos considerar também a segunda narrativa, terrivelmente angustiante. Utilizo as percepções de Zorowa para discutir as reflexões Herero sobre o contato com o cristianismo, enquanto seu neto, Clement, é aquele sobre o qual posso refletir sobre o contato que existiu naquele momento entre pesquisador e pesquisados – certamente, todos provocadores e provocados. Diferentemente do caso anterior, no entanto, não consigo sequer conjecturar o que Clement poderia ter pensado do contato que se estabeleceu entre nós.

No último caso, a relação complementar entre esses dois tipos de contato pode ser percebida se levarmos em conta outra anedota. Faltavam apenas alguns dias para que eu fosse embora e eu sentava pela última vez para conversar com Denzel, ouvir suas histórias e tentar satisfazer sua curiosidade. Mais uma vez, seguido pela tradução de Maliki, ele iniciou – *até hoje, em todas nossas conversas, falamos sobre muitas coisas e hoje quero te contar como acontecia para que os jovens se tornassem adultos [homens e mulheres] prontos para casar.*

Assim, após nos contar como eram algumas de suas brincadeiras de infância, passando em seguida para uma longa (e devo dizer dolorosa) descrição de como foi sua iniciação para se tornar um *homem de verdade*, ele termina (mais de duas horas depois), segurando minha mão – *em toda minha vida já vi muitos brancos, mas com nenhum deles tive coragem e vontade de conversar (...). Você foi o primeiro branco com quem sentei para conversar e foi por que você está aqui para conhecer mais sobre os povos africanos, nossa origem e nossa cultura que lhe contei tudo isso.* Ora, se as reflexões de Denzel sobre o contato entre hereros e missionários nos primeiros anos da colonização eram mais críticas do que as dos outros autores deste ensaio, Denzel sabia, no entanto, que o contato estabelecido comigo era completamente diferente e essa foi a condição de possibilidade para que eu tivesse acesso às narrativas anteriores.

Referências

BROWN, R. Anthropology and Colonial Rule: Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia. In: ASAD, T. (Ed.). **Anthropology and the Colonial Encounter**. London: Ithaca Press, 1973.

BALANDIER, G. [1955]. **The sociology of black Africa**. London: Andre Deutsch, 1970.

BALANDIER, G. [1966]. **Ambiguous Africa**. New York: Discus, 1976.

COMAROFF, J. **Body of Power, Spirit of Resistance**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

CLIFFORD, J. **Itinerarios Transculturales**. Gedisa: Barcelona, 1999.

DIERKS, K. **Chronology of Namibian History**. Windhoek: Namibian Scientific Society, 2002.

FABIAN, J. **Power and performance**: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990.

MITCHELL, C. **The Kalela Dance**. Manchester: Manchester University Press, 1956.

RANGER, T. **Dance and Society in Eastern Africa**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1975.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.

TODOROV, T. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

WILLIS, R. An Indigenous Critique of Colonialism. In: ASAD, T. (Ed.). **Anthropology and the Colonial Encounter**. London: Ithaca Press, 1973.

Sobre os autores

Alexandro Machado Namem

Antropólogo e Professor Adjunto de Antropologia na Universidade Federal de Roraima (UFRR) (e-mail: alexandronamem@hotmail.com). Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelas bolsas de estudo concedidas de 1998 a 2001, durante curso de doutorado não concluído na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); aos colegas do Departamento de Ciências Sociais da UFRR, pelas sucessivas liberações de 2002 a 2007, para a realização de trabalhos de campo entre os Laklânô; aos colegas Gustavo Lins Ribeiro (Universidade de Brasília-UnB), Marco Antonio Lazarin (Universidade Federal de Goiás-UFG) e Antonio Carlos de Souza Lima (Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro-MN/UFRJ), pelos diálogos e apoios ao longo de muitos anos; aos colegas do doutorado Sidnei Peres (Universidade Federal Fluminense-UFF), da Unicamp, e Marcela S. Coelho de Souza (UnB), em disciplinas no Museu Nacional; aos amigos e/ou colegas que leram versões anteriores deste texto, inclusive pelas sugestões nem sempre incorporadas; ao amigo Sávio L. Sens (Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUC/PR), pela convivência nesses 10 anos em que nos conhecemos e pelos apoios nas horas em que mais precisei; à Onadir e ao Gerson Dietrich, bem como à família Davi Vinci, em Ibirama (SC), pela amizade e por tudo que fizeram por mim; e ao Rodrigo Paranhos Faleiro (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-Ibama), Cristhian Teófilo da Silva (UnB) e Stephen G. Baines (UnB), por publicarem este texto. Ao último, também, pela amizade e pelos diálogos e apoios ao longo de muitos anos; dedico este texto à Vanessa Lea (Unicamp), à Lana Araújo, ao Rafael José de Menezes Bastos (Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC), à minha avó materna Maria Lúcia da Silva Machado (in memoriam), às minhas mães Laklânô Iocô Uvânhecû e Aneglon Ndili, e aos meus netos Lucca Giacomazzi Picon e Sara Feijó.

Claudia López Garcés

Antropóloga, pesquisadora do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG); professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (PPGCS/UFPA). clapez@museu-goeldi.br

O artigo está baseado na pesquisa entre os Ticuna da trifronteira Brasil/Colômbia/Peru para o Doutorado em Antropologia pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre América Latina e o Caribe (CEPPAC), da Universidade de Brasília (UnB) (2000),

e numa pesquisa entre os Galibi do Oiapoque, na fronteira Brasil/Guiana Francesa, efetuada entre os anos 2001-2002. Agradeço à Capes pela bolsa de doutorado e ao CNPq pela bolsa para efetuar a pesquisa na fronteira Brasil/Guiana.

Cláudia Tereza Signori Franco

Possui Graduação e Pós-Graduação em Antropologia Social pelas Universidades de Brasília (UnB) e Católica de Brasília (UCB); Especialização em Gestão Ambiental e Ordenamento Territorial pela UnB e Mestrado (bolsista Capes) em Planejamento e Gestão Ambiental pela UCB. Atua como coordenadora de projetos do Instituto Etno Ambiental e Multicultural Aldeia Verde - IEMAV, onde realiza a implementação e o monitoramento de projetos de desenvolvimento junto aos povos indígenas e comunidades tradicionais. Tem experiência na área de Antropologia Social, com ênfase em política indigenista, atuando principalmente nos seguintes temas: Planejamento e gestão ambiental em terras indígenas (TIs), Levantamento de Impactos Socioambientais em TIs, Levantamento Demográfico e Fundiário em TIs, Antropologia & Meio Ambiente, Organização Social Indígena e Sistema de Monitoramento e Avaliação de Projetos de Etnodesenvolvimento.

Cloude de Souza Correia

Possui doutorado em Antropologia pelo PPGAS/UnB, concentrando-se nas áreas de Antropologia Ecológica, Sociedades Complexas, Relações Interétnicas e Cartografia Social. Atua principalmente com os seguintes temas: povos indígenas, mapeamentos participativos, unidades de conservação, conflitos socioambientais, gestão territorial e processos fundiários. Nos últimos anos, prestou diversas consultorias para organizações não governamentais e órgãos dos governos Federal e Estadual com o propósito de contribuir com a consolidação de processos de regularização fundiária de terras indígenas e de ações de gestão territorial junto a povos indígenas da Amazônia. Em atividades de docência esteve vinculado ao curso de Comunicação das Faculdades Integradas ICESP por quatro anos. Atualmente, é coordenador de projetos do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), atuando junto a povos indígenas situados em estados da Amazônia brasileira: Rondônia, Amazonas, Acre e Pará. Como coordenador organiza cursos e seminários relacionados com a temática da gestão territorial indígena e do fortalecimento institucional de associações indígenas. Relações Interétnicas; Antropologia Ecológica; Sociedade e Meio Ambiente e Antropologia Política.

Cristhian Teófilo da Silva

Graduado, Mestre e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), onde é Professor no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC). Atualmente, realiza pesquisas comparadas sobre movimentos indígenas,

políticas indigenistas e indigenismo no Brasil e no Canadá, com ênfase nas relações entre maiorias nacionais e minorias étnicas. silvact@unb.br

David Ivan Rezende Fleischer

Trabalha para a Fundação Interamericana (IAF) como representante para o Brasil e o Uruguai. Foi Diretor Executivo da Associação de Estudos Brasileiros (Brasa) e Coordenador do Instituto Lemann de Estudos Brasileiros na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign. Trabalhou no Programa- Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7), no Programa de Pequenos Projetos (PPP) e outros projetos do Fundo Mundial de Meio Ambiente (GEF) e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). É doutor em Antropologia pela University at Albany (SUNY-Albany) e mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). David lecionou Antropologia em universidades americanas e desenvolveu pesquisas sobre a relação de projetos de conservação ambiental com projetos de desenvolvimento comunitário de ecoturismo. Atualmente, na IAF, coordena projetos de desenvolvimento de base no Brasil e no Uruguai.

Gersem José Santos Luciano dados

É índio Baniwa, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (1995) e mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2006). Foi membro do Conselho Nacional de Educação no período de 2006 a 2008. Atualmente é doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Coordenador-Geral de Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação e Diretor Presidente do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (Cinep). Tem experiência na área de Educação, Gestão de Projetos e Desenvolvimento Institucional com ênfase em Política Educacional, atuando principalmente nos seguintes temas: educação indígena, política indigenista, movimento indígena, desenvolvimento sustentável e povos indígenas.

Isis Maria Cunha Lustosa

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia/IESA/UFG. Mestre em Geografia/IESA/UFG. Especialista em Turismo e Meio Ambiente/UECE. Membro do Grupo de Pesquisa Geografia Cultural: Território e Identidade/IESA/UFG. Colaboradora no projeto As Identidades Sociais e suas Formas de Representações Subjacentes nas Práticas Culturais/IESA/UFG, e no projeto A Dimensão Territorial das Festas Populares e do Turismo: Estudo Comparativo do Patrimônio Imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe, pela UFG/UFS/UFC. Técnica Especializada em Programa de Cooperação Internacional/MMA/PDA.

Jaime Garcia Siqueira

Doutor em Antropologia Social pela UnB com mestrado também em Antropologia Social pela USP. É professor adjunto da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA),

coordenador de projetos do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e atualmente trabalha como coordenador-geral substituto da Coordenação-Geral de Gestão Ambiental da Funai (CGGAM). Este artigo é baseado em sua tese de doutorado (2007) e seus principais temas de interesse são as configurações contemporâneas dos movimentos indígenas no Brasil, como eles têm lidado com a questão ambiental e o papel do antropólogo diante desses movimentos e das políticas de Estado.

Josué Tomasini Castro

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB); bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Desde 2005 trabalha junto às comunidades Herero na Namíbia. Principais publicações: *Vá e conte ao seu povo: interpretações e mediações no trabalho antropológico*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia, v. 3: p. 79-91, 2008; *Sincretismo e Resistência: o caso africano da igreja Oruuano*. Campos (UFPR), v. 9, p. 131-157, 2008; *What's your Nation? Nationalist Itineraries in Namibian History*. Vibrant (Online), v. 5, p. 128-146, 2008.

Katianne de Sousa Almeida

(e-mail:ksantropologia@gmail.com) Mestranda em Antropologia Social da Universidade Federal em Goiás. Especialista em História Cultural pela Universidade Federal de Goiás em 2009. Possui graduação em Antropologia (bacharelado), 2006, e Ciências Sociais (licenciatura), 2005, pela Universidade de Brasília. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Arte Indígena, Patrimônio e Museologia, Revitalização Urbana, Urbanismo, Gênero, Sexualidade e Mídia. Atualmente trabalha como Analista Legislativa na Comissão de Saúde e Promoção Social da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás. Atua principalmente nos seguintes temas: Direitos Humanos, Políticas de Saúde para Mulheres, Assessoramento Temático às demandas do Legislativo Goiano.

Leonardo Schiocchet

Ph.D. em Antropologia Social, Boston University (depois de 1º de maio de 2010). Junior Visiting Fellow do Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Viena (IWM) (até 30 de junho de 2010).

Luis Cayón

Antropólogo pela Universidad de Los Andes, Bogotá, Colômbia, (1998), Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2005) e Doutorando em Antropologia Social pela mesma instituição. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É autor do livro *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna* (2002) e coautor do livro *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua* (2004). É autor de vários

artigos em capítulos de livros e periódicos nacionais e internacionais, principalmente na área de Etnologia Indígena.

Luís Guilherme Resende de Assis

Doutorando em Antropologia Social; bolsista CNPq. Artigo baseado na monografia de graduação (Resende de Assis, 2004) e no artigo de seleção de mestrado da UnB escrito em 2004. Atualmente, desenvolve pesquisa na Antártida junto a cientistas, militares e alpinistas.

Maria Inês Smiljanic

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília e professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Desenvolve pesquisa entre os yanomães do Alto Toototobi e entre os Yanomami de Maturacá. Coordena a equipe associada do PPGAS-UFPR no Projeto de Cooperação Acadêmica: Etnologia Indígena e Indigenismo – novos desafios teóricos e empíricos, financiado pela Capes.

Maxim Repetto

Bacharel em Humanidades com menção em História - Universidade do Chile (1994), Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1997) e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2002). Atualmente é professor Adjunto III na Universidade Federal de Roraima/UFRR, atuando como professor no Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Realiza Pós-Doutorado no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social (CIESAS, DF- México), com Bolsa Capes/MEC/Brasil (2009-2010). Tem experiência na área de Antropologia Política, Antropologia da Educação, Políticas Indigenistas e Indígenas, Movimentos e Organizações Indígenas, Etnologia Indígena e Povos Indígenas em Roraima, educação escolar indígena, com ênfase na Formação de Professores Indígenas, plano de manejo ambiental e etnomapeamento de terra indígena e assessoria em projetos sociais a organizações indígenas.

Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves

Possui graduação em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília (1997) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2004). Possui 14 anos de experiência na área de Antropologia Social, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: identificação de terras indígenas, prática antropológica, política indigenista, estudos etnoecológicos de terras indígenas e turismo étnico.

e-mail: rodrigo.chaves73@gmail.com

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2730318839586069>

Rodrigo Paranhos Faleiro

Cursa Doutorado no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da UnB, onde pesquisa grupos indígenas que vivem em áreas protegidas nas fronteiras da Amazônia. Recebeu o título de Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (2005), com a dissertação *Unidade de Conservação versus Terra Indígena, um Estado em conflito: estudo da influência da pessoa na gestão pública*. Cursou especialização e aperfeiçoamento na Unicamp/Nepam, monografia *Viabilidade do Ecoturismo no Parque Nacional Chapada dos Veadeiros* (1999); Unicamp/Nepo, *Vetores de Desenvolvimento da Região Norte* (1998); Cesape, *Jalapão: a última fronteira* (1990); Usaid/IIEB, *Proposta de um procedimento para a criação de unidades de conservação*, entre outros cursos. Possui seis capítulos publicados em livros (dois outros em fase de publicação no México e nos Estados Unidos), duas dezenas de trabalhos acadêmicos apresentados e publicados em Anais de eventos nacionais e internacionais, e vários outros trabalhos técnicos na área de meio ambiente, populações tradicionais e povos indígenas. Atualmente, está organizando um livro sobre Ecoturismo em Áreas Protegidas com o professor Paul E. Little (UnB) e David Ivan R. Fleischer (Suny), com o qual coordenou três discussões sobre o tema na Reunião de Antropologia Equatorial em Sergipe (2007), Encontro da Associação Americana de Antropologia em San Francisco (2008) e, em junho, no Congresso Internacional de Americanistas no México (2009). Além dessas atividades, trabalhou no Projeto Catalisando as contribuições das Terras Indígenas para a conservação dos ecossistemas florestais brasileiros, na Cooperação Brasil/França em Áreas Protegidas, no Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no Programa de Áreas Protegidas da Amazônia, no Projeto de Conservação do Cerrado no Jalapão, entre outros.

Santiago Plata Rodríguez

Profissional independente do setor de Artes Interpretativas.

Sílvia Guimarães

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, professora adjunta do Curso de Saúde Coletiva, Campus Ceilândia/Universidade de Brasília. Atua na área de Etnologia Indígena, especialmente nas discussões sobre corporalidade e xamanismo. Este trabalho está baseado em pesquisa de campo realizada entre os Sanumá-Yanomami.

Stephen Grant Baines

Professor Associado do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), Pesquisador 1A do CNPq. Graduado (BA Hons. em Árabe e Sociologia da Religião), University of Leeds, Inglaterra (1971), M.Phil. em Antropologia Social pela University of Cambridge, Inglaterra (1980), e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1988) e Pós-Doutorado (UBC, Canadá; e ANU, Austrália, 2009-2010). É brasileiro naturalizado. Tese de doutorado: *É a Funai que Sabe: A*

Frente de Atração Waimiri Atroari, publicada em forma de livro, em 1991, pelo Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq. Possui diversas publicações em periódicos nacionais e internacionais na área de Etnologia Indígena, Identidade e Relações Interétnicas, Antropologia Política, Povos Indígenas e os Impactos de Grandes Projetos de Desenvolvimento Regional, e Etnicidade e Nacionalidade em Fronteiras. Projeto de Pesquisa atual: Etnologia Indígena Comparada: Brasil – Austrália – Canadá (com pesquisas etnológicas com povos indígenas), pesquisa junto aos povos makuxis e wapichanas sobre etnicidade e nacionalidade na fronteira Brasil/Guiana desde 2000; e acompanhamento da situação dos Tremembé do litoral do Ceará desde 2000. Desde janeiro de 2008 atua sobre a situação de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista/Roraima. Coordenador fundador do Geri em 1997.

Thaís Teixeira de Siqueira

Doutoranda em Antropologia pela Universidade de Brasília (2006/2010). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (2002) e mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (2006). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Comunidades Quilombolas e Cultura Popular, atuando principalmente nos seguintes temas: patrimônio imaterial, INRC (Inventário nacional de referências culturais), turismo cultural, festa, memória, musicalidade, folias, racialidade e pós-colonialidade.

Thiago Ávila (*in memoriam*)

Possuo graduação em Antropologia pela Universidade de Brasília (2001) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2004). Atualmente sou antropólogo consultor da ACT Brasil (Equipe de Conservação da Amazonia). Minhas experiências profissionais são na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: política interétnica, povos indígenas, biopirataria, conhecimento tradicional associado a recursos genéticos, krahô e indigenismo. Atuei como assessor de organizações indígenas, organizações não-governamentais indigenistas e órgãos governamentais.

Sobre o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas

O Geri é um grupo de estudos dedicado ao estudo amplo das relações interétnicas. Nosso propósito é a produção e divulgação do conhecimento produzido por estudantes, pesquisadores e profissionais de diferentes áreas e campos de atuação.

O Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri) foi formado em 1997 por estudantes e pesquisadores de graduação e pós-graduação do Departamento de Antropologia (DAN) e do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), da Universidade de Brasília (UnB), tendo como Coordenador o Prof. Dr.

Stephen Grant Baines e a colaboração de Maxim Repetto, na época, mestrandando em Antropologia.

Desde sua criação buscamos abrir um espaço crítico de diálogo acerca de temas referentes às relações interétnicas em termos abrangentes, sendo estimulada a divulgação de trabalhos em nosso Boletim e a participação em nosso programa de seminários.

Vários projetos de pesquisa foram iniciados e realizados a partir das discussões do Geri, o que viabilizou a elaboração de monografias de graduação e pós-graduação, artigos e a organização de grupos de trabalho em congressos científicos. Parte desses resultados podem ser acessados através do Boletim Anual do Geri disponível em nossa página.

Venha conhecer o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri). Apresente seus trabalhos e publique seus textos na Interétnica – Revista de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas.

<http://e-groups.unb.br/ics/dan/geri/index.php?page=0>

O IEB

O Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) é uma associação civil brasileira sem fins lucrativos, voltada para a capacitação e formação de pessoas ligadas à conservação ambiental, tendo como eixos a capacitação técnica, institucional e política.

Criada em 1998 e sediada em Brasília-DF, a entidade se destaca por uma atuação que considera e estabelece pontes entre a conservação dos recursos naturais e as dimensões econômicas, sociais e culturais da sustentabilidade, buscando fortalecer as comunidades locais.

Promovendo autonomia na gestão dos seus territórios e dos recursos naturais com participação, diálogo permanente, valorização das diferenças e incentivo à atuação das populações locais, o IEB desenvolveu uma reconhecida *expertise* em processos de articulação entre setores que, historicamente, têm tido dificuldade de aproximação e diálogo.

Os programas e projetos da instituição atendem indivíduos que atuam com a conservação ambiental e o desenvolvimento sustentável, em suas diversas interfaces, com foco no bioma amazônico. Desse público destacam-se: comunidades extrativistas, assentados, populações indígenas, profissionais e estudantes da área ambiental.

Missão

Capacitar, incentivar a formação, gerar e disseminar conhecimentos e fortalecer a articulação de atores sociais para construir uma sociedade sustentável.

