

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

RUMO AO ETNODESENVOLVIMENTO *KRAHÓ*: O PAPEL DO INDIGENISMO E DO
BNDES

Valéria Medeiros Andrade

Orientador: Prof. Dr. Othon Henry Leonardos

Tese de Doutorado

Brasília-DF, Março / 2006

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

**RUMO AO ETNODESENVOLVIMENTO *KRAHÔ*: O PAPEL DO INDIGENISMO E
DO BNDES**

Valéria Medeiros Andrade

Tese de Doutorado submetida ao Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Doutora em Desenvolvimento Sustentável, área de concentração em Política e Gestão Ambiental.

Aprovado por:

Othon Henry Leonardos, PHD (CDS/UnB)
(Orientador)

Magda Eva Soares de Faria Wehrmann, Doutora (CDS/UnB)
(Examinadora Interna)

Laís Mourão, Doutora (CDS/UnB)
(Examinadora Interna)

Vera Lessa Catalão, Doutora (FE/UnB)
(Examinadora Externa)

Odair Giraldin, Doutor (UFT- TO)
(Examinador Externo)

Brasília-DF, 21 de março de 2006

ANDRADE, VALÉRIA MEDEIROS

Rumo ao etnodesenvolvimento *Krahô*: o papel do indigenismo e do BNDES, 296 p., (UnB-CDS, Doutor, Política e Gestão Ambiental, 2006).

Tese de Doutorado – Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável.

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1. Etnodesenvolvimento | 2. Sustentabilidade cultural e ambiental |
| 3. Conhecimento tradicional | 4. Indigenismo |
| I. UnB-CDS | |

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. O autor reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do autor.

Valéria Medeiros Andrade

Dedico
esta tese à Manuela e Julia, minhas filhas que me acompanharam nessa jornada,

Agradeço
aos meus pais sem os quais
não teria o apoio financeiro para esta pesquisa.

RESUMO

Palavras-chave: 1. etnodesenvolvimento. 2. sustentabilidade cultural e ambiental
3. conhecimento tradicional 4. indigenismo.

O Povo Indígena *Krahô*, já foi considerado uma etnia sem esperança pela Funai, mas desde de 1993 eles se organizaram em uma Associação chamada *Kàpey*, que a maior associação desta etnia, e com ela estão conseguindo gerir a natureza da Terra Indígena *Krahô* e a sua cultura. Por meio do trabalho do indigenista Fernando Schiavini os *krahô* têm conseguido parcerias com instituições Governamentais que proporcionam o financiamento de projetos para consolidar o desenvolvimento sustentável que essa etnia vem planejando ao longo dos 16 anos da *Kàpey*. Apesar da intensa participação destes índios, sua auto-determinação e gestão ambiental, os desafios são muitos. Esta tese conta como um dos maiores bancos brasileiros do Brasil, o BNDES, veio a fazer uma parceria com os *krahô*, como as sementes de milho tradicional foram importantes para visibilidade destes índios e como eles lidam com a nova realidade que é a construção da *Kàpey* no cerne da terra indígena.

Sementes de milho tradicional que estavam nas câmaras geladas da Embrapa foram as propulsoras das edificações que hoje fazem os *krahô* delinearem suas políticas internas e seus ritos. O espaço edificado na *Kàpey* ajuda os *krahô* e se posicionarem polifonicamente contra o neocolonialismo, a devastação ambiental do entorno de suas terras, e ainda, os fazem aprender a manejar sustentavelmente a natureza para que não sejam dizimados pela fome e pela ausência de água.

Essa nova maneira de se posicionarem no cenário político do meio ambiente e do indigenismo é fruto de um trabalho de quase 30 anos do indigenista Fernando Schiavini que sempre cultivou uma relação de alteridade que tinha como linha condutora a preservação do *ethos*, do *oicos* e da epistemologia *krahô*. Por isso este estudo confere visibilidade ao Plano de Desenvolvimento Sustentável *Krahô* e como eles estão lidando e gerenciando as metas traçadas, que tipos de modificações estão acontecendo e quais os obstáculos e conflitos se apresentam. A etnia *krahô* tem alcançado sucesso e tem se destacado pela inserção de técnicas de manejo sustentável, resgate cultural e investimento em infra-estrutura, enfim, um processo de etnodesenvolvimento se consolida e é exemplo que deveria se multiplicar pelo Brasil.

ABSTRACT

Key-words: 1. indigenous development 2. cultural and environmental sustainability
3. traditional knowledge 4. indigenism.

The Indigenous People *Krahô*, already an etnia was considered without hope by Funai, but from of 1993 they were organized in a called Association *Kàpey*, that the largest association of this etnia, and with her they are getting to manage the nature of the Indigenous Land *Krahô* and its culture. Through indigenist Fernando Schiavini's work the *Krahô* have been getting partnerships with Government institutions that you/they provide the financing of projects to consolidate the maintainable development that that etnia is drifting along the 16 years of *Kàpey*. In spite of the intense participation of these Indian ones, its solemnity-determination and environmental administration, the challenges are many. This theory counts as one of the largest Brazilian banks of Brazil, BNDES, came to do a partnership with the *Krahô*, as the seeds of traditional corn they were important for visibility of these Indian ones and like them they work with the new reality that is the construction of *Kàpey* in the duramen of the indigenous earth.

Seeds of traditional corn that they were in the cold cameras of Embrapa ingne the constructions that today do the *Krahô* delineate their internal politics and their rites. The space built in *Kàpey* helps the *Krahô* and if they position against the neocolonialism, the environmental devastation of the I spill of their lands, and still, they make to learn them to handle sustentability of the nature so that they are not decimated by the hunger and for the absence of water.

That new way of if they position in the political scenery of the environment and of the indigenism it is fruit of a work of almost 30 years of the indigenist Fernando Schiavini that always cultivated an relationship that had as conductive line the preservation of the ethos, of the oicos and of the epistemology *Krahô*. Therefore this study checks visibility to the Plan of Maintainable Development *Krahô* and like them they are working and managing the drawn goals, that types of modifications are happening and which the obstacles and conflicts come. The etnia *Krahô* has been reaching success and he/she has if outstanding for the insert of techniques of maintainable handling, rescue cultural and investment in infrastructure, finally, an etnodesenvolvimento process consolidates and it is example that would owe if it multiplies for Brazil.

RÉSUMÉ

Mots-clef: 1. développement indigène. 2. sustainability culturel et de l'environnement
3. connaissance traditionnelle. 4. indigenism.

Les Gens Indigènes *Krahô*, déjà un etnia a été considéré sans espoir par Funai, mais de 1993 ils ont été organisés dans une appelée Association *Kàpey* qui la plus grande association de cet etnia, et avec elle ils commencent à diriger la nature de la Terre Indigène *Krahô* et sa culture. À travers indigenist le travail de Fernando Schiavini que les *Krahô* ont obtenu aux associations avec les institutions du Gouvernement que les you/they fournissent le financement de projets pour consolider le développement du maintenable que cet etnia dérive le long des 16 années de *Kàpey*. Malgré la participation intense de ces indiens, sa solennité détermination et administration de l'environnement, les défis sont beaucoup. Cette théorie compte comme une des plus grandes banques brésiliennes de Brésil, BNDES, est venu faire une association avec le *Krahô*, comme les graines de maïs traditionnel ils étaient importants pour visibilité de ces indiens et comme eux ils travaillent avec la nouvelle réalité qui est la construction de *Kàpey* dans le duramen du monde indigène.

Graines de maïs traditionnel qu'ils étaient dans les appareils-photo froids d'ingne Embrapa les constructions qu'aujourd'hui fait le *Krahô* esquissez leur politique interne et leurs rites. L'espace a construit dans les aides *Kàpey* le *Krahô* et si ils placent contre le néocolonialisme, la dévastation de l'environnement du je répands de leurs terres, et encore, ils font pour les apprendre pour manier sustentability de la nature afin qu'ils ne soient pas décimés par la faim et pour l'absence d'eau.

Ce nouveau chemin de si ils placent dans le décor politique de l'environnement et de l'indigenism c'est fruit d'un travail de presque 30 années de l'indigenist Fernando Schiavini qui toujours a cultivé un rapport qui avait comme ligne conducteur la conservation de l'ethos, de l'oicos et de l'epistemology *Krahô*. Par conséquent cette étude vérifie la visibilité au Plan de Développement Maintenable *Krahô* et comme eux ils travaillent et dirigeant les buts tirés, que les types de modifications se passent et lequel les obstacles et conflits viennent. L'etnia *Krahô* a atteint succès et il/elle a si remarquable pour l'encart de techniques de maintenable manier, délivrance culturel et investissement dans infrastructure, finalement, un processus de l'etnodesenvolvimento consolide et c'est exemple qui devrait s'il multiplie pour Brésil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO. P. 18

CAPÍTULO 1. O *ETHOS KRAHÔ* E AS SEMENTES. P. 29

1.1. - AS FEIRAS DE SEMENTES TRADICIONAIS E O RESGATE DA CULTURA *KRAHÔ*. P. 29

1.2. - O *PEMBKAHËK KHOYANÔ*: CONSTRUINDO O EU E SE RESSIGNIFICANDO COMO OUTRO. P. 33

1.3. - FERNANDO SCHIAVINI E OS *KRAHÔ*: O INDIGENISMO ENTRE O OUTRO E O SI. P. 46

CAPÍTULO 2. - OS *KRAHÔ*: PERSISTÊNCIA ONTOLÓGICA, IDENTIDADE E ALTERIDADE. P. 63

2.1. - HISTÓRIA DO CONTATO E FRICÇÃO INTERÉTNICA. P. 63

2.2. - ETNOGRAFIA. P. 71

2.3. - A UXORILocalIDADE DAS MULHERES *KRAHÔ*: ETNODESENVOLVIMENTO E ECOFEMINISMO. P. 82

2.1.3. - Uxorilocalidade Espaço Político e Espaço Doméstico. P. 87

2.4. - O ANCESTRAL, O ÍNDIO E A PERSISTÊNCIA ONTOLÓGICA. P. 97

2.5. - O ÍNDIO: SUBJETIVIDADE E ALTERIDADE. P. 107

2.6. - TI *KRAHÔ* E A RELEVÂNCIA DA BIODIVERSIDADE. P. 114

2.6.1. - A UHE- Estreito e a TI *Krahô*. p. 120

2.6. 2.- O Asfaltamento da BR-010 e a TI *Krahô*. P. 126

CAPÍTULO 3. - A BIOPIRATARIA, ESPIRITUALIDADE *KRAHÔ* E SUSTENTABILIDADE. P. 135

3.1. - GESTÃO AMBIENTAL E BIOPIRATARIA. P. 135

3.2. - O CASO *KRAHÔ*, O ASPECTO *SUI GENERIS* E AS REGULAMENTAÇÕES QUE TRATAM DE ACESSO A PATRIMÔNIO GENÉTICO COM CONHECIMENTO ASSOCIADO. P. 141

3.2.1. - O caso *Krahô* e as regulamentações. P. 144

3.3. - OS *WAJACÁ KRAHÔ* NO ENCALÇO DA CASA DA MEDICINA TRADICIONAL: A RETÓRICA AMBIENTAL E A AUTO-ECO-ORGANIZAÇÃO INDÍGENA. P. 154

3.3.1. - O xamanismo entre os *Krahô*: o despertar dos *wajacá*. P. 157

CAPÍTULO 4. - OS *KRAHÔ*: ETNODESENVOLVIMENTO, CULTURA E BIODIVERSIDADE. P. 174

4.1. - BNDES E ETNODESENVOLVIMENTO: O ESPAÇO/TEMPO PARA OS *KRAHÔ*. P. 174

4.2. - *KATÂMEYE* E *WAKMEIE*: NATUREZA, CULTURA E EQUILÍBRIO. P. 182

4.3. - ESPAÇO/TEMPO *KRAHÔ*: ETNODESENVOLVIMENTO, AUTODETERMINAÇÃO E INFRA-ESTRUTURA. P. 193

4.4. - ETNODESENVOLVIMENTO E DESCOLONIZAÇÃO. P. 205

4.5. - SUSTENTABILIDADE CULTURAL: O SUBSTRATO DO ETNODESENVOLVIMENTO E DA EPISTEMOLOGIA AMBIENTAL. P. 215

CAPÍTULO 5. – O PROJETO DO BNDES PARA A TERRA INDÍGENA
KRAHÔ. p. 235

5.1.- O PROGRAMA INTEGRADO PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
KRAHÔ – PIDSK - APRESENTADO PARA O BNDES: DESENVOLVIMENTO,
SUSTENTABILIDADE E CULTURA *KRAHÔ*. P. 235

5.1.1. – *Kàpey* – União das Aldeias *Krahô*: a associação e o seu papel na implementação do
PIDSK. P. 238

5.2. – O PROJETO PARA O BNDES: O PERCUSO DOS PROCEDIMENTOS E O
PORQUE DA INFRA-ESTRUTURA. P. 241

5.3. – DIVERGÊNCIAS INTERNAS DOS *KRAHÔ* E AS ASSOCIAÇÕES. P. 255

5.4. - A *KÀPEY* E OS PROJETOS: UMA INFRA-ESTRUTURA GRANDE PARA OS
PADRÕES LOCAIS. P. 259

5.4.1. – O Armazém Comunitário *Krahô*. P. 261

5.4.2. – A Escola Agroambiental *Catxêkwyj*. P. 273

CONCLUSÃO. P. 279

BIBLIOGRAFIA. P. 283

ANEXO A. MAPA TI *KRAHÔ*. P. 295

FIGURAS

- Figura 1 – Carta do baralho de cura da etnia *Sioux*. P.18
- Figura 2 – Síntese aboriginal: o indígena e a biodiversidade perante a fricção interétnica. P. 70
- Figura 3 - A Subjetividade e a Ontologia na dinâmica do Tempo. P. 100
- Figura 4 - Os impactos da sociedade neobrasileira sobre o índio. P. 101
- Figura 5 – Campo ressonante da subjetividade indígena. P. 102
- Figura 6 - Contraste de civilizações. P. 105
- Figura 7 – Degradante sobreposição que estimula a crise ambiental. P. 106
- Figura 8 – Mapa mostra a TI *Krahô* (TO028), como integrante da Área Prioritária para a Biodiversidade na Amazônia Brasileira. (Imagem parcial *scaneada* de mapa, MMA, 2001). P. 116
- Figura 9 – Mapa das Bacias Hidrográficas do Estado do Tocantins. (Embrapa , em: www.zaeto.cnpm.embrapa.br/baci.html). P. 121
- Figura 10 - A visita de um missionário à oca indígena teria o mesmo poder curativo do contato de Cristo com os enfermos. (André Thevet, 1575; apud GAMBINI, 2002, p.83). P. 169
- Figura 11 - Desenho *Krahô* sobre o uso do fogo e do machado para retirada do mel das abelhas nativas do cerrado. (BORGES, 2002, p. 11). P. 207
- Figura 12 – Desenho de *Catxêkwyj* na cabaça feitos por *Pohkrok Krahô* e *Cawokré Krahô*. (*KRAHÔ*: 1999, p. 21). P. 220

IMAGENS

Foto 1. Casal *Krahô* e sua filha. Semente e gerações. Feira de Sementes set. de 2002. P. 29

Foto 2. Ancião *Krahô* expõe as suas sementes tradicionais durante a Feira de 2002. P. 31

Foto 3. Acampamento da aldeia Santa Cruz, durante a Feira de Sementes de 2002. P. 31

Foto 4. Visitantes não-índios entre os *Krahô* durante a 5ª. Feira de Sementes Tradicionais em set. de 2002. P. 32

Foto 5. Papa-mel ou irara. Nome científico: *Eira bárbara*. Distribuição geográfica: América do Sul. Características: carnívoro. Durante do dia permanece escondido em tocas escavadas ou em ocas de árvores. De hábitos solitários tem maior atividade nas horas crepusculares. (em: www.saudeanimal.com.br/irara.htm). P. 33

Foto 6. Tatu-canastra. Nome Científico: *Priodontes giganteus*. Outros nomes: Tatu-açu, Tatu-carreta. Alimenta-se de larvas, vermes, insetos, aranhas, cobras. Comum nos campos e cerrados de todo o Planalto Central do Brasil. Animais de hábitos noturnos, é mais encontrado na vizinhança de riachos e lagoas. (em: www.saudeanimal.com.br/tatu_canastra.htm). P. 34

Foto 7. O indigenista Fernando Schiavini entre os *Krahô* na *Kàpey*. P. 46

Foto 8. Cantador *canela* celebra o reencontro com a *Kyiré* na *Kàpey* durante a Feira de Sementes de 2002. P. 55

Foto 9. “Velho” Aleixo e Getúlio (à direita). O idealizador e o coordenador da *Kàpey* juntos, ladeados pelas lideranças em set. de 2002. Teria esse momento, sido um dos últimos em que Aleixo pôde se dirigir ao local que idealizou? P. 56

Foto 10. Aposentada *Krahô*, após fazer compras no Armazém Comunitário *Krahô*, sai com um saco lotado. *Krahô* P. 63

Foto 11. Lucia prepara para sua família o arroz que se encontra na cabaça. P. 73

Foto 12. Meu batizado, a “empenação”, como falam os *Krahô*. Como passei a ser *Katamye*, foram usadas penas pequenas de juriti. *Krahô* P. 76

Foto 13. Homens descarregam a toyota da Funai que traz o boi abatido de Itacajá. Colocado sobre as palhas, próximo ao pátio, ele será repartido entre todas as casas. P. 77

Foto 14. Descarregado o boi, a toyota seguiu para a roça de Onorinda, onde a mandioca foi colhida. P. 77

Foto 15. Vista geral do rancho na roça de Onorinda – Aldeia Santa Cruz. P. 78

Foto 16. Durante a ida à roça, as mulheres e crianças - que sempre as acompanham - aproveitaram e fizeram uma singela colheita de bacaba, fruta silvestre típica do cerrado, cujo sabor é exótico, porém bastante apetitoso. P. 78

Foto 17. Coivara no roça de Onorinda. Crianças *Krahô* ladeiam a mandioca recém colhida que se encontra coberta por folhas de buriti para que não ressequem ao sol. O saco ao lado serviu para trasladar a mandioca do local do plantio até o local acessível para a toyota da Funai. P. 79

Foto 18. A coivara queima as plantas médias e pequenas, as maiores perdem grandes parte de suas folhas, porém é necessária a utilização de machado para derrubá-las. P. 79

Foto 19. Mulheres *Krahô* distribuem a massa ralada da mandioca por sobre as folhas de bananeira. P. 80

Foto 20. Os pedaços de carne são distribuídos por sobre a massa de mandioca simetricamente. P. 80

Foto 21. Criançada se diverte com o fogo que prepara as pedras que fornecerão o calor para o cozimento do paparuto. P.81

Foto 22. Foto para cartão postal de Christian Knepper que retrata as pinturas rupestres no Morro das Figuras em Carolina-MA, região de habitação antiga dos *Krahô*. P. 123

Foto 23. “Velho” Aleixo *Krahô* dialoga com antropólogo Marcelo (em pé com blusa colorida) responsável pelo Plano de Controle Ambiental (PCA) da BR-010, na Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, em maio de 2002. P. 127

Foto 24. Equipe composta por funcionários da Funai, Ministério Público, advogada da *Kàpey*, dentre outros, na reunião com os *wajacá* (pajés) *Krahô*, que aconteceu na Escola Agroambiental *Catxêkwyj* em abr. de 2002, para encontrar soluções a respeito da biopirataria impingida a esta etnia. P. 135

Foto 25. Homens *Krahô* estão entre uma e outra corrida de toras, na *Kàpey*, durante a Feira de Sementes de 2002. P. 174

Foto 26. Corrida de toras das mulheres *Krahô* na *Kàpey*, durante a Feira de Sementes de 2002. P. 187

Foto 27. *Cancã*, da aldeia Cachoeira, utiliza extratos vegetais, sabedoria milenar da cultura *Krahô*, para se pintar. Mão que produz a tinta, mão que pinta. P. 193

Foto 28. Jovens da aldeia Cachoeira participam do curso sobre abelhas nativas do cerrado e conservação ambiental em 1999. P. 206

Foto 29. Sementes tradicionais expostas na *Kàpey* durante a Feira de Sementes de 2002.

P. 218

Foto 30. A forma tradicional que os *Krahô* utilizam para conservar as sementes tradicionais é guardá-las em areia dentro de cabaças. P. 220

Foto 31. Os *Krahô* têm acesso às sementes tradicionais de milho nas câmaras frias da Embrapa/Cenargen. (Foto do arquivo pessoal do indigenista Schiavini). P. 222

Foto 32. Placa do BNDES que se encontra na sede da *Kàpey*, na TI *Krahô*. P. 235

Foto 33. Vista externa da Escola Agroambiental *Catxêkwyj*. P. 248

Foto 34. Vista interna da Cozinha Comunitária. P. 248

Foto 35. Oficina com trator para consertar os veículos que servem aos *Krahô*. O objetivo é que eles próprios aprendam mecânica em cursos dados no local e executem tais serviços. P. 249

Foto 36. Casa do gerador que fornece luz para a *Kàpey* em tempos de reuniões. P. 249

Foto 37. Vista da ponte de concreto que liga a parte sul da TI *Krahô* até a *Kàpey*, passando sob o Riozinho. P. 250

Foto 38. Casa da Agência dos Correios. P. 250

Foto 39. Vista do Armazém Comunitário *Krahô*. P. 251

Foto 40. Vista do açougue do Armazém Comunitário. P. 251

Foto 41. Vista Interna do Armazém Comunitário *Krahô* em dia de venda. P. 252

Foto 42. Vista interna da Casa de Visitantes. P. 252

Foto 43. *Hartât*, a Rádio Comunitária *Krahô*. P. 253

Foto 44. Vista varanda da Biblioteca da Escola Agroambiental *Catxêkwyj*. P. 250

Foto 45. Vista parcial da Casa do Artesanato *Krahô*. P. 254

Foto 46. Vista frontal da Casa do Artesanato *Krahô*. P. 254

Foto 47. À esquerda funcionário do “Pegue-Pague” registrando as compras nas fichas. À direita, de boné, Joãozinho, funcionário da Funai que gerencia o Armazém Comunitário *Krahô*. P. 270

Foto 48. Miguelito *Kaokré Krahô*, coordenador da Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, confecciona mudas no viveiro da escola, que fica às margens do Riozinho. P. 274

Foto 49. Família dissidente da aldeia Santa Cruz que formou uma nova aldeia há 2 km da *Kapéy*. (abr. de 2005). P. 279

TABELAS

Tabela 01. Relações Centro X Periferia. (MELATTI; SEGGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1978, 1987, Brasília, Rios de Janeiro). P. 40

Tabela 02. Atributos das facções *Wakmēye* e *Katamye*. (Síntese, Brasília). P. 73

Tabela 03. Correlação entre as prioridades para a região onde se localiza a TI *Krahô*, e as recomendações definidas pelo seminário consulta de Macapá (MMA, 2000, Brasília). P. 117

Tabela 04. Atributos paradigmáticos para natureza e cultura segundo Viveiros de Castro (, 2002, p.348, Rio de Janeiro). P. 189

Tabela 05. Quadro sintético dos Projetos ligados à *Kàpey* (arquivo pessoal de Schiavini, Brasília). P. 240

Tabela 06. Quadro sintético do investimento solicitado pelo projeto em 2000. (arquivo pessoal de Schiavini, Brasília). P. 243

Tabela 07. Montante do financiamento do BNDES aplicado no TI *Krahô*. (e-mail). P. 246

Tabela 08. Os dados que apresentam indicador **da média** dos produtos consumidos pelos *Krahô*, segundo os comerciantes de Itacajá. (arquivo de Schiavini, Brasília). P. 266

SIGLAS

AABE – Associação dos Atingidos pela Barragem do Estreito

AIDS - Síndrome de Imunodeficiência Adquirida

APA – Área de Proteção Ambiental

ARs _ Administrações Regionais

BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento

BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

Cantoar - Canteiro Oficina de Arquitetura

CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação

Cenargen – Centro Nacional de Recursos Genéticos e Biotecnologia

Cgen - Conselho de Gestão do Patrimônio Genético

CI - Conservação Internacional do Brasil

Cimi – Conselho Indigenista Missionário

CNEC - Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores S.A.

Conama – Conselho Nacional do Meio Ambiente

Conami - Conselho Nacional das Mulheres Indígenas

CPAC – Centro de Pesquisa agropecuária dos Cerrados

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

DEDC - Departamento de Desenvolvimento Comunitário

Depima – Departamento de Patrimônio Indígena e Meio-Ambiente

Dertins - Departamento de Estradas de Rodagem do Tocantins

DPG – Departamento de Patrimônio Genético

DPI - Direitos de Propriedade Intelectual

DRP – Diagnóstico Rural Participativo

DST - Doenças Sexualmente Transmissíveis

DZE - Diretoria de Zoneamento Ecológico-Econômico

EIA/Rima – Estudo de Impacto Ambiental/ Relatório de Impacto Ambiental

Embrapa - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

Enid - Eixos Nacionais de Integração e Desenvolvimento

Facomb – Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia

FAU – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo

FGV - Fundação Getúlio Vargas

Flacso – Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais
FNMA - Fundo Nacional do Meio Ambiente.
Funai – Fundação Nacional do Índio
Funape – Fundação Nacional de Apoio a Pesquisa
Funasa - Fundação Nacional de Saúde
Funrural - Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural
Gatt - *General Agreement on Tariffs and Trade*
GTA - Grupo de Trabalho Amazônico
Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
Imazon - Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia
Ipam - Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia
IKS - *Indigenous Knowledge Systems*
ISA – Instituto Socioambiental.
ISPN - Instituto Sociedade, População e Natureza
LIK - *Local Indigenous Knowledge*
MEC – Ministério da Educação
Meva – Missão Evangélica da Amazônia
MMA - Ministério do Meio Ambiente
MNTB – Missões Novas Tribos do Brasil
Naturatins - Fundação Natureza do Tocantins
NTM – *News Tribe Mission*
Ompi - *Organización Mundial de la Propiedad Intelectual*
ONG – Organização Não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
Oscip - Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PAB - Programa Avança Brasil
PCA – Plano de Controle Ambiental
PDA – Projetos Demonstrativos
PDPI – Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas
Peti - Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil: Invasões, Uso do Solo, Recursos Naturais - Museu Nacional
Pidsk - Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô*
Pnud – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

Poema - Pobreza e Meio Ambiente na Amazônia

Polonoroeste - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil

PPA – Plano Plurianual de Investimentos

PPP - Programa de Pequenos Projetos

Prodecer - Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados

PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Seplan/TO – Secretaria do Planejamento do Estado do Tocantins

Sigep – Comissão de Brasileira de Sítios Arqueológicos e Paleobiológicos

SIL - *Summer Institute of Linguistics*

Sirgealc – Simpósio Internacional de Recursos Genéticos para a América Latina e Caribe

Sisnama - Sistema Nacional de Meio Ambiente

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

Sudeco - Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste

TEK - *Traditional Ecological Knowledge*

TEKMS - *Traditional Ecological Knowledge and Management Systems*

TI – Terra Indígena

UCs – Unidades de Conservação

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFPA - Universidade Federal do Pará

UFT – Universidade Federal do Tocantins.

UFU – Universidade Federal de Uberlândia

UHE – Unidade Hidroelétrica

UnB – Universidade de Brasília

Unesco – Organização das Nações Unidas para a Educação Ciência e Cultura

Unifesp - Universidade Federal de São Paulo

USP - Universidade de São Paulo

Wipo - *World Intellectual Property Organization*

ZAE - Zoneamento Agroecológico

INTRODUÇÃO

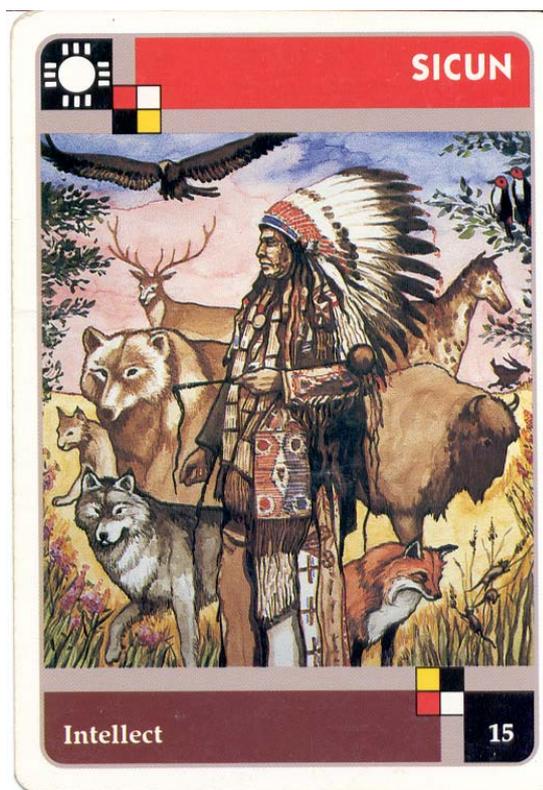


Figura 1. Carta do baralho de cura da etnia *Sioux*.

INTELECTO

Eu sou um presente do Criador para a humanidade. Eu separo o caminho da humanidade de todos os outros caminhos da criação. Como todos os presentes, eu devo ser recebido com gratidão e ser usado com sabedoria. Através de mim, o ser humano é a mudança de um seguidor cego de leis desconhecidas para um tomador de decisões. Isto requer o reconhecimento de vastos estímulos nos níveis conscientes e inconscientes. Isto requer fé interna nesse mecanismo. Isto requer responsabilidade nas ações. Eu sou aquele que permite esse processo, o que permite a integração do espírito e da mente, use-me porque eu fui intencionado com compaixão. (LAME DEER; SARKIS, 1994 p.84-85).

Esta é uma definição do povo *Sioux* sobre o *Intelecto*. A carta do Intelecto (Figura 1.) foi retirada de um livro que contém uma série de conceitos sobre o universo sagrado dessa etnia, demonstra um comportamento que já ocorre no mundo: o de que existe um movimento para resgatar a cosmologia sobre a natureza valorizando-a, registrando-a, tornando-a disponível à sociedade não-índia, para a interculturalidade.

Meu foco de estudo nessa tese é o povo *Krahô* que também tem se dedicado a resgatar a dignidade de sua vida - vida tradicional mais precisamente, diante de um mundo conturbado pela usurpação da biodiversidade - e nesse sentido ingressou na trilha dos projetos que

coadunam com a sustentabilidade cultural, objetivando sair da crise gerada pela colonização que ameaça sua vida, sua cultura e sua natureza, e ainda alcançar insumos financeiros. Por isso essa tese busca responder à seguinte pergunta: como os *Krahô* vão se desenvolver de forma a não perder sua identidade?

Bartholo, Bursztyn e Leonardos (2000) definem que com a Revolução Industrial emergiram a Idade da Razão e o incremento populacional, que tiveram como suporte a manipulação de sementes, fertilizantes, estradas que sendo frutos da tecnologia, conferiram um panorama pessimista para o progresso. Existe um colapso entre a produtividade e avanço científico, onde de um lado a ciência busca a sustentabilidade da natureza e de outro o incremento da especialização para a destruição da biodiversidade. A especialização científica fragmenta o conhecimento, e perde a criticidade na percepção dos verdadeiros objetivos, ocultando a consciência para a observação das conseqüências de um desastre ecológico e nos tirando a esperança de uma vida melhor no Planeta Terra.

A busca por um novo tipo de conhecimento envolve a tomada de decisão a partir da dimensão interior do ser e isso é o processo participativo que gerencia as diversas formas de pensar que congregam cada uma das comunidades, evidenciando assim que entre comunidades também seja necessário à gestão, revelando que diversas lideranças se unam para cuidar do todo que é a co-gestão. O domínio econômico se posiciona defensivamente ante a co-gestão gerando a guerra e consumismo.

O desenvolvimento tem sido afirmado por Sachs (2004) como um processo que envolve a articulação desde o nível local ao transnacional, que harmoniza metas sociais, ambientais e econômicas, e isso requer o gerenciamento no qual até os povos indígenas participam. O desenvolvimento sustentável exige uma ética de solidariedade para buscar soluções vencedoras. A transição para a sustentabilidade ambiental e cultural está na gestão das crises. O etnodesenvolvimento *Krahô* é um exemplo de como se parte de uma descolonização para um campo sustentável onde natureza e cultura são constituídos como variáveis notadamente necessitadas de preservação, cuidado e significação, para o contato com a sociedade envolvente, processo que se dá com intensa participação e parcerias com diversas entidades e instituições governamentais e não-governamentais.

A *Kàpey* que representa o esforço dos *Krahô*, juntamente com o trabalho de Schiavini e o financiamento do BNDES (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social) dispôs a infra-estrutura para a associação comunitária deles, a *Kàpey*, no interior da Terra Indígena *Krahô* - doravante TI *Krahô*, e outras parcerias consolidam o Plano de Integrado de

Desenvolvimento Sustentável *Krahô* (Pidsk), que é instrumento norteador para um desenvolvimento situado, que lida com desafios de unir três vertentes: o saber/fazer vinculado à biodiversidade indígena e o desenvolvimento econômico e a preservação ambiental. Por diversos anos acumulei idas à TI *Krahô*, onde pude observar o Povo Indígena *Krahô* e acompanhei o projeto desde o início e toda a construção da *Kàpey* por isso o que me intrigava era como o projeto do BNDES afetaria o *ethos Krahô* a partir da percepção deles e como eles interagem com a infra-estrutura edificada.

Para esta pesquisa utilizei a Metodologia Heurística e a Pesquisa-ação. Para trabalhar com a metodologia heurística baseei-me na definição de Moustakas (1990), que a define como instrumento de investigação que fundamenta visões, imagens, sonhos, observações, sentimentos, sensações e intuições; conectadas com compreensão da subjetividade e singularidade humanas. Permite ao pesquisador envolver-se por seus próprios termos, e assim entrar em contato consigo e seus próprios valores à medida que vai elaborando o estudo e levantando os apontamentos e dados que delineiam o campo da pesquisa. O processo heurístico requer um retorno constante para o **si mesmo**, exigindo uma atenção consciente e uma validação da própria experiência, que é única, levando o pesquisador a entrar em contato com as dimensões mais profundas da pesquisa avaliando os problemas e desafios, levando-o a conhecer e compreender sua dinâmica e seus constituintes.

A investigação heurística é um processo que começa com uma questão ou problema o qual o pesquisador busca encontrar uma resposta. A questão é um desafio pessoal na busca de compreensão de si mesmo e o mundo em que vive. O processo heurístico é autobiográfico e com um problema pessoal que virtualmente remete a uma significância social e universal. A heurística é um caminho na busca científica através de métodos e processos de descoberta, uma forma de auto-investigação e diálogo, consigo e com outros, para encontrar significados importantes nas experiências humanas. (*Ibid.*, p.15).

Moustakas (1990) contextualizou os conceitos e processos da pesquisa heurística da seguinte forma:

- Identificando-se com o foco da investigação – isso ocorre por meio da exploração aberta, busca auto-dirigida e imersão ativa na experiência, habilitando o observador a tornar-se UM com a tese.
- Auto-diálogo – entrar em diálogo com o fenômeno permitindo que ele **fale** diretamente com aquele que o experiencia, onde o pesquisador é questionado por ele.

- Conhecimento tácito¹ – “...eu conheço mais do que posso contar”. (POLANYI, 1983 apud MOUSTAKAS, 1990).
- Intuição – da dimensão do conhecimento tácito um tipo de ponte é formada entre o conhecimento implícito - inerente no tácito - e o conhecimento explícito que é observado e descrito. A ponte entre o explícito e o tácito é o intuitivo.
- Construir para dentro – se refere ao processo heurístico de voltar para dentro e procurar uma profunda e extensa compreensão da natureza ou significado da qualidade do tema ou experiência humana. Para compreender algo totalmente, se lida dentro dos fatores subsidiários e focais para captar deles todas possíveis nuances, texturas, fatos e significados. Construir para dentro é um processo deliberado e consciente, mas não é linear nem lógico.
- Focalizando – é um conceito que aponta para a idéia significativa e relevante, para o crescimento pessoal, *insight* e mudança. Inclui o espaço interior dentro dos pensamentos e sentimentos, que são essenciais para clarear a questão, fazer contato com a essência do tema e explicar o tema. Focalizar facilita um estado de relax e receptividade, permitindo que as percepções e sensações adquiram mais clareza, deixando para fora as qualidades e sentimentos periféricos.

Moustakas (1990) apontou as seguintes fases da pesquisa heurística:

1. Engajamento inicial – descobrir o interesse intenso, um envolvimento passional que chama o pesquisador a pegar os significados sociais importantes e as implicações pessoais. O engajamento inicial convida a um auto-diálogo, uma busca interior para descobrir o tópico e a questão.
2. Imersão – uma vez a questão descoberta e seus termos definidos e clareados, o pesquisador vive a questão acordado, dormindo e sonhando. Tudo na sua vida se cristaliza envolta da questão. O processo de imersão permite que o pesquisador se torne íntimo dos termos da questão – vivendo-a e compreendendo-a.
3. Incubação – é um processo onde o pesquisador se depara com um intenso e concentrado foco na questão. Durante este processo está absorvido na questão, em qualquer caminho objetivo ou alerta, sejam eles tópicos, situações, eventos ou pessoas que contribuirão para a compreensão do fenômeno.

¹ Silencioso; calado; que não se exprime por palavras; subentendido; implícito; que, por não ser expresso, de algum modo se deduz.

4. Iluminação – ocorre naturalmente quando o pesquisador está aberto e receptivo para o conhecimento tácito e a intuição, pode ser um acordar para novos constituintes da experiência que adiciona novas dimensões de conhecimento.
5. Explicação – é um exame total dos itens para os quais a consciência despertou e seus vários significados. É uma elucidação completa e descritiva das qualidades e temas que caracterizam a experiência que está sendo investigada.
6. Síntese criativa – ocorre quando o pesquisador é desafiado a colocar os componentes e os temas essenciais dentro de uma síntese criativa, podendo se expressar num poema, história, desenho, pintura ou qualquer outra forma criativa.

A validação da pesquisa heurística envolve metodologia qualitativa que advém dos temas e essências da experiência, e não de medidas quantitativas que possam ser determinadas por correlações estatísticas. O método de coleta de dados é por meio de entrevistas extensas que têm a forma de diálogos consigo mesmo e com os participantes. As entrevistas são medidas pelo tempo interno e não pelo tempo do relógio, até o seu fechamento natural. Trabalhei com a entrevista como uma conversa informal, que lida com uma espontânea geração de perguntas e conversas como um diálogo, no entanto em grande parte das vezes é possível adquirir muito conhecimento sem que seja necessário anunciar que está acontecendo uma entrevista. Esse tipo de contato se dá como uma conversa informal, sobre diversos assuntos, aproveitando os momentos em que a dona da casa onde eu estava hospedada, recebia visitas, ou mesmo eu recebia visitas. Essas visitas foram muito interessantes, pois realmente um grupo se dirigia à mim, ou homens, crianças, mulheres, pajés, casais, por exemplo, às vezes juntos, às vezes separados, e chegavam numa hora em que sabiam que eu estaria sentada à porta, pediam um café, e a conversa iniciava. Essa conversa podia ser assistida por quem já estava por ali antes.

Quando os *Krahô* querem uma conversa em particular eles chamam na sua própria casa. Nessas ocasiões eu pedia licença para tomar anotações no meu caderno e nunca recebi uma recusa. Creio que quando não desejavam falar davam um jeito de negar o diálogo, dizendo que naquela hora estavam ocupados com outra atividade, ou tinham algo para resolver logo em seguida.

Minha vida tem sido, em parte, dedicada à busca da compreensão da ontologia indígena. De fato, coloquei pela primeira vez meus pés numa TI em 1999, como falei acima. Dessa vez fui implementar um projeto chamado “Proteção de Abelhas Nativas no Cerrado”, financiado

pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA), para que a flora fosse preservada em decorrência da queima das árvores pelos *Krahô* durante a retirada do mel. Este trabalho garantiu a publicação pela Fundação Nacional do Índio (Funai), de um singelo manual para esta comunidade.

Elaborado em oficinas na escola da aldeia Cachoeira *Krahô*, quando coletei desenhos sobre o tema e ministrei um pequeno curso sobre educação ambiental durante uma semana, O manual mostra as interações entre a polinização das abelhas, a frutificação das árvores, além da aplicação do uso mel e seus derivados para a saúde e a comercialização.

Durante este trabalho, tirei todas as fotos desta pesquisa, exceto cinco que encontram-se na listagem de imagem com as referências. Durante a primeira no ano de 1999, visita vi três crianças morrerem nesta TI por causa da desinteira, uma delas pertencia à aldeia Cachoeira, onde realizava o trabalho. Foi uma cena marcante ver o carro da Funai carregar caixões pequenos, e assistir o funeral da última criança na casa de seus familiares. O funeral daquela menina marcou a minha mente deixando uma lembrança muito forte da dor que seus familiares sentiam. Eles e o resto do povo da aldeia choraram a noite inteira, e uma das índias, sua avó, estava com ela no colo, cujo corpo encontrava-se envolto por um pano. Depois colocaram-na deitada sobre um lençol estendido no chão - era um ritual funerário que foi até o dia raiar.

Na mesma aldeia, dias depois, assisti à mobilização dos mais velhos para irem à cidade buscar os proventos de suas aposentadorias: um salário mínimo para cada. O grande alvoroço era em torno do pequeno trator que puxava um reboque, que naquele dia se encontrava apinhado de gente. E assim saiu bem cedo, pouco depois do sol nascer, aquele trator, para a cidade de Itacajá, no estado do Tocantins. Itacajá é uma das cidadezinhas que se encontram nas adjacências da TI *Krahô*. Ao final da tarde voltaram, mas voltaram todos embriagados. Estas duas cenas foram muito marcantes: a morte por disenteria e a embriaguês. Ao ver aqueles índios, que nos dias anteriores me tratavam com bondade e amistosidade serem agressivos comigo, percebi que os índios eram mais do que um símbolo - eram de carne e osso!

Para uma pessoa como eu, muito interessada na questão indígena desde criança, e assídua buscadora em conhecer esta cultura e sua dimensão sagrada, as duas cenas desconstruíram as imagens dos índios, que “romanticamente” se encontravam no meu interior. Se não fossem aquelas cenas, o lirismo indígena poderia se perpetuar no meu coração. Mas

aqueles fatos fizeram uma brecha para que eu entrasse em contato com os primeiros dados da minha pesquisa, que dura até os dias atuais.

Ao retornar daquela viagem, a questão indígena se transformou para mim em um problema: a dimensão cultural indígena estava afetada pela sociedade envolvente e estava em risco. O nível de pressão dos valores da minha sociedade não-índia era tão forte, que destruía a subjetividade indígena, levando-a à morte, levando-a a desagregação; e pior que isso: tinha também a forte adesão e atração dos *Krahô* aos elementos estranhos à sua cultura.

A forma como tenho lidado com a questão indígena desde 1999 se estabelece em uma relação de mutualidade e interdependência, ou seja, eu aprendo com eles e eles aprendem comigo. Essa configuração se estabelece por processos dialógicos. Essa postura permite que as informações cheguem até mim de forma espontânea, numa conversa ao pé do fogão de pedra, com as mulheres cozinhando e os homens observando, juntamente com as crianças, que vez por outra, dão uma ajudinha; ou nas rondas que faço na aldeia, passando por cada uma das casas, para conversar e observar aqueles que são mais receptivos e os que são mais fechados à uma visitante não-índia.

A observação, na maioria das vezes, acontece de uma maneira em que eu consigo captar o máximo de elementos, estando atenta ao dia-a-dia deles, enquanto permaneço na aldeia. Os elementos que sobressaem na observação durante o trabalho-de-campo, trazem variáveis diferenciais, que representam as características do que se pode constituir com relevâncias que podem ser consideradas num processo de desenvolvimento sustentável para povos indígenas, ou melhor, o etnodesenvolvimento. Minha área de investigação é sobre quais as possibilidades para obtenção de um diálogo intercultural, onde a ontologia indígena não seja sobrepujada, e juntamente com o aporte participativo, possa haver visibilidade para a alteridade indígena nos processos de desenvolvimento, desenvolvimento este que atualmente se compõem de projetos que incidem no espaço/tempo indígena.

Quando metodologia heurística se apresentou a mim, posteriormente, no final do ano 2004, por sugestão do meu orientador Prof. Dr. Othon H. Leonardos, é que fui perceber que a minha investigação durante todos os anos de trabalhos-de-campo cabia com facilidade ao formato por ela sugerido. Esse fato facilitou a exposição de minhas impressões que aqui encontram-se relatadas, e me estimulou a expressar não só sobre o último trabalho de coleta

de dados², mas também a trajetória dos sete anos de contato com os *Krahô* especialmente, e algumas poucas etnias.

Quanto à pesquisa-ação eu já possuía conhecimento desde 1998, por participar do grupo de Educação Ambiental e Ecologia Humana da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília que a tinha como foco metodológico. Inclusive cheguei a trabalhar com os *Krahô* com essa metodologia dentro da abordagem de Barbier³ (1997) e a escuta-sensível.

Apliquei também o enfoque da pesquisa-ação desenvolvido por Michel Thiollent (2002). Segundo este autor, a pesquisa-ação supõe uma forma de ação planejada de caráter social, educacional, dentre outros, podendo o pesquisador responder com maior eficiência aos problemas e situações abordadas. Conferindo um caráter transformador às situações, facilita a busca de soluções, pois permite ao pesquisador ficar atento às exigências teóricas e práticas para equacionar os problemas relevantes, dentro de uma situação social.

A pesquisa-ação valida a investigação por meio do vínculo entre, de um lado o raciocínio hipotético e as exigências de comprovação, e por outro lado as argumentações dos pesquisadores e participantes.

Entre as diversas definições possíveis, daremos a seguinte: a pesquisa-ação é um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual, os pesquisadores e os participantes representativos, da situação ou do problema, estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo. (THIOLLENT, 2002, p.14).

Durante o trabalho-de-campo foi interessante notar que ao apresentar o foco da minha pesquisa como sendo o BNDES, os *Krahô* pensavam que de alguma forma eu tinha vínculo com o banco. Diversas vezes eu precisava explicar que estava fazendo um levantamento para minha pesquisa da universidade, que tinha por objetivo compreender como eles estavam entendendo o trabalho do banco na TI *Krahô*. Por outro lado, notei que sempre eles sentiam que era muito importante falar comigo, pensando que estariam mandando mensagens para aquele órgão financiador de projetos.

² Nos períodos de dez. de 2004 e abr. de 2005 fui à TI *Krahô* para pesquisar especificamente sobre o financiamento do BNDES. No entanto, as incursões anteriores foram se justapondo com as impressões destas últimas coletas de dados.

³ BARBIER, René. A Pesquisa-Ação. Paris: Econômica. Trad Profa. Lucie Didio, UFRS, 1997, 99p. (mimeo).

A pesquisa-ação permitiu o acompanhamento e avaliação dos problemas encontrados investigando uma iniciativa participativa de forma participativa, indo além dos aspectos limitantes acadêmicos e burocráticos (THIOLLENT, 2002), buscando algo que as pessoas implicadas tinham a “dizer” e a “fazer”, indo além do simples levantamento de dados. O pesquisador desempenha um papel ativo na realidade dos fatos observados.

Por isso, antes de ingressar na TI *Krahô* para fazer o levantamento dos dados, realizei um estudo do projeto do BNDES, analisei os documentos que havia conseguido no Arquivo da Funai e no arquivo pessoal do indigenista Fernando Schiavini, com o objetivo de devolver essas informações registradas para eles. Sobre o assunto do projeto do BNDES, eu sentia que poderia informar e disseminar informações, com um nível de elaboração diferenciada, já que proporcionaria um contraste entre os tipos de concepção que são o costume entre os *Krahô*: pois é de praxe que recebem as informações por meio de reuniões⁴ da associação *Kàpey*. Essas reuniões têm um formato deliberativo em que participam um cacique de cada aldeia, ou seu representante, juntamente com conselheiros.

Por outro lado, estando eu na posição de levar a informação para contextualizar as questões sobre o projeto do BNDES, colhia as informações sobre o projeto num outro patamar, o patamar da obra praticamente acabada, infra-estrutura posta e o momento dos *Krahô* interagirem com sua subjetividade, ontologia e saberes/fazeres para implementar a proposta. Além disso, explicava de um a um, o mesmo contexto, a cada entrevista. Por ser um contato interpessoal, durante essas entrevistas surgiam questões diferenciadas, de acordo com o interlocutor e seu papel e função na comunidade.

A pesquisa-ação tem por objetivo a tomada de conhecimento, para obter informações que seriam de difícil acesso, onde a ênfase pode recair em três aspectos: resolução de problemas, tomada de consciência ou produção de conhecimento (THIOLLENT, 2002). Portanto, durante as vezes que tinha que explicar os conteúdos dos documentos analisados, percebia que eles ficavam surpresos com as informações e ao mesmo tempo bastante atentos e interessados. Dessa forma, é importante frisar que: como o projeto do BNDES está no final e o os técnicos da Funai informaram que existe uma abertura por parte do banco em iniciar um

⁴ Cada projeto, situação, problema que incide na TI *Krahô*, ou tenha relação com a etnia, é convocada uma reunião. Essas reuniões têm custo alto, pois vão representantes de cada uma das 20 aldeias. Eles precisam se alimentar. Oficialmente são chamados três representantes de cada aldeia, mas na prática podem ir mais integrantes, além de mulheres e crianças. Isso ocorre porque existem mais pessoas interessadas no tema e preferem se informar por si mesma, do que esperar pelo cacique para contar o que ocorreu na reunião. É de praxe que o cacique, ao retornar da reunião, reúna a comunidade e informe sobre todos os assuntos da reunião.

novo projeto, para os *Krahô* minha pesquisa revolvia e potencializava o assunto, colocando os interessados em fazer suas reivindicações para uma nova empreita.

(...) a pesquisa-ação não deixa de ser uma forma de experimentação em situação real, na qual os pesquisadores intervêm conscientemente. Os participantes não são reduzidos a cobaias e desempenham um papel ativo. Além disso, na pesquisa em situação real, as variáveis não são isoláveis. Todas elas interferem no que está sendo observado (...). (THIOLLENT, 2002, p.21).

Acredito que além de apontamentos de expectativas futuras, esse estudo possua um teor póstumo e avaliativo. A pesquisa-ação não considera as populações como ignorantes e desinteressadas, mas sim leva a sério o saber espontâneo juntamente com as sutilezas e nuances, que em geral escapam dos procedimentos mais positivistas, considerando em certos casos, as técnicas de entrevistas individuais e questionários como materiais complementares.

Com o processo argumentativo (THIOLLENT, 2002) da pesquisa-ação é possível a substituição da tradicional noção de “demonstração”, e assim chegar a uma análise qualitativa dos dados quantitativos, cujo domínio é o plausível, o provável. Os resultados apresentam-se por meio de previsões argumentadas e avaliações subjetivas.

A perspectiva argumentativa permite que no decorrer do processo de investigação, sejam estabelecidos diálogos entre pesquisadores e participantes, viabilizando um contato informal, porém o papel do observador nunca é neutro no campo observado, podendo intervir nos momentos em que o diálogo esteja indo em sentido de engano e parcialidade por exemplo. Esse aspecto da metodologia torna mais fluída a aplicação da pesquisa-ação com povos indígenas, uma vez que eles possuem uma língua própria, e mesmo entre aqueles que falam e compreendem o português, muitas vezes o diálogo exige cuidado com a busca dos termos mais acessíveis.

Outro ponto em que a pesquisa-ação se revelou um excelente instrumento de pesquisa foi quanto à possibilidade de trabalhar com os índios com quem pude interagir, pois o papel do observador nunca é neutro dentro do campo observado, e no caso particular da pesquisa social, existe certa impossibilidade de isolar o experimento, i.e., existem fatores intervenientes que dependem do contexto social e histórico. Para esta pesquisa, entendi que além dos contextos histórico e social, intervinham a cosmovisão, e o nível epistemológico, que distinguia o que é um projeto de desenvolvimento a partir da visão deles, e não da minha. Por outro lado, o posto de cacicado é muito dinâmico, durante a implementação do projeto do BNDES, algumas aldeias trocaram de caciques várias vezes e algumas aldeias estão em formação.

Como eu difundia informações sobre o projeto do BNDES durante o trabalho-de-campo, a relação entre conhecimento e ação possuía um foco informativo muito potente. Os *Krahô* se interessavam sobremaneira em escutar os detalhes sobre o projeto, para poderem se munir de uma capacidade mais atuante, na esperança de uma nova investida do banco na TI *Krahô*.

Ao me deparar com a metodologia heurística, compreendi que ela e a pesquisa-ação se completavam, possibilitando a esta tese uma abordagem que formatasse este estudo e o trabalho-de-campo, no engajamento a partir de uma posição onde as dimensões que dão conta da essência indígena iriam adquirir relevância, articulando a dimensão que é onírica, metafísica e intangível com a materialidade da infra-estrutura que o BNDES financiou.

O indigenismo também pontuava as pesquisas, já que eu tinha contato com Schiavini tanto dentro da TI quanto em Brasília, e para apreender diretrizes que apontavam e delineavam o Pidsk como um processo de etnodesenvolvimento, era importante considerar a ontologia e epistemologia indígena, para que esse estudo possa trabalhar com as idéias de interculturalidade e sustentabilidade cultural e ambiental. Tal qual o meio ambiente se depara com a destruição da natureza, os índios enfrentaram e ainda enfrentam um processo de destruição física, ontológica, epistêmica, cultural e ambiental.

Nesse estudo, a junção entre a metodologia heurística e a metodologia da pesquisa-ação, é para dar conta das interações entre os aspectos ontológicos e práticos, fazendo a ponte entre o ambiental, o cultural e como a subjetividade indígena e sua cosmovisão tem interagido com um projeto que pertence ao campo de valor da sociedade não-índia.

CAPÍTULO 1. O *ETHOS KRAHÔ* E AS SEMENTES.



Foto 1. Casal *Krahô* e sua filha. Semente e gerações. Feira de Sementes set. de 2002.

1.1. - AS FEIRAS DE SEMENTES TRADICIONAIS E O RESGATE DA CULTURA *KRAHÔ*.

As sementes passam de geração à geração (Foto 1.) à partir das Feiras de Sementes Tradicionais e com o financiamento do BNDES da infra-estrutura da *Kàpey*, que é a maior associação *Krahô*, juntamente com o trabalho de Schiavini atinge suas finalidades e aplicabilidades, simbolizando um movimento propulsor para a iniciativa de etnodesenvolvimento com a qual o povo indígena *Krahô* interage constantemente e participa efetivamente no processo de criação e consolidação.

Os *Krahô* tem utilizado a *Kàpey* para realizar as Feiras de Sementes Tradicionais (Foto 2.), para realizarem as trocas de sementes entre as aldeias. A princípio havia o milho tradicional que tinha sido extinto, mas de fato, no processo de etnodesenvolvimento que hoje se encontra nas terras dos *Krahô*, mostra-se a progressão entre o intangível e a consolidação da sustentabilidade cultural e ambiental graças à estas sementes que deram visibilidade às

demais sementes que encontravam-se ainda na TI *Krahô*. Para Shiva (2003) a diversidade é característica da natureza que confere estabilidade ecológica aos ecossistemas. Entre os *Krahô* as sementes que retornaram, trouxeram consigo o resgate da cultura. As sementes de milho tradicional se movimentaram no seguinte percurso:

- 1- Colhidas em terras *Xavante*.
- 2- Acondicionadas nas câmaras frias da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária/Centro Nacional de Recursos Genéticos e Biotecnologia (Embrapa/Cenargen) em Brasília.
- 3- Resgatadas pelos *Krahô*.
- 4- Introduzidas na TI *Krahô*.
- 5- Circulam nas trocas das Feiras de Sementes da *Kàpey*.

A primeira Feira foi realizada em 1997, com o objetivo de disseminar mais rapidamente, entre as aldeias e famílias *Krahô*, as sementes que estavam sendo reintroduzidas na TI *Krahô*, através de um projeto desenvolvido pela *Kàpey*, em parceria com a Embrapa e a Funai. A experiência foi tão bem sucedida e enriquecedora, que as lideranças *Krahô* decidiram, na mesma ocasião, programar a Feira para o ano seguinte. Daí em diante, todos os anos ela foi realizada, com exceção de 1999. À partir da segunda Feira, os *Krahô* decidiram convidar também outras etnias para participarem, além de instituições parceiras da *Kàpey*, como Centros de Pesquisa⁵, Universidades e Organizações Não Governamentais (ONGs). Hoje, inúmeras pessoas, com vários interesses, sejam culturais, científicos ou mesmo turísticos, manifestam desejo de participar da Feira de Sementes.⁶

Com a infra-estrutura da *Kàpey*, deram-se início às Feiras, que já somam cinco eventos anuais e que passaram a ser bienais à partir da sexta edição, realizada no ano de 2004. As Feiras representaram também uma rara ocasião para um grande encontro *Krahô*, que por ocasião da sua realização celebram um ritual diferente, sendo este um dos aspectos importantes ligados ao resgate cultural. Durante esses eventos todas as aldeias se reúnem na *Kàpey*, dentro da TI⁷, onde cada uma possui um espaço para construir seu acampamento temporário.

⁵ O Centro de Desenvolvimento Sustentável foi convidado no ano de 2002, na figura do Professor Dr. Othon Henry Leonardos e essa pesquisadora.

⁶ SCHIAVINI, Fernando. A Feira *Krahô* de Sementes Tradicionais, sem data, p. 1.

⁷ O escritório da *Kàpey* na cidade de Itacajá-TO, não tem capacidade para receber grande número de pessoas. Nele se realizam atividades como pequenas reuniões e atividades de recepção de pesquisadores e visitantes, para o estabelecimento dos primeiros contatos, bem como atividades afins com demandas que estejam relacionadas à burocracia como organização de documentos e pequenas reuniões com os financiadores.



Foto 2. Ancião *Krahô* expõe as suas sementes tradicionais durante a Feira de 2002.



Foto 3. Acampamento da aldeia Santa Cruz, durante a Feria de Sementes de 2002.

Embora esses acampamentos sejam temporários (Foto 3.) por eventos na *Kàpey*, são fixos para cada uma das aldeias, onde para cada existe um local específico, já que o formato da *Kàpey* é o mesmo da aldeia: um grande círculo em cujo perímetro se localizam as edificações mais o rancho das aldeias. As feiras contam com apoio da Funai (Fundação Nacional do Índio), bem como de outras instituições, como no último evento em 2004 houve

o patrocínio do MMA, que inclusive dispôs de um ônibus para transportar visitantes não-índios (Foto 4.) até a feira.



Foto 4. Visitantes Não-índios entre os *Krahô* durante a 5ª. Feira de Sementes Tradicionais em set. de 2002.

Nesses encontros são convidados também índios de outras etnias como *Xavantes*, *Macuxi*, *Apynajé*, *Xerente*, *Krikati*, *Karajá* dentre outros, que podem trazer suas sementes. Tudo acontece em torno das sementes tradicionais, quando a grande finalidade é a troca entre estas etnias, sendo acompanhado o repasse dos conhecimentos. Ocorrem também mini-cursos como alocação do lixo⁸, plantio de caju-anão⁹, shows musicais, teatro indígena, palestras, oficinas, demonstrações de campo e outras atividades. As Feiras têm sido instrumento também para o fortalecimento da identidade *Krahô*, pois a cada ano em que ela se realiza, ritos tem sido resgatados, a exemplo da de 2004, quando os mais velhos junto com as lideranças decidiram proceder com o rito ligado à iniciação masculina, o *Pembkahëk*.

Quando as lideranças decidiram retomar o rito *Pembkahëk* em função da Feira de Sementes, significa que estavam criando uma unidade no espaço e no tempo, procedimento que universaliza o rito, pois cadencia sua execução dentro de toda a TI como um todo. No espaço porque se dará em todas as aldeias e no tempo porque todas as aldeias o estarão executando no mesmo período. Posso dizer então, que a etnia *Krahô*, desde set. de 2004 está

⁸ Ministrado por alunos do mestrado da UFU, em sintonia com suas respectivas pesquisas acadêmicas.

⁹ Ministrado pela Embrapa/Cerrados.

empenhada em construir sua subjetividade, construção que se dará coletivamente, uma subjetividade que é coletiva e que é fabricada na construção da pessoa indígena.

1.2. - O *PEMBKAHËK KHOYANÖ*: CONSTRUINDO O EU E SE RESSIGNIFICANDO COMO OUTRO.

Dividido em três modalidades, o *Pembkahëk* relaciona-se à iniciação masculina. Por não saber qual modalidade os *Krahô* decidiram retomar, detive-me na que foi presenciada e descrita por Melatti (1978) em seu livro “Ritos de uma tribo *Timbira*”. As outras duas modalidades também constam no livro referido acima, e todas compreendem uma série de ações rituais que duram meses e se assemelham, possuindo variações entre si que denotam outros tipos de animais, e participações da coletividade em relação aos *Pembkahëk*. No entanto todos três são muito semelhantes. O critério de minha escolha sobre qual das três citaria aqui se ateuve à modalidade presenciada por Melatti (1978), crendo na hipótese de que, por ter sido acompanhada *in loco*, poderia conter dados mais interessantes do que os outros dois, que foram apreendidos por meio de entrevistas com os *Krahô*.

Presenciada por Melatti em set. de 1962, na modalidade *Pembkahëk Khoyanö*, onde *khoyanöi* é o bastão que os jovens participantes usam no final do rito, farei uma descrição sucinta desta modalidade, pois revela um simbolismo ritual altamente vinculado à subjetividade e à noção de EU. Importante pontuar também as referências à biodiversidade no rito, que colocam em perspectiva uma relação de reciprocidade: a forma como o OUTRO - fauna - inter-relacional permanece nas ações rituais.



Foto 5. Papa-mel ou irara. Nome científico: Eira bárbara. Distribuição geográfica: América do Sul. Características: carnívoro. Durante do dia permanece escondido em tocas escavadas ou em ocas de árvores. De hábitos solitários tem maior atividade nas horas crepusculares. (em: www.saudeanimal.com.br/irara.htm).

Nesta modalidade, o rito dispõe duas metades onde participam os homens que possuem filhos, que são: *krókrók* (papa-mel¹⁰ ou irara, Foto 5.) e *pentxi* (abelha) ou *hëk* (gavião). Os *Pembkahëk* são os meninos e jovens que não têm filhos, e também meninos de colo. A metade *pentxi* (abelha) ou *hëk* (gavião), não podia cortar toras para a corrida, mas possuía uma moça associada, solteira, porém não virgem. A metade *krókrók* tinha duas mulheres associadas, porém casadas. Os *Pembkahëk* também tinham duas também casadas. As mulheres associadas não tinham filhos. Ao cair da tarde, durante vários dias, os *Pembkahëk* davam a volta na aldeia, em sentido contrário ao do relógio, para receberem alimentos colocados em cuias ou pencas de banana, de suas mães. Em seus peitos encontravam-se cruzados os *harape* (dois feixes de buriti trançados). Completada a volta eles se dirigiam em direção de onde partiam e saíam uns cem metros da aldeia para comer os alimentos recebidos.

Com a aproximação do final do rito, começaram as confecções dos *Khoyanöi* pois cada *Pembkahëk* deve possuir um. *Khoyanöi* é um bastão de pau-brasil de pouco mais de um metro, cuja parte inferior é em ponta e a superior em forma de “Y”, de onde pendem fios de miçangas com penas de arara nas pontas. Segundo Melatti (1978) a atividade de confecção envolvia não só os solteiros, mas a comunidade. “Amazonas, por exemplo, rapaz casado e com filhos, portanto não mais *Pembkahëk*, fazia uma para si mesmo, talvez apenas com a intenção de vendê-lo.” (*Ibid.*,p.213).



Foto 6. Tatu-canastra. Nome Científico: *Priodontes giganteus*. Outros nomes: Tatu-açu, Tatu-carreta. Alimenta-se de larvas, vermes, insetos, aranhas, cobras. Comum nos campos e cerrados de todo o Planalto Central do Brasil. Animais de hábitos noturnos, é mais encontrada na vizinhança de riachos e lagoas. (em: www.saudeanimal.com.br/tatu_canastra.htm).

Na madrugada de 11 de dez. de 1962, teve início o encerramento do *Pembkahëk*. Dentre cantorias no pátio da aldeia, banhos, corrida de varas, as quais, após, todos foram cuidar da aparência. Na seqüência houve uma corrida de toras na qual a metade *pentxi* (abelha) ou *hëk* (gavião) chegou a reclamar, pois só os *krókrók* (papa-mel ou irara) estavam ganhando,

¹⁰ Animal quadrúpede. (MELATTI, 1978).

alegaram que isso era porque a sua tora era mais pesada. Trocaram as toras e correram novamente, mas os *krókrók* (papa-mel ou irara) permaneceram vencedores.

Na narração de Melatti (1978) sobre o *Pembkahëk Khoyanöi*, identifiquei dois momentos marcantes. Um quando no pátio, duas filas de homens encontram-se ajoelhados com as mãos postas no chão, e sobre elas pisa uma mulher chamada *Hoyat* (tatu-canastra, Foto 6.), que por possuir esse nome, imita o tatu-canastra, cavando com as mãos o chão do pátio, antes de pisotear as mãos alheias. O outro momento é quando eles se levantam e pintam um círculo preto envolta de cada olho para imitar o pássaro *konkó*. Antes das seis horas da manhã, dia 14 de dezembro, começaram a emplumar os corpos dos *Pembkahëk* e também uma moça associada. Não fica claro no relato se era a moça solteira. Numa simulação de ataque, os *krókrók* (papa-mel ou irara) foram atacar a casa onde se encontravam os *Pembkahëk*, que estavam sendo defendidos por vários *Krahô*, que por sua vez, representavam outras etnias. Daí partiram os *Pembkahëk* para o pátio, os quais foram ao encontro três mulheres, sendo que a mais velha encontrava-se com o rosto pintado de calcário. Elas ofereceram coisas imprestáveis. Após prosseguiram-se doações de pencas de bananas, pedaços de paparutos e panos, mas estes últimos seriam doados às viúvas. Terminou o rito com uma cantoria de mulheres no pátio, que o cantador oficial puxava com o maracá.

Perfazendo uma tipologia de iniciação masculina, o *Pembkahëk Khoyanö* é um exemplo de percepção e entrosamento que os *Krahô* fazem com a biodiversidade, expressando também uma interpretação da natureza e das interações que estão organizadas e indexadas no rito. Seria então a relação com a biodiversidade em relação de alteridade? Penso que pode ser uma alteridade que se constrói na intersubjetividade e fabrica a subjetividade, peculiar ao sujeito interativo que busca a essencialização no conteúdo do OUTRO.

Buber (1977a) traz a noção da duplicidade do mundo e do homem, de onde emerge duas palavras-princípio que fundamentam a existência e são proferidas pelo ser: EU-TU (que pode ser proferida pelo ser na sua totalidade) e EU- ISSO (que não pode ser, jamais, proferida pelo ser na sua totalidade).

O homem se torna EU na relação com o TU. O face-a-face aparece e se desvanece. Os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do EU se esclarece e aumenta cada vez mais. (*Ibid.*, p.32).

E experiência que o homem adquire do seu mundo denota que ele toca sua superfície e destila uma sabedoria de sua natureza e constituição, passando a ser interiorizada. Enquanto o

mundo da experiência diz respeito à palavra-princípio EU-ISSO, a palavra-princípio EU-TU fundamenta o mundo da relação, da reciprocidade.

Para Buber (1977a), o mundo da relação acontece em três esferas:

1. A vida com a natureza que se realiza além da linguagem e o TU depara-se com o limiar da palavra;
2. A vida com os homens que expressa a relação explícita, o enviar e receber, e assim o TU se torna possível;
3. A vida com os seres espirituais, relação que se revela silenciosa e mesmo assim denota uma linguagem.

Traçando um paralelo entre o pensamento de Buber (1977a) e a construção da subjetividade entre os *Krahô*, pode-se encadear uma causalidade para cada um dos três tipos de aplicabilidade do TU buberiano. Em cada uma dessas três esferas, o TU torna-se eterno e repleto de sentido, podendo ser invocado de acordo com as ocasiões correlatas da vida indígena. Dessa forma, a relação EU-TU, cabe como ilustração para uma possível elaboração epistemológica, se for tomado no *Pembkahëk Khoyanö*, a abelha, o gavião e o papa-mel. No rito estes animais são apropriados pelos *Krahô*, personificados em metades, portanto em coletividades, que assim revestidas do OUTRO, interagem e constroem o EU humano que são os *Pembkahëk*.

Construindo a pessoa, por meio de uma relação de reciprocidade, EU-TU, a alteridade entre fauna e humanos se essencializa; qualitativamente os animais trazem suas contribuições simbólicas pra o rito. Essa possibilidade de aproximação da natureza por meio de relação de reciprocidade já foi suscitada por Buber (1977a), em um trecho que ele descreve suas impressões sobre uma árvore.

Eu considero uma árvore.

Posso apreendê-la como uma imagem. Coluna rígida sob o impacto da luz, ou o verdor resplandecente repleto de suavidade pelo azul prateado que lhe serve de fundo.

Posso senti-la como movimento: filamento fluente de vasos unidos a um núcleo palpitante, sucção de raízes, respiração de folhas, permuta de terra e ar, e mesmo o próprio desenvolvimento obscuro. (...).

Entretanto pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais ISSO. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim. (Ibid., p. 7-8).

Como os animais do *Pembkahëk*, a árvore passa a ser um ente da relação EU-TU, engendrando na reciprocidade algo que essencializa o TU, e o EU se torna essencializado por

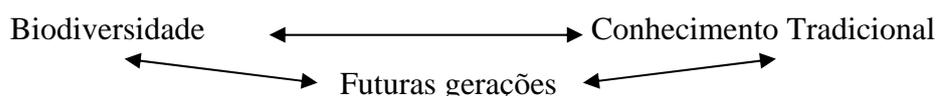
ela, pois ela possui uma linguagem, uma comunicação que flui dos elementos que a constituem: a beleza, as folhas, a textura do tronco. O contemplar da árvore pode ser uma interatividade que é forjada no toma-lá-da-cá da linguagem.

Para este estudo, o rito é o espaço/tempo para o lúdico que se torna repleto de significados que se dialogam, porém a apropriação simbólica do animal não é para coisificá-lo, já que as palavras-princípio EU-ISSO estão para uma relação sem reciprocidade. Quando a mulher que encarna o tatu-canastra (*Hoyat*) pisa na mão dos homens, ela os submete, pois está numa posição superior, e eles encontram-se ajoelhados e postos em fileiras. Seria esse o momento no rito que os *Krahô* usam para serem lembrados sobre a reciprocidade, onde o OUTRO enquanto tatu-canastra (*Hoyat*) - simboliza a importância do respeito pela biodiversidade que os cerca?

A mulher indígena é inquestionavelmente a que fala a língua indígena, é a que preserva o traje, os usos, os costumes, a história oral, os mitos e lendas, é ela que transmite e reproduz permanentemente a cultura índia. O homem rapidamente se incorpora as outras culturas em busca de oportunidades, enquanto a mulher conserva o que pode conservar e é a única responsável pela socialização primária da criança sem intermediários e agentes especializados, simultaneamente com suas funções básicas de ordem higiênica e produção. (INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO - III/ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO CIÊNCIA E CULTURA/Unesco, 1988, p.72).

A articulação entre etnodesenvolvimento e as relações de gênero procura levantar os aspectos inerentes à situação que se estabelece entre a dimensão indígena e os atributos da sustentabilidade. Tendo a interdisciplinaridade como campo científico do desenvolvimento sustentável, favorece a elaboração de uma visão sistêmica de interação entre diversos contextos disciplinares para configurar a visibilidade da atuação das mulheres indígenas e das relações de gênero juntamente com a sustentabilidade cultural e ambiental.

As mulheres indígenas são um recorte específico para o desenvolvimento sustentável, mas configuram um destaque quando se propõem uma abordagem na seguinte perspectiva:



Ao citar as futuras gerações gostaria de pontuar ainda a naturalização da mulher em relação à fecundidade, à diferença, à desigualdade. No entanto, a tarefa da inclusão da

participação das mulheres indígenas torna-se mais contundente quando se percebe que elas se inserem a abordagem das especificidades étnicas e culturais para continuidade do saber/fazer para impedir a degradação ambiental.

Se os *Pembkahëk* são todos do sexo masculino que não tem filhos, inclusive os bebês de colo, este é um rito que lhes proporciona sair do estado de latência da sexualidade para a atividade. O rito marca o momento em que existe o apoio, aval, afirmação da coletividade para o exercício da masculinidade. Por outro lado, pode ser um rito que inicia no corte das toras do buriti para as corridas, já que só os *Pembkahëk* cortam as toras que serão utilizadas nessa ocasião. Mas o fato de só os *Pembkahëk* cortarem as toras evidencia também a sexualidade, pois cortar as toras precisa-se ter um mínimo de força, além disso, as incursões sexuais no tema indígena são muito diferenciadas da sociedade não índia, em termos de idade. Interessante notar que, posto a humanidade e animais aprovando mais um atributo da vida, sexo e toras torna eminente a reflexão de que não basta que eles estejam cercados pela biodiversidade há milhares de anos, isso precisa ser lembrado e reiterado periodicamente. Outro ponto são as mulheres mais evidentes que participam no rito, polarizando a maioria masculina e normatizando o direito de dar só o que estiver na condição de ser dado, representado nas coisas imprestáveis que são jogadas. O tatu-canastra (*Hoyat*), que também é uma figura feminina submete os vários homens enfileirados, e eles estão no pátio, no centro, lugar masculino por excelência¹¹. Minha conjectura de que é uma iniciação desse porte, avançando sobre relatos de Melatti (1978), deve-se ao fato de eu ter presenciado uma iniciação, feminina no ano de 2002 na aldeia Santa Cruz, que ilustra as questões de gênero e indigenismo.

No rito de iniciação sexual das pré-adolescentes *Krahô* à partir dos onze anos elas saíram com os homens de até 28 anos para uma caçada. Várias delas e vários deles. Ainda lembro o olhar de uma delas enquanto o pajé me explicava o que aconteceria durante a caçada. Ela segurava um tronco de árvore e parecia estar mais impressionada com minha “brancura” do que com o que lhe sucederia.

A Agenda 21 (SENADO FEDERAL, 1997), tecida no cerne da 1ª. Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – 1992, em seu Capítulo 26 - Reconhecimento e Fortalecimento do Papel das Populações Indígenas e suas Comunidades dispõem:

¹¹ As mulheres estão para a periferia da aldeia.

As organizações das Nações Unidas e outras organizações internacionais de financiamento e desenvolvimento e os Governos, apoiando-se na participação ativa das populações indígenas e suas comunidades, quando apropriado, devem tomar, entre outras, as seguintes medidas para incorporar valores, opiniões e conhecimentos delas, inclusive a contribuição excepcional da mulher indígena, em políticas e programas de manejo de recursos e outros que possam afetá-los. (SENADO FEDERAL, 1997, p. 463).

A preocupação com a participação das mulheres indígenas é uma prerrogativa bastante inovadora em termos de políticas públicas e indigenismo, porém o grande desafio é a implementação da participação das mulheres já que tal participação se adequa aos tipos tradicionais e os tipos que surgem do contato interétnico. Os tipos de participação das relações de gênero estão sintonia com a dinâmica interna ou interagindo com as interferências externas.

Essa representação ritual estabelece-se por meio de um diálogo de gestos e ações que percorrem o campo da tradução dos elementos do cotidiano indígena. A abelha sempre esteve lá, mas ela é apropriada como personificação de uma coletividade. A responsabilidade é o responder ao que acontece com o sujeito, ao que se ouve, vê e sente. Flutua do campo da ética para o viver da vida vivida. Em Buber (1977b), a dialógica está para o conteúdo do mundo e do destino, é uma linguagem da atenção despertada para a leitura dos signos que são dados; uma linguagem sem alfabeto onde cada um dos seus sons é uma nova criação e só assim ela pode ser captada. O homem deve estar atento ao ato da criação, ato que acontece na forma de palavra, gesto, ação.

Correspondentemente à etnologia brasileira, a produção física da pessoa se insere na produção social de indivíduos, dentro de uma sociedade específica. Essa produção social que vai se ritualizando paulatinamente a cada etapa de vida, é compartilhada pelos membros da comunidade por meio da linguagem, que vai estabelecendo diálogos e relações dialógicas destinadas à construção do ente.

De modo particular, focalizaremos nossa atenção sobre uma tese: que a originalidade das sociedades tribais brasileiras (...), reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e a consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas, são caminhos básicos para compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. (SEGGGER; DA MATTÁ; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.12).

Em Segger, Da Matta e Viveiros de Castro, (1987), a corporalidade indígena sul-americana possui como constante, uma presença repleta de um simbolismo tão complexo, que a identidade é produzida na comunidade, por meio de transações sociais efetivas, como parte do conjuntura desse sistema. O corpo não é simplesmente o suporte para a identidade e os papéis sociais, é uma matriz de significações sociais e cosmológicas. “A fabricação, decoração, transformação, destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social.” (*Ibid.*,p.20).

Nas sociedades Jê, (MELATTI & SEGGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1978, 1987), entre as quais estão os *Krahô*, a identidade reflete-se na seguinte polarização: homens/mulheres, vivos/ mortos, crianças/adultos, que pertencem à seguinte matriz:

Tabela 01. Relações Centro X Periferia. (MELATTI; SEGGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1978, 1987, Brasília, Rio de Janeiro).

PERIFERIA	CENTRO
Esfera doméstica	Esfera pública
Sangue	Sêmen
Mundo do cotidiano	Vida ritual
Individual	Alma
Corpo	Nome

A alteridade que os *Krahô* estabelecem com a biodiversidade, remete que o simbolismo corporal é a linguagem básica da estrutura social, pois enquanto a pessoa vai sendo construída, a experiência social vai se organizando, e a coletividade vai significando o vivido. Percebo então uma linha de ligação que vai tecendo correspondências entre o complexo da infra-estrutura da *Kàpey* e o resgate do rito *Pembkahëk* nas aldeias. Como espaço solidamente erguido em suas terras, a *Kàpey* para os *Krahô* é à possibilidade de incrementar o resgate cultural de suas tradições, já que a tradução para *Kàpey* é “grande-centro”, e vem a ser o grande espaço para o coletivo maior, para onde convergem todas as aldeias. É o foco da atenção política, administrativa, ambiental e cultural.

Pelo que pude observar nestes poucos anos de pesquisa, todas as ocasiões de reuniões na *Kàpey* são contagiadas por grande entusiasmo e animação. São momentos também de muito diálogo e interatividade entre as aldeias *Krahô*, onde a postura dialógica além de ser

incentivada é natural, em se tratando que as sociedades tribais são essencialmente orais. Dessa forma, ontologia e epistemologia vem à tona, reconectando o senso do comum e o espírito da comunidade, que se auto-eco-organiza subjetiva e coletivamente, onde o cultural - significativamente o ancestral - da etnia pode ser resgatado e devolvido às novas gerações.

A *Kàpey* é a sede para o fomento do homem criativo, pois em Buber (1987) o homem criativo é aquele que gera novos mundos, há algo nele que transcende todas as finalidades, onde finalidade é o que cabe responder a si-mesmo e à vida. Como espaço que interpreta o conhecimento da sociedade envolvente, e reinterpreta o seu próprio, para fortalecer a postura do índio no século XXI, possibilita o surgimento de uma **nova comunidade**. Para Buber (1987) esta nova comunidade tem como finalidade a vida que não é a vida dominada por delimitações injustificáveis, mas vida que liberta dos limites e conceitos. E aquele que conseguiu situar-se nela, fala a linguagem da ação livre da rigidez que escraviza o pensamento.

A forma de vida humana em comum não pode ser imposta de fora sobre grupos humanos ativos; ela deve emergir do interior em cada tempo e lugar. Somente quando o alegre ritmo da vida vencer a regra, somente quando a eternamente fluente e variável lei interna da Vida substituir a convenção morta, a humanidade estará livre da coerção do vazio e do falso, só então encontrará a verdade, pois “só o que é fértil é verdadeiro”. A Nova Comunidade quer preparar ativamente o caminho para esta verdade. (*Ibid.*, p.38).

Essa vida que não se impõem de fora para dentro faz referência à *Kàpey*, espaço/tempo que rege a reação dos *Krahô* ao neocolonialismo, à colonização local e regional. O resgate do *Pembkahëk* vale então como um exemplo de auto-eco-organização, propiciada pelo dialógico, pois fortalece a comunidade, irradiando através da *Kàpey* (infra-estrutura), o resgate da sabedoria antiga. Em Buber (1987) a nova comunidade está para a vida, a comunhão; a antiga comunidade está para a economia, religião, coerção, dogma.

Paralelamente, desde que os *Krahô* se organizaram através da *Kàpey*, tem sido possível a convergência das opiniões das diversas lideranças e comunidades, apesar de que essa comunhão é construída em dialógicos intensos que são os períodos de reuniões, até que cada uma das representações de quase vinte aldeias exponha seus pontos de vista. Dessa forma, nas vezes em que fui a essas reuniões, encontrei os *Krahô*, não mais só se defendendo da economia, religião, coerção, dogma que vêm no bojo da fricção interétnica e colonização, mas também dançando, cantando e revalorizando sua ontologia.

Foi então em set. de 2004 que as lideranças se reuniram no pátio da *Kàpey* e decidiram que sincronizariam o antigo rito *Pembkahëk*. Porque, então, foi justamente numa reunião muito grande que os *Krahô* decidiram resgatar o *Pembkahëk*? Porque este é um rito direcionado aos jovens *Krahô*. Suponho que eles sejam alvos mais permeáveis para o neocolonialismo, principalmente por causa do desligamento que vão vivenciando em relação aos saberes/fazeres e à tradição ancestral.

Segundo Shnitman (1996), a cultura contemporânea está impregnada da história sócio-cultural que aloca subjetividades que se organizam nos traçados de horizontes. Os povos indígenas se transversalizam a esses horizontes pontuando a diferença, a alternativa; grupos que se centram, recentrando-se; configurando perspectivas que ora se isolam e ora se igualam: a cultura da subjetividade de OUTRO, que não é o MESMO.

Para Levinas (1980) o OUTRO não é o MESMO, pois propõem recursos epistemológicos que estruturam a subjetividade para uma relação de alteridade. Assim é possível delinear a ontologia indígena para a releitura do passado indígena e estabilização do futuro indígena, redimensionando o EU indígena em sua cosmovisão, concedendo-lhe espaço/tempo para inserção em parâmetros científicos ecológicos, e sustentáveis.

O etnodesenvolvimento parece ser a oportunidade que os *Krahô* estão tendo para saírem do MESMO, localização no espaço/tempo que vai novamente diferenciando-o do campo conceitual do MESMO, que nesse estudo é entendido como o vetor que se pronuncia na tentativa de homogeneizar o EU indígena, por incluir elementos da sociedade envolvente globalizada e regida pelas forças do mercado, desestabilizando seu saber/fazer tradicional. Concomitantemente, a subjetividade indígena se restabelece, quando o OUTRO se afirma, e assim, a despeito do mercado, o *ethos* se auto-afirma em sua reminiscência.

Esse desligamento, também observado nas outras etnias que conheci *in loco* – *Yawalapiti*, *Kamayurá* e *Xavante* - em parte é devido à forte atração que eles sentem pelos bens de consumo da sociedade ocidental, e parte devido à educação. A atração pelos bens de consumo é mais difícil de lidar, pois ela atinge também os mais velhos, porém, enquanto a tradição está mais consolidada na memória dos mais velhos, os jovens alternam-se entre aceitar/rejeitar o ancestral.

No que tange à educação, de fato ela demonstra um paradoxo: a educação bilíngüe permite a capacitação dos índios para circularem nos espaços indígenas e não-indígenas, a escola ocupa um tempo do cotidiano que impede a dedicação às atribuições diárias do viver indígena. Talvez por isso vêem-se tão poucas meninas e moças nas escolas, adultos menos

ainda, sendo freqüentada em grande parte por jovens do sexo masculino e garotos, ou seja, aqueles que sentem que precisam adquirir esse conhecimento como uma forma ter acesso ao mundo dos não-índios.

Outro lado da mesma moeda, é que essa capacitação escolar, vai imbuindo os mais esforçados, levando-os até o 3º. Grau, de onde retornam não só com seus diplomas, mas também com a atribuição de defender os direitos indígenas perante e dentro da sociedade neobrasileira.

(...) o que entendemos por educação para indígenas (...) trata-se de um amplo processo que se dá formalmente numa escola em aldeia indígena, cuja função consiste, de um lado fornecer (...) o instrumental necessário para que as populações indígenas passem a entender melhor a sociedade envolvente, de modo a fazer valer (...). Por outro (...) é necessário que esta educação vise a resgatar o passado indígena e permita a permanência e a incorporação de maneira criativa, do saber científico desses povos: o seu conhecimento do mundo, seu próprio modo de contar e medir, seu domínio da natureza. Só assim ter-se-á, de fato, um processo educacional bicultural. (LEITE; SOARES; SOUZA, 1987, p. 241).

Segundo Leite, Soares e Souza (1987), a alfabetização bilíngüe – que usa a língua indígena para alfabetizar - tem acontecido de forma espontânea, ou seja, o professorado é uma atividade transitória, exercida parcialmente no meio de tarefas de missionários ou de pesquisadores. As trocas de professores são constantes e eles não costumam ter preparo. A exemplo, os *Krahô* passaram entre os anos de 2002 e 2005, como os professores sendo trocados três vezes na aldeia Santa Cruz.

A implantação de escolas para os indígenas é quase tão antiga quanto à colonização (SILVA; AZEVEDO, 1995). Estando aliada aos métodos de controle político e uma postura escolar civilizatória, mesmo no período republicano, o campo da educação indígena permanece marcado pelas palavras: catequizar, civilizar e integrar. Em 1956 ingressa no Brasil o *Summer Institute of Linguistics* (SIL), responsável pelo surgimento do ensino bilíngüe.

“(...) a escola bilíngüe do SIL é responsável pelo surgimento de um personagem essencialmente problemático e ambíguo, ‘o monitor-bilíngüe’, que não é outra coisa senão um professor indígena domesticado e subalterno.”(Ibid.,p.151). Presente como ajudante do professor e missionário, o “o monitor-bilíngüe” servia também como informante sobre sua língua, onde o objetivo principal era auxiliar na tradução da Bíblia para a língua nativa. A partir da década de setenta a escola bilíngüe passa a preponderar, trazendo no bojo a

possibilidade de registro da língua nativa, que é propriedade de uma tradição oral, para a grafia.

Encerrando, portanto, o paradoxo, a escola indígena entre os *Krahô* tem alcançado um grau de desenvolvimento substantivo: entre eles tem-se destacado alguns expoentes que apesar de não terem alcançado o 3º. Grau, atingem uma autonomia nas demandas dialogais com a sociedade neobrasileira, por ocasião dos encontros na *Kàpey*. Além disso, observei que são interlocutores e tradutores, entre os *kupen*¹² e os *Krahô*, servindo à suas aldeias, quando é necessário traduzir as falas da língua portuguesa. Desempenham também a função de auxiliares em pesquisas, a exemplo do projeto “Manejo do fogo no cerrado pelos índios: o caso dos *Krahô* no Tocantins.” (MISTRY, et al, 2005), em que *Txicaprô Krahô* da aldeia Manoel Alves e *Pohkroc Krahô* da aldeia Pedra Branca, participaram da pesquisa coletando dados enquanto nossa parte da equipe não-índia não podia estar em campo, estando seus nomes registrados como co-autores na publicação internacional.

Para Morin (2002) a ambivalência da alteridade diante do desconhecido seria uma relação secundária em relação ao si, pois o OUTRO já se encontra no âmago do sujeito. A intersubjetividade integra o sujeito, ao mesmo tempo em que o indivíduo não se dissolve na espécie e nem na sociedade, que estão nele como ele está nelas. A relação consigo mesmo é também uma relação com o OUTRO por ser intersubjetiva, onde o OUTRO inscreve-se virtualmente no si mesmo, tema da psicologia onde o alter-ego é o arcaico duplo, enraizado na psique, ao mesmo tempo idêntico e diferente do EU. A convivência provém da intersubjetividade.

Os *Krahô* regulam a evasão das pessoas da aldeia para escola não as obrigando a ir. Não existe essa imposição. Vai quem quer e quem tem um desejo muito forte em aprender a cultura do não-índio. Existe uma divisão que vai acontecendo de forma espontânea, pois aqueles que vão já não podem se dedicar com tanto afinco ao trabalho nas roças e nas atividades tradicionais, a menos que a escola suspenda temporariamente as atividades e dispense os alunos. Essa dualidade epistemológica via se enredando no cotidiano e uma divisão vai necessariamente se fundando na comunidade.

Posso deduzir, portanto que existe entre a *Kàpey* e as aldeias uma irradiação de informações, já que as lideranças costumam ser acompanhadas pelos interlocutores bilíngües, e que, mesmo tendo o processo bilíngüe se construído na desconstrução do EU, o OUTRO

¹² Não-índio.

resiste no contato com a sociedade neobrasileira, pois entre os *Krahô* identifiquei que o difícil é encontrar quem fale o português, principalmente entre as mulheres.

Outro dado é que existem nas aldeias, aquelas famílias que são mais receptivas aos “visitantes”, ou seja, parecem existir determinadas predisposições à entrar em contato com os não-índios, notadamente essa receptividade sempre está vinculada à necessidade de ganhar bens industriais, além de uma amizade, que se mantêm por meio de ligações telefônicas à cobrar. Essas ligações costumam ser efetuadas para pedir dinheiro, que pode ter a finalidade de uso para uma festa, panos, tijolos, cimento, gastos de estadia na cidade, alimentação. Outro pedido freqüente é o de possibilitar que um *Krahô* possa sair da aldeia e vir passear na casa do visitante não-índio.

Sempre me intrigou a tendência de que, quem é mais receptivo ao não-índio, possui mais bens industriais, e relacionado a isso, está uma tipologia de traços psicológicos, que captei nas andanças pelas aldeias. Apesar de montar minha barraca no quintal de Maria, ao lado da casa de Lucia, sua mãe minha *intxê* (mãe), eu percorria todas as casas da aldeia. A conversa sempre era pouca, e não tinha o mesmo desenvolvimento que entre o grupo de Lucia, apesar de ser costumeiro servir um café e fazerem muitas perguntas, tanto pessoais, quanto relacionadas à cidade e à pesquisa. Mas nessas visitas, o geral era ter um interlocutor para traduzir, enquanto as pessoas da casa falavam na língua. Muitas vezes eles conversavam entre si, parecendo decidir qual abordagem fariam, de forma a obterem respostas que os satisfizessem coletivamente.

Da mesma forma se dão as reuniões na *Kàpey*. Enquanto os *Krahô* se mantêm voltados para um foco em questão, dialogando exaustivamente sobre o assunto, também necessitam chegar a um consenso para emitir os questionamentos, nos momentos de interlocução interétnica, e o domínio da língua portuguesa é muito importante para esses momentos - eu diria crucial como já referi – sendo mais praticado entre os homens, jovens e adultos, do que entre os velhos e mulheres.

Então Getúlio, e antes dele Oscar, estiveram à frente da coordenação da *Kàpey*, porque entendiam a língua portuguesa e sabiam assinar seus nomes, condições primordiais. Sendo Getúlio também “pai” de Schiavini desde que este recebeu o nome *Krahô* de Getúlio por meio da “empenação” ou “batismo” *Krahô*, não me furto a correlacionar o parentesco interétnico entre dois, como o que facultou e potencializou a capacitação de Getúlio para o contato interétnico de tamanha proporção: o projeto do BNDES. Conhecendo Schiavini desde 1999,

não posso me evitar em afirmar que sua militância e dedicação para a causa indígena, sempre serão extremamente significativas, para o indigenismo brasileiro.

1.3. – FERNANDO SCHIAVINI E OS *KRAHÔ*: O INDIGENISMO ENTRE O OUTRO E O SI.



Foto 7. O indigenista Fernando Schiavini entre os *Krahô* na *Kàpey*.

Segundo os relatos de Schiavini (Foto 7) , os *Krahô* foram uma etnia considerada “sem-saída” pela Funai na década de setenta. Ela exigiu esforço e muita dedicação para sair do fosso de miséria em que se encontrava: as doenças de pele eram intensas entre a população, juntamente com a fome. A perda da cultura também se somava a esse cenário, pois com o esquecimento da tradição essa sociedade se tornava mais permeável aos dismantelos da sua ontologia que o contato com a sociedade envolvente causava.

Fernando Schiavini, que ingressou aos vinte e poucos anos na Funai, onde fez curso de indigenismo¹³, se destacou como figura que dedicou-se arduamente para o processo de retomada e resgate da auto-estima do povo *Krahô*. Desde que iniciei o contato com esta etnia, pude entrevistar Schiavini diversas vezes. Num de seus relatos ele conta que na época da ditadura, sofreu uma perseguição mortal de uma milícia do exército, tendo que saltar

¹³ Há 30 anos ao ingressar na Funai, os escolhidos participavam de um curso de indigenismo, que incluía, inclusive, uma etapa de sobrevivência na selva. Essas etapas eram ministradas dentro das próprias TIs, que na época eram denominadas Áreas Indígenas. Passavam por provas nos rios e de contato com as etnias.

abruptamente de ônibus na rodovia Belém-Brasília e percorrer vários quilômetros a pé, inclusive sem sandálias, pois elas haviam se quebrado, até à TI *Krahô*.

Teve a salvação de sua vida pelos *Krahô*, que o esconderam dentro da TI e não permitiram que o perseguidor entrasse. Nessa trajetória dos poucos mais de 30 anos dedicados ao indigenismo, Schiavini chegou a deixar família e filhos na cidade para ir morar com *Krahô*, podendo assim se dedicar exclusivamente à tarefa de encontrar a tal saída que conduziria este povo a melhorar a condição de vida étnica. Suponho que essa saída é o etnodesenvolvimento.

Este devotamento à causa indígena sempre foi pautado por uma preferência em obter apoio do governo federal do que de outras instituições, como ONGs (Organização não Governamentais). Schiavini dizia: “os órgãos governamentais é que devem apoiar mesmo!” A exemplo da longa parceria com a Embrapa e o BNDES, que apesar de não serem trabalhos de mais de dez anos, expressam o coroamento de um esforço, e quiçá, um aprendizado, gerado pelo árduo caminho da profissão de indigenista.

É possível que as considerações de Ribeiro (PEIRANO, 1991), sejam tão pertinentes, quando ele privilegia o trabalho-de-campo em relação à pesquisa etnográfica. Enquanto os etnógrafos se dedicam às investigações nas aldeias, ao técnico indigenista cabe o cumprimento das jornadas de trabalho. Ademais, a jornada tende a alongar-se, pois não raro estabelecem-se vínculos de amizade entre o indigenista e o índio, que transcendem a espacialidade e temporalidade laboral. De outra forma, os indigenistas podem ser solicitados em seus horários de folga.

Praticar essa profissão exige que a pessoa abra mão da vida na cidade, e tenha disponibilidade e abertura psicológica para lidar com as intempéries da vida no mato, na floresta, e no caso aqui, no cerrado. Contando o isolamento das aldeias, difícil acesso, doenças tropicais, um estilo de vida tão alheio ao ocidental, de onde ocorre um distanciamento das comodidades urbanas, para citar alguns dos desafios. De outro lado estaria o risco de vida, que entre uma variação de humor e outra, ou uma cachaça e outra, uma intervenção governamental e outra, contingências mudam os ânimos dos índios, e colocam em risco a integridade física e psíquica do não-índio.

No entanto, Schiavini não se cansou e foi insistente em sua utopia de tornar essa etnia um exemplo de resiliência cultural. Não lidou com o índio como se fosse um ente modelável, postura essa tão vigente no mundo ocidental ante o OUTRO. Em Buber (1997a) o mundo ocidental tem transformado o TU em ISSO, tornando o TU submisso à medida, classificação,

limitação. A contemplação natural torna-se breve, descritível, decompível, classificável, mesmo o homem torna-se à mão, tocado e não experienciado. O TU é condenado a tornar-se uma coisa em essência, coisidade, um ISSO.

Lembro-me das palavras de Schiavini, logo que me conheceu, me orientando para o meu primeiro ingresso na TI *Krahô*: “Pense que você está fazendo uma viagem para um outro país. Então se é um outro país você irá se deparar como outra língua, outro povo, outra cultura.” Hoje essas palavras soam a mim como se Schiavini desejasse chamar a minha atenção para não enquadrar os *Krahô* em algum tipo de referência, que fizesse alusão ao estilo de vida imanente do meu próprio ser. Ele me impediu que eu fizesse a relação EU-ISSO.

Estar no mundo do ISSO é reduzir a humanidade. O TU é poder dizer que a humanidade está encarnada, eis o encontro EU-TU. Esse encontro penetra o mundo das coisas e atua indefinidamente, comumente interpretado como o mundo dos sentimentos ao qual acompanha o fato metafísico e metapsíquico¹⁴ do amor. O amor que se realiza é uma responsabilidade do EU com o TU, uma força cósmica se instaura para que haja o encontro face-a-face de igualdade. Eis a totalidade do ser, a aceitação.

Proponho então que os *Krahô* para Schiavini eram o TU. O amor, que aqui também proponho ser o sentimento de Schiavini pelos *Krahô*, é um sentimento altruísta, que fez o foco das ações se converter em resgatar a essência indígena, mesmo dentro dos processos de desenvolvimento. Assim Maturana (2002) descreve bem a forma desse sentimento, que aqui é atributo emocional de Schiavini para com os *Krahô*: “O que é o amor? O amor é a emoção que constitui as ações de aceitar o outro como um legítimo outro na convivência. Portanto amar é abrir um espaço de interações recorrentes com o outro, no qual sua presença é legítima, sem exigências.” (*Ibid.*, p.67).

Para Barthes (1991, p. 97) “A figura não se refere à declaração de amor, à confusão, mas ao repetido proferimento do grito de amor”. Entre o significado da *Kàpey* para Schiavini e os *Krahô* o Eu te Amo é uma declaração educativa que se referencia na atitude do indigenista em preservar a biodiversidade e a cultura, por meio do etnodesenvolvimento.

No entanto consiste certa ousadia mencionar o amor como o elaborador desta relação já que a palavra amor é um tanto quanto elementar para o contexto científico, banida por sua banalização e presença no mais recôndito humano, sem excluir classe social, nível escolar e

¹⁴ **1** FIL termo genérico aplicado a várias teorias filosóficas sobre as funções e estruturas mentais **2** PSICN pesquisa especulativa que visa esclarecer a dinâmica, topografia (id, ego, superego) e economia (quantidade de energia psíquica ou investimento) dos processos psíquicos [A criação deste termo por Sigmund Freud é um dos marcos do advento da psicanálise.

econômico. Em Maturana (2002) o amor é um fenômeno biológico, básico e cotidiano, que constitui uma ação corporal, esboçando confiança e respeito pelo OUTRO. Mas existem também outras emoções que podem constituir o espaço das relações sociais. As emoções, estando sujeitas à racionalidade, permitem a construção de discursos que negam o amor e o OUTRO, não como algo circunstancial, mas como algo legítimo culturalmente. É esse ponto, creio, haver semelhança com o sentimento indigenista de Schiavini, um trabalho que se fundou exatamente em não negar culturalmente o OUTRO.

O esforço de Schiavini no exercício do indigenismo não é só reconhecido por mim. Para além de uma visão pessoal, o indigenista consolida uma postura própria perante os índios de uma maneira geral. Foi o que pontuou Vanderlei¹⁵, professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT) que termina o seu doutorado na Universidade de São Paulo (USP) sobre gestão territorial em TIs do Tocantins, notadamente os *apinayè*.

E uma empresa vem praticando estes golpes truculentos contra os índios, incluindo até as crianças, estas deixam de ir para escola para coletar coco de babaçú, e mesmo as crianças trabalhando junto com os pais, os salários não passam de cento vinte reais (R\$ 120,000) por mês. A mesma exploração acontece com as populações tradicionais não indígenas da região. Agora, aqui nos *apinayè* não tem nenhum projeto aprovado como os existentes nos *Krahô*. A Funai faz apenas as visitas de rotina... Você sabe que se não fosse o Fernando Schiavini, os *Krahô* não teriam tantos projetos aprovados... Aqui, nos *apinayè* a história é outra e os índios não são tanto articulados como os *Krahô*...

O amor de Schiavini era também o posicionamento de evitar os modelos hierárquico e paternalista da política indigenista, já que estes negam a autonomia do OUTRO instaurando uma relação de inferioridade e obediência, obediência que o OUTRO deve acatar, negando a si mesmo (MATURANA, 2002). No arquivo pessoal de Schiavini, encontrei um texto que ele escreveu em 2002 sobre o indigenismo.

Segundo o texto “O que falta ao indigenismo?”, os termos indianismo, indianista, sertanista, já foram usados para indicar as ações e os agentes que executavam a preação¹⁶ de índios para o comércio de escravos, durante a colônia e o império. Sua relevância contemporânea mudou de sentido com a atuação do Marechal Rondon, que em 1910 instaura a política republicana de proteção aos índios e o órgão oficial SPI. Segundo o dicionário

¹⁵ E-mail recebido em 26 de out. de 2005.

¹⁶ Captura, aprisionamento.

HOUAISS da Língua Portuguesa entende-se por **indigenismo**: 1) qualidade ou condição do que é indígena; indigenato; 2) conjunto de idéias e valores favoráveis em relação ao indígena; 3) interesse, empatia, pelos problemas dos indígenas, por sua cultura; 4) política de proteção e apoio ao indígena e sua cultura.

Para Schiavini, Rondon foi o grande precursor da política indigenista que ainda vigora no Brasil, apesar de ela estar hoje em plena transformação. Rondon apoiou-se em conceituações teóricas de pesquisadores como “Curt Nimuendaju, Horta Barbosa, Eduardo Galvão e mais contemporaneamente Darcy Ribeiro, entre outros, um conjunto de normas e práticas de proteção aos índios”¹⁷, que se tornaram verdadeiros dogmas.

Essa ação indigenista de estado foi calcada no advento da Lei da Tutela, inserida no código civil brasileiro em 1916, que classificava os índios como “parcialmente incapazes a certos atos da vida civil”, colocando-os sob tutela do governo brasileiro. Somente a partir dos anos setenta, com o surgimento das entidades civis organizadas (denominadas então “entidades alternativas”), aliadas a segmentos indigenistas do próprio órgão governamental (que passara a se denominar Fundação Nacional do Índio, em 1967) e dos setores ditos “progressistas” da Igreja Católica, passaram a questionar severamente a prática indigenista de estado, iniciando um processo transformador no qual toda a sociedade está, neste momento, envolvida. O ponto focal dessa discussão é o novo “Estatuto das Sociedades Indígenas”, que tramita no Congresso Nacional desde o ano de 1994 e cujo artigo mais polêmico é exatamente o que retiraria dos índios a condição de tutelados do estado brasileiro.¹⁸

Dessa tutela decorreram equívocos que engendraram a decadência do indigenismo de estado, “que se encontra hoje moribundo, desacreditado pela sociedade nacional, pelas comunidades indígenas e pelo próprio governo, que dá a impressão que só não o liquida definitivamente porque é obrigado a cumprir sua função constitucional”¹⁹. Dentre os equívocos Schiavini cita:

1. A negação do conhecimento acumulado pelas populações indígenas durante milênios de vivência no continente sul-americano e sua biodiversidade.

¹⁷ SCHIAVINI, Fernando. **O que falta ao indigenismo?**, 2002, 4 p. – (mimeo) arquivo pessoal do indigenista Schiavini.

¹⁸ (*Ibid.*, p.1).

¹⁹ (*Ibid.*, p. 2).

2. A implantação de políticas desenvolvimentistas e integracionistas que, aliadas aos aspectos protecionista e assistencialista inerentes aos órgãos de governo encarregados da questão, resultaram em verdadeiros desastres sociais.

3. Os equívocos cometidos por sucessivos dirigentes e funcionários corruptos, não só do órgão indigenista, mas de todos os escalões de governo que, aproveitando-se da condição de “tutores”, que usando os mais variados métodos, apoderaram-se de grande parte do patrimônio dos povos indígenas: terras, minérios e madeiras.

Escrito em um contexto latente da época, pois me lembro que 2002 realmente cheguei a presenciar as inquietações de Joãzinho, uma liderança tradicional *xavante*, ante os burburinhos dos corredores da Funai, quando não se falava em outra coisa que não fosse a extinção deste órgão oficial do indigenismo. Para Schiavini, o terceiro setor chega para o indigenismo, nas ONGs indigenistas, que fazem o papel de críticos do modelo oficial, sem entretanto apresentar à sociedade, propostas concretas de ação de indigenismo do Estado, “parecendo mesmo desejar que ele desapareça de vez, como se fosse este o remédio para as suas mazelas.”²⁰

(...) diríamos, baseados em nossa experiência e convivência direta com as populações indígenas, que elas não querem que o indigenismo de estado desapareça. Os verdadeiros líderes indígenas, aqueles que estão em suas aldeias lutando cotidianamente pela sobrevivência de seus povos, lidando com os conflitos e os preconceitos locais e regionais; os anciões, que guardam ainda na memória os massacres e as epidemias de que foram vítimas no passado, sabem muito bem que sem a proteção do governo seus povos desaparecerão, sucumbidos pelas armas, pelas doenças e pela corrupção de seus jovens, seduzidos pelas promessas de riquezas fáceis dos que querem se apoderar de seus patrimônios.²¹

Neste texto então Schiavini descreve a importância do **técnico indigenista**, que a despeito do órgão oficial, é uma categoria que deve continuar existindo. O técnico indigenista é aquele que executa na prática a política indigenista, vive e se envolve diretamente com as comunidades indígenas, seus problemas e conflitos internos e externos. Da *práxis* é que vem sua formação, que precisa de tempo até que se aprimore e exerça com sucesso o seu principal papel: o de mediador entre duas culturas com valores totalmente antagônicos e conflitantes.

²⁰ SCHIAVINI, Fernando. **O que falta ao indigenismo?**, 2002, 4 p. – (mimeo) arquivo pessoal do indigenista Schiavini, p. 2.

²¹ (*Ibid*, p. 3).

Muitas vezes ele atua também como mediador de conflitos dentro de uma etnia ou entre etnias diferentes. São atividades complexas, que exigem experiência, dedicação, paciência e, sobretudo diplomacia.

Hoje é ponto pacífico que o principal papel do técnico indigenista é o de assessorar as comunidades indígenas neste relacionamento intercultural, apoiando as iniciativas de auto-organização dessas comunidades, de modo que elas próprias o exerçam. Entretanto, muitas vezes ele irá encontrar situações dramáticas de sobrevivência, em sociedades que sofreram as conseqüências dos equívocos a que já nos referimos anteriormente. Ele terá que estar preparado então, para detectar as raízes históricas desses problemas e “puxar” um processo de recuperação física e cultural, cuidando para que essas sociedades recuperem sua auto-estima e consigam seguir o mais autonomamente possível o seu caminho. Os líderes indígenas hoje sentem a falta desta assessoria, para que possam elaborar e executar programas e projetos que beneficiem suas comunidades e a procuram quase desesperadamente, sem resultados.²²

Parecendo se auto-descrever, este é o retrato de Schiavini, um indigenista que sempre esteve atento à necessidade de “puxar” a ontologia indígena de volta. Ou melhor, de reconstituir os saberes/fazeres e sua simbologia, identificando nesse processo, que o fortalecimento da auto-estima dos índios tem uma relação direta com a biodiversidade e com o desenvolvimento.

É verdade que hoje em dia, pode-se encontrar entre os *Krahô* um outro quadro: as doenças de pele quase não aparecem, a fome já não é generalizada pois cada família já possui uma roça e a cultura tem sido resgatada. Em 2003, durante as filmagens do DVD “*Pahiti Penon*”, que com financiamento do Ministério da Cultura (MinC), eu e outras pessoas, entre elas Schiavini, produzíamos sobre o rito funerário de Pedro *Penon*, pude ver na aldeia Pedra Banca mais uma vez o rito e a tradição o fortalecidos. Então aquelas palavras de Schiavini, ditas anos antes, de que, quando encontrou os *Krahô* os ritos tinham sido postos de lado em troca dos litros de cachaça que juntamente com a fome, tirava-lhes o viço e alegria, fizeram-me chegar a uma constatação. Estando eu ali, presente em carne e osso ao rito funerário, vi os *Krahô* totalmente mobilizados e imersos naqueles procedimentos rituais, carregados de simbolismos, durante três dias de celebrações. Eles ali, já não eram mais aqueles *Krahô* que Schiavini encontrou quando ingressou na Funai.

²² SCHIAVINI, Fernando. **O que falta ao indigenismo?**, 2002, 4 p. – (mimeo) arquivo pessoal do indigenista Schiavini., p. 5.

Agora uma pausa para Pedro *Penon Krahô*, aos olhos de Schiavini, sentido que destilei de suas palavras.²³ “O grande chefe Pedro *Penon Krahô* morreu no dia 07 de fevereiro de 2002, na Aldeia Pedra Branca, aos 97 anos. Ele foi duas coisas: um grande chefe de seu povo até a sua maturidade e um grande sábio em sua longa velhice.”

Segundo Schiavini²⁴ Ele era ainda bastante jovem quando foi praticamente convocado pelo seu povo para assumir a chefia da aldeia Pedra Branca, a maior das três aldeias *Krahô* existentes naquela época. Ele estava então iniciando seus estudos em Carolina-MA. Já sabia ler e escrever e talvez por isso tenha sido chamado. O momento era de extrema gravidade. O povo *Krahô* acabara de sofrer o massacre. O governo havia mandado tropas para prender os responsáveis pela chacina e falava em criar uma “Inspetoria do SPI” no território *Krahô*, que nem demarcado era. O povo estava amedrontado e sem rumo. Muitas coisas acontecendo ao mesmo tempo: soldados do exército, sertanistas, indigenistas, jornalistas, muitas propostas, o governo falando em demarcar um território fixo. O momento exigia um líder capaz de entender minimamente toda aquela complicação, que soubesse conversar e negociar. *Penon* se tornou então um grande chefe. Liderou a delimitação do território *Krahô* com 320.000 hectares, umas das maiores áreas de cerrado preservadas.

Além de um grande líder, *Penon* era também um diplomata. Intermediou durante anos difíceis e complicadas relações, tanto com agentes de governo quanto com os regionais, apaziguando e acomodando uma situação ainda bastante conflituosa para seu povo. Assim angariou a fama de homem enérgico, sério, honesto e cumpridor da palavra empenhada.

Mesmo depois de assumir o lugar de ancião. Empreendeu seu maior feito guerreiro: liderou no ano de 1987, uma comitiva de jovens *Krahô* à cidade de São Paulo. Estavam em busca da *Kyiré* – a machadinha de pedra semi-lunar, sagrada para os *Krahô*, que se encontrava no Museu Paulista. Para isso permaneceu em São Paulo durante três meses ininterruptos. Todos os seus acompanhantes retornaram após alguns dias de permanência na capital, enviando outros em seus lugares. *Penon* se investira de tal forma na força guerreira em busca de seu tesouro cultural, que ganhou um apelido de seus companheiros: *Ikran-ken* – cabeça de pedra. Levou de volta a machadinha para a TI *Krahô* e iniciou um longo processo de retransmissão, aos jovens, das histórias e cantos a ela ligados.

²³ Arquivo pessoal do indigenista Fernando Schiavini.

²⁴ Arquivo pessoal do indigenista Fernando Schiavini.

“*Penon* com certeza vai virar um herói mítico, que para defender seu povo, se transformará em pássaro, quati, tatu, árvore, estrela ou qualquer outro ser, nas longas histórias orais de seu povo, em sucessivas gerações.” (SCHIAVINI, em: www.funai.gov.br/ultimas/artigos/fernando_schiavini.htm).

A *Kyiré* esteve diante de mim em duas ocasiões. Uma no referido rito funerário de Pedro *Penon*, outra, um ano antes, na Feira de Sementes de 2002. Durante o rito funerário pude tocá-la. Ela é confeccionada com uma pedra semi-lunar extremamente polida e negra, juntamente com um suporte em madeira. Nas ocasiões em que é utilizada ritualmente, ela é totalmente coberta com resina de urucum - extrato vegetal vermelho - que os *Krahô* retiram de uma árvore com o mesmo nome. Em uma das extremidades do cabo de madeira, são fixados cordões feitos com fibras de folhas retorcidas, que também recebem camadas de urucum.

Por ocasião da Feira de Sementes de 2002, um índio *canela* que é cantador percorreu todo o pátio da *Kàpey*, celebrando o encontro com a *Kyiré* (Foto 8.), atitude que demonstrava a importância do instrumento ritual, para os *Timbira* como um todo. Nesse sentido, pude notar que a *Kàpey* tornou-se um espaço de referência ontológica, para o grupo *Timbira* como um todo, extrapolando os limites étnicos do povo *Krahô*.



Foto 8. Cantador *canela* celebra o reencontro com a *Kyiré* na *Kàpey* durante a Feira de Sementes de 2002.

Entre essas e outras, outro momento se alinha na trajetória do tempo. Esse momento é o da partida de Schiavini, que já se prepara para sair de cena. Essa não é uma saída fácil e por isso os *Krahô* precisam ser preparados. Estando a décadas à frente da Funai em tudo que se relaciona a essa etnia, Schiavini está preparando pessoas para assessorar os *Krahô*, dentre elas, funcionários do órgão oficial e “amigos” que simpatizam com a causa *Krahô*.

Outro aspecto que vem no bojo dessa aposentadoria de Schiavini, é que a coordenação da *Kàpey* passou para um jovem de 25 anos em abr. de 2005. Antônio *Pohkroc Krahô* me concedeu uma entrevista na *Kápey*, nesse mesmo período, durante os dias dessa reunião, onde as lideranças estavam “se juntando”, vindo cada uma de sua aldeia para o “centro”. O objetivo da reunião era, além de discutirem sobre o Armazém Comunitário, a renovação do contrato com a Embrapa e corroborar ou não com a auto-indicação de *Pohkroc* em ser o futuro coordenador da *Kàpey*.

Ele, que se ofereceu para o cargo, estava sendo estudado pelas lideranças, que passaram longo tempo antes daqueles dias decisivos, estudando sua intenção para o cargo. Entre os participantes estava Getúlio, que vinha para passar o cargo e dar suas orientações. Outra presença bastante esperada era o Velho Aleixo *Krahô* (Foto 9.), figura proeminente na implantação do modelo vigente na *Kàpey*, porém o encarregado de trazê-lo trouxe a inadiável notícia de que Aleixo já não podia percorrer longa distância, devido à idade avançada.



Foto 9. “Velho” Aleixo e Getúlio (à direita). O idealizador e o coordenador da *Kàpey* juntos, ladeados pelas lideranças em set. de 2002. Teria esse momento, sido um dos últimos em que Aleixo pôde se dirigir ao local que idealizou?

É verdade que essas lideranças que entram na cena da liderança *Krahô*, se tornam proeminentes para a comunidade. Proeminência essa que também é alvo de desacordo e insatisfação, quando as ações da coordenação não satisfazem as aspirações das lideranças. Para *Pohkroc* ser coordenador da *Kàpey* é a possibilidade que ele tem para olhar com atenção o mundo com a objetividade necessária para conseguir mais um espaço nas coisas que as comunidades querem.

Em suas palavras *Pohkroc* tem uma visão, um ponto de vista, para o plano de trabalho:

Minha visão de coordenador desde que me aproximei é ter igualdade para todos. Um não pode ter melhor e mais do que o outro. É para esclarecer alguma coisa que tenham dúvida, sobre o que nunca viram. O coordenador fica entre o branco e o *merriñ* (*Krahô*). Escuta o índio e repassa ao branco. E passa do branco para o índio. Esclarecer as coisas que acontecem lá fora e servem para o índio realizar. Eu sei que muitos brancos não têm o comportamento do *merriñ*, o sossego, a tranqüilidade. A tradição do *merriñ* tem uma tradição muito diferente. Agora que ta entrando objetos dos

brancos, objetos domésticos, por exemplo, é uma coisa que o *merrĩn* não entende. Como as leis existem. O *merrĩn* acha que leis são de boca. Agora tô criando coragem por mim mesmo. E eu sei que vou ajudar muita gente. Eu sei que vou ser útil. Eu tenho paciência. Se falarem mal de mim eu vou entender.

Esse ponto de vista é uma metodologia que ele elaborou em longas horas de reflexão. Ele me disse que pensou muito sobre o assunto, desde antes de se apresentar para o cargo. Assim que se apresentou e publicizou sua candidatura também não se livrou das reflexões, na verdade elas se tornaram mais fortes e intensas, pois teria que elaborar um plano, que seria apresentado justamente nesses dias, que por sorte²⁵ eu estava na *Kàpey* como convidada. Naquelas palavras, pude captar as inquietações de *Pohkroc*.

Durante aqueles dias que antecediam a reunião, ele se tornava circunspeto, olhava em volta de si e prestava atenção a tudo que acontecia, sentava-se conosco, os "brancos", que estávamos na casa de visitantes, mas logo saía dizendo que ia tirar um tempo para si, ia pensar. *Pohkroc* fazia um pequeno exílio naquele grande espaço comunitário que é a *Kàpey*, exílio esse obtido por meio do e nas caminhadas só. Exilava-se das lideranças que iam chegando em grupos, trazidas pelo caminhão contratado para fazer o frete das aldeias a *Kàpey*. Exilava-se da presença de Getúlio, que segundo uns, estava chateado, pois havia se arrependido de entregar o cargo, e segundo outros, estava cansado de tantas andanças, a mulher sentia falta e ele precisava dar atenção à família. Schiavini estava para chegar de Brasília a qualquer momento.

Em Buber (1977b) o silêncio também pode ser uma comunicação se nele existe um compartilhar quando há receptividade, e nenhum saber se faz necessário. O diálogo pode ocorrer com a ausência de um signo, revelando uma natureza da comunicação que é a comunhão: a corporificação da palavra dialógica. O diálogo é marcado por uma intensidade que faz com que as opiniões desapareçam e o fato concreto surja. É um comportamento interativo de homens um-para-com-o-outro.

Em Buber (1977b) três são as maneiras em que se pode perceber um homem diante dos olhos de quem o vê:

1. O observador – está intensamente concentrado; a ação ocorre por meio de um anotar os dados do ser que é observado, apreendendo tantos dados quanto são possíveis. O objeto é constituído de traços.

²⁵ Atendendo um convite da *Kàpey* via e-mail em 10 de mar. de 2005.

2. O contemplador – não está totalmente concentrado e se posiciona de forma a ver o objeto livremente; confia no trabalho orgânico da memória, pois esta conserva o que deve ser conservado. Não dá atenção aos traços.
3. Tomada de conhecimento íntimo – pode ser de uma pedra, planta, animal ou humano; nenhuma espécie de fenômeno é excluído.

Embora a *Kàpey* fosse naquele momento, aquele grande espaço acolhedor e dialógico, *Pohkroc* andava de um lado para outro no grande círculo envolta do pátio central. Em suas caminhadas ele buscava, além do silêncio, alguma atividade que o envolvesse e o retirasse daquela ansiedade que precedia do aval das lideranças em relação à sua oferta em coordenar a maior associação *Krahô*. *Pohkroc* se alternava nas posições de observador, contemplador e tomada de conhecimento íntimo. **Observava** para captar os dados, o que acontecia ali, destilando a movimentação das lideranças, evitando-as ao mesmo tempo. **Contemplava**, pois sabia que não era apenas sua grande vontade de ajudar seu povo que o faria o novo líder. **Tomava novos conhecimentos** e refletia sobre eles a partir de seu **íntimo**, pois estava ali se apresentando para uma função para a qual sonhara, mas percebia que aquela também era uma reunião para as lideranças discutirem problemas outros. O momento era tenso, a equipe da EMBRAPA estava lá em busca de assinatura das lideranças, pois principalmente a aldeia Nova, ligada à *Wyty-cati*, se recusava a assinar o termo de aceite da comunidade para continuidade dos trabalhos e que era exigido pelo Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) do MMA.

Pohkroc sabia que estava sendo entrevistado, pois lhe solicitei algumas palavras, mas não as obtive quando era o meu momento. Só consegui na hora em que ele obteve o consentimento de uma liderança. *Pohkroc* dizia:

“Quando começaram a falar na mudança eu me candidatei. Eu tive uma pessoa mais velha, um líder, que me apoiou. O ex-coordenador, o Oscar, me apoiou. Eu não sei como tá o pensamento de cada comunidade. Eu quero ver que resposta eles vão dar pra mim.”

Em Buber (1987) a Nova Comunidade é revolução, pois deseja viver coisas novas. É caracterizada como pós-social, pois dá exemplo de novas formas de vida, ultrapassando a sociedade e suas normas, transformando-as. Nela os homens se encontram pelo amor que tece a biocomunidade, pois cada um viverá, ao mesmo tempo, em si-mesmo e em todos. A pluralidade de comunidades, também chamada de sistema comunitário e formada pelas

diversas comunidades concretas, que por si representam a pluralidade de homens que formam células de coletividades de indivíduos.

Aquela reunião era tensa. *Pohkroc* manifestava uma preocupação em ajudar seu povo nas interações com a sociedade de “brancos”. Mas antes ele tinha que lidar com as lideranças de cada uma das aldeias e, além disso, com o próprio Getúlio. Dizia ele:

Nessa mudança de coordenador, o Getúlio acha que é uma coisa que vai passar de família a família, apesar de eu não imaginar isso. A gente tá se unindo. Nessa posse eu vou abrir a minha boca pra formar uma equipe que os caciques vão escolher. Não é porque eu sou o melhor. A gente chora quando a gente vê o povo sofrendo. Uma preocupação de informar eles nas necessidades que eles querem. Não é pra ser rico, mas pra manter a barriga cheia todo dia.

Segundo Buber (1987), a mudança interior é a verdadeira revolução para lidar com a forma de desenvolvimento desastroso, onde a opção pela interdependência natural instaura a diversidade de indivíduos e os laços sagrados são preservados, libertando a verdadeira vida dos homens para o renascimento da comunidade, do companheirismo. Assim os homens despojam-se de vantagens e privilégios, voltando-se para o bem comum com a força da sua alma. Somente dessa forma surge a propriedade comum, costumes comuns e a fé comum – as ligações internas da comunidade primitiva.

No dicionário eletrônico Houaiss, encontrei uma descrição do sentido que atribua à palavra **primitivo** nesse estudo. Lá diz que primitivo também pode ser: 1) que é o primeiro a existir; que coincide com a origem de uma determinada entidade; inicial, primevo, original. 2) antigo, ancestral, remoto.

Em que se pesem as atribuições que enaltecem o **primitivo**, nele se constata o esforço de *Pohkroc* em servir seu povo, dispondo de seus atributos mais significativos para aquele cargo: poder circular, com todo o seu lado “ancestral”, dentro da sociedade neobrasileira, já que com todo o seu lado primevo participou como monitor no projeto do fogo, financiado pela *National Geographic* (MISTRY, et. al., 2005), participou como monitor no projeto da EMBRAPA traduzindo cartilhas para a língua *Krahô*, participou em projetos do PDPI e PPP, e agora, eleito novo coordenador, participará de outra forma, uma forma dialogal com o seu povo e com a sociedade envolvente. *Pohkroc* já morou três anos em Brasília, para onde veio com mulher e filhos, com a finalidade de estudar na escola do “branco”.

Pohkroc sabia que eu estava ali na TI fazendo uma pesquisa sobre o etnodesenvolvimento e ele chegou a participar em duas reuniões em que a equipe do BNDES

esteve lá. Na sua percepção a *Kàpey* é o espaço do diálogo e do dialógico. “Pelo que eu percebo, na idéia do povo, a sede da *Kàpey* é um grande lugar para a troca de informação.”

Seu auxílio esteve presente na consolidação do projeto para o BNDES:

A gente andou nas aldeias com Schiavini, explicando o projeto do BNDES. A gente foi falando para os jovens quem se candidatava para trabalhar aqui e vendo quantos aposentados e funcionários tinham. O Schiavini, desde que me aproximei dele, a cada ano ele vai melhorando, as idéias dele sempre avança, evolui. Tem quatro anos que comecei a trocar idéia com ele. Eu vou precisar muito dele.

Essa é uma herança que Schiavini deixará para o povo *Krahô*: o conhecimento sobre como lidar com a sociedade envolvente, subtraindo dela o que se tem de melhor para o etnodesenvolvimento sem destroçar a biodiversidade e a cultura. Cria dessa sabedoria, é notório que *Pohkroc* observou como as coisas aconteciam e iam se fazendo nos acontecimentos dentro da TI.

“Entre os ‘primitivos’ a linguagem é construída no âmbito restrito de atos fortemente ricos de presença.” (BUBER, 1977a, p.26). O que importa é o perdurar da ação, a imagem que se forma com a reciprocidade, para além da imagem ótica ambulante, mas pondo em relevo a dinâmica da imagem, que perdura por muito tempo. A vida do homem ancestral é vida do homem primordial, se expressa de modo simbólico.

As ações de Schiavini, para *Pohkroc*, foram dialogais e dialógicas, no silêncio, engendrando uma relação do tipo EU-TU, entre os dois, e não do tipo EU-ISSO. “O homem se torna EU na relação com o TU”. (*Ibid.*,p.32). Mas os eventos podem ser condensados e dissimulados até o TU desvanecer-se e tornar-se um ISSO, um objeto sem a experiência de ligação. É ao desligamento do EU, e a palavra-princípio EU-ISSO se faz pronunciar pelo homem que já confronta a reciprocidade, objetivando com um olhar distante, dentro da cadeia causal. O TU, contrariamente, possui simultaneidade, exerce e recebe a ação, mas não pertence ao mundo das causas.

O mundo é duplo para o homem, pois sua atitude é dupla.

Ele percebe o ser em torno de si, as coisas simplesmente e os entes como coisas; ele percebe o acontecimento em seu redor, os fatos simplesmente e as ações como fatos limitados por outras coisas e fatos, coisas compostas de qualidades, fatos compostos de momentos, coisas inseridas numa rede espacial, e fatos numa rede temporal, coisas e fatos limitados por outras coisas e fatos, mensuráveis e comparáveis entre si, um mundo bem ordenado e um mundo separado. Este mundo inspira confiança, até certo ponto; ele apresenta densidade e duração, numa estrutura que pode ser abrangida pela vista, ele pode ser sempre retomado, repetido com os

olhos fechados e experienciado com os olhos abertos; ele está aí, se tu o consentes encolhido em tua alma, se tu assim o preferes. Ele é teu objeto, permanecendo assim segundo tua vontade, e, no entanto, ele permanece alheio seja fora de ti ou dentro de ti. Tu o percebes, fazes dele tua ‘verdade’, ele se deixa tomar, mas não se entrega a ti. Ele é o único objeto a respeito do qual tu te podes ‘entender’ com o outro. Mesmo que ele se apresente de um modo diferente a cada um, ele está pronto a ser para ambos um objeto comum, mas nele tu não podes te encontrar com o outro. Sem ele tu não podes subsistir, tu te conservas graças à sua segurança, mas se te reabsorves nele, serás sepultado no nada. (BUBER, 1977a, p.36).

A duplicidade já é imanente ao indigenismo. Desse ir e vir da alma indígena entre os significados da sua própria ontologia e a ontologia alheia, envolvente - sociedade envolvente - não desmerece a atenção de qualquer ente primevo, frente ao contato interétnico. Então foi isso que *Pohkroc* procedeu em relação à Schiavini, uma reciprocidade tão intensamente atenta aos efeitos das ações do indigenista. Diálogo silencioso no duplo do mundo. Inércia que não atinge a luta pela e manutenção da sua epistême frente à pujante imensidão daqueles “brancos” que são o sim e o não, atração e rejeição, ente mais poderoso e sabido, nas artes tecnológicas do espaço global.

As inquietações de *Pohkroc* passavam pela sua subjetividade e o OUTRO, ele negava a si mesmo e buscava interagir com a coletividade, dentro da futura responsabilidade que seria exigida dele a partir de então. Esse processo se dava pela negação de si e de Schiavini, e ele buscava suporte dentro de si mesmo. Como em Levinas (1980), as profundezas do si, se afirmam na verdade de uma negação que se distancia até um segundo plano de si mesmo. “Na realidade, o cogito, o sujeito pensante que nega as suas próprias evidências chega à evidência dessa tarefa de negação, mas a um nível diferente daquela que negou” (LEVINAS, 1980, p. 79).

A luta local da TI se detêm em alimentar as barrigas vazias, vazio feito de inércia da alma perante o espaço e o tempo, cheia de coisas, sangue e luta por terra. Então é assim que o indigenismo se fez presente na vida de *Pohkroc*, como algo que sempre avança e não para de evoluir. Sorte de ele ter tido o exemplo de Schiavini. Sinal de que sementes são também virtuais. São posturas de vida, exemplos a se inspirar, referência na qual se auto-eco-organizar.

Morin (1996) desenreda os substratos da subjetividade. Entre as possibilidades têm-se o si/não-si, o mim/não-mim, entre eu e os outros eus que travam processos que se ordenam com base em três princípios: exclusão, inclusão e intercomunicação. Os princípios da exclusão e da

inclusão pertencem à noção elementar do sujeito onde o eu é corrente e único. Considerando a vertente lingüística, o EU comprova o único o singular. O princípio da inclusão que torna possível integrar na subjetividade OUTROS diferentes. O princípio da intercomunicação estabelece jogos por meio da inclusão e da exclusão tornando complexo o problema da comunicação. A linguagem é um instrumento de objetivação que aparece junto com a consciência que é consciente do mundo e de si, sendo inseparável da auto-referência e da reflexividade, que possibilita a escolha entre diversas alternativas: a liberdade. Estabelecer escolhas advém da condição interna, formada pela capacidade cerebral, mental, intelectual. O lugar da alma é também um lugar para a subjetividade, habitada pelo espírito, animus, anima.

Nessa linha, a *Kàpey* é o espaço/tempo para a criação de uma nova metodologia onde os *Krahô* estão aprendendo a lidar com os não-índios. Como terra que permite o espaço /tempo do aprendizado de diálogo do ancestral com o atual, ali se vai reconstruindo o novo e ressignificando o ancestral, remetendo à matriz da subjetividade. EU que é o OUTRO, mas um OUTRO que já se sabe EU. Já sabe aonde SE encontrar. EU a que se chegou, depois que o tempo percorreu, enfim, a trilha em busca de SI. Esse EU que já foi um OUTRO/ISSO por causa dos OUTROS colonizadores. Um ISSO pela quase perda dos símbolos auto-referentes e ancestrais, primevos, originais, onde tudo quase imergiu no nada, quase massacrado pela fome, pela faca, pela ausência em auto-referir-se. Falta de força. Falta de vida. Mas quem são os *Krahô*? Qual a sua historicidade? Como consolidam sua identidade e ainda conseguem implementar um desenvolvimento situado por meio do etnodesenvolvimento?

CAPÍTULO 2. – OS *KRAHÔ*: PERSISTÊNCIA ONTOLÓGICA, IDENTIDADE E ALTERIDADE.



Foto 10. Aposentada *Krahô*, após fazer compras no Armazém Comunitário *Krahô*, sai com um saco lotado. Antes ela saía com um pacote menor²⁶, quando fazia compras em Itacajá, devido à exploração dos comerciantes locais.

2.1. - HISTÓRIA DO CONTATO E FRICÇÃO INTERÉTNICA.

Os *Krahô* (Foto 10.) habitam um território de 3.200 km², 320 mil ha, no norte do estado do Tocantins, configurando uma das maiores áreas contíguas de cerrado preservado. Homologada em 1944, a TI *Krahô* está situada nos municípios de Goiatins e Itacajá. Os *Krahô* Pertencem ao tronco lingüístico Macro-Jê, da família Jê (MELATTI, 1978).

Historicamente, por volta do início do século XIX, os civilizados fizeram os primeiros contatos com os *Krahô*, quando ainda se encontravam ao sul de estado do Maranhão, região

²⁶ Entrevista de Schiavini na *Kàpey*, dez. de 2004.

ocupada por criadores de gado, que foram empurrando esta etnia em direção ao Rio Tocantins, onde disputaram terras com outro grupo indígena, os *xerente*²⁷.

O principal meio utilizado pelos criadores, para submeter e dominar o indígena foram as bandeiras, que constituíam verdadeiros grupos de guerra, compostos de cem a duzentos homens aliciados entre os sertanejos e sob o comando de um chefe local. O auxílio do Estado a essa força armada foi insignificante, constando apenas fornecimento de armas e munições por vezes estragadas. Os mantimentos eram fornecidos pelos fazendeiros que foram na verdade, os principais impulsionadores desses grupos armados que desempenharam um papel proeminente no devassamento da área. (CABRAL, 1992, p.121).

Em 1810 o comerciante goiano, Francisco José Pinto Magalhães encontrou os *Krahô*, com os quais fez amizade, para o que contou com o apoio dos criadores do sul do Maranhão, que estavam altamente interessados na sua pacificação. Esse comerciante iniciou a construção do povoado de São Pedro de Alcântara, que mais tarde viria a se chamar Carolina, denominação atual. Esta cidade era importante para o reabastecimento dos víveres e para o comércio local; disponibilizava mercadorias como o sal, tecidos, ferragens. Além da importância comercial, afetava significativamente e com proeminência cultural, a região (MELATTI; CABRAL, 1978, 1992). Devido a esse forte interesse para transformar as matas em pastagens e com isso expulsar seus habitantes naturais, o movimento de expansão da frente agropastoril caracterizou-se por muita violência com as tribos resistentes. As mais opositoras foram dizimadas cruel e sangrentamente. “Segundo dados do Major de Paula, havia nesses sertões mais de oitenta mil índios” (CABRAL, 1992, p.120).

De acordo com Cardoso de Oliveira (1981) o contato com a sociedade nacional entre índios e brancos é chamado de “fricção interétnica”, podendo ser definido como:

Chamamos de fricção interétnica o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos **competitivos** e no mais das vezes conflituoso, assumindo esse contato muitas vezes proporções totais, i.e., envolvendo toda uma conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. Entretanto essa situação pode apresentar as mais variadas configurações, todas elas definidas pelas características acima mencionadas. Desse modo, de conformidade com a natureza sócio-econômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos. (*Ibid.*, p.118).

²⁷ Os *xerente* atualmente encontram-se próximos à capital do estado do Tocantins, Palmas. Afetados pela Hidroelétrica Lajeado, adquiriram ressarcimento como compensação pelo impacto da Usina em suas terras.

Por outro lado, os *Krahô* mostraram-se mais acessíveis ao relacionamento pacífico com os brancos. Tornaram-se grandes aliados de Pinto Magalhães, prestando relevantes serviços nas expedições que tinham por objetivo travar contato com outras tribos. Os índios aprisionados eram mandados para serem escravos em Belém (MELATTI, apud CABRAL, 1992). O próprio Pinto Magalhães expressou o empenho dos *Krahô*:

Prezava-se de guerreiro e com justiça, pois assaz os experimentos nas expedições **em que ajudou** contra as nações circunvizinhas. Não tinha ambição alguma e era humano, **entregando-nos generosamente todos os prisioneiros** que fazia e muitas vezes aconteceu que quebrasse a cabeça a seus soldados porque se opunham a esses sentimentos. (RIBEIRO apud CABRAL, 1992 p. 131, grifo do nosso).

Segundo Melatti (1978), os *Krahô* tinham interesses na ajuda contra as tribos inimigas, estimulando as expedições quando roubavam gado dos não índios, lançando a culpa nos outros grupos. Em 1840 os *Krahô* foram transferidos da região de Carolina-Ma para o norte do antigo estado de Goiás²⁸, passando pela cidade de Pedro Afonso-TO, expedição essa comandada por Frei Rafael de Taggia. Mais tarde se dirigiram a nordeste do estado, quando abandonaram as margens do Rio Tocantins, onde se encontram até os dias de hoje. Existia uma relação ambígua entre os fazendeiros e os *Krahô*, apesar destes índios serem apoio como tropa de choque dos fazendeiros de gado contra os demais índios *Timbira* ou *Akuen*²⁹, a relação era de tolerância, pois de fato os fazendeiros estavam interessados nas terras dos *Krahô*.

Tão logo se estabeleceram definitivamente, os *Krahô* ajudaram muito a um fazendeiro, exterminando as onças que atacavam o seu rebanho. Permaneceram tão amigos que esse sentimento fraterno se estendeu a um descendente seu, chegando a ajudá-lo a retomar o gado que havia sido roubado por bandidos vindos do norte (MELATTI, 1972). Em troca, esse fazendeiro os presenteava com gado e ainda fazia vista grossa aos roubos de gado pelos *Krahô*. No entanto, um dos filhos desse fazendeiro, após a morte do pai, revoltou-se com os roubos de gado, e junto com mais outro, em 1940, atacaram duas aldeias *Krahô*, quando mataram mais de vinte índios.

O Governo Federal tomou então providências no sentido de que os culpados fossem julgados, tendo sido condenados a sete anos de prisão os dois principais responsáveis pelo assalto, que eram dois fazendeiros, um de

²⁸ Atualmente estado do Tocantins, cuja criação foi aprovada em 27 de jul. de 1988.

²⁹ Melatti (1978) comenta que existe uma dúvida se eram *xerente* ou *xavante*.

Pedro Afonso e outro de Carolina. Foi em consequência do ataque que o SPI³⁰ estabeleceu um Posto entre os *Krahô*, para assisti-los, e que o Governo de Goiás concedeu-lhes o uso e gozo de uma área de terras. (MELATTI 1978, p.25).

No ano 2000, quando ainda cursava mestrado no Centro de Desenvolvimento Sustentável da UnB, eu³¹ e meu orientador, Prof. Othon Henry Leonardos, na época diretor dessa instituição, fomos até à TI *Krahô*. Nessa oportunidade, o Prof. Othon pôde devolver para os *Krahô* um filme que seu pai, também Othon Henry Leonardos, havia feito durante uma viagem de pesquisa pelo leito do Rio Tocantins no ano de 1938, ocasião em que pode filmar os *Krahô* antes do massacre. Antes da nossa viagem para TI *Krahô*, Prof. Othon teve o cuidado de passar o filme, que estava em película (38mm), para uma fita VHS, demonstrando a intenção de veiculá-lo para os *Krahô*.

Assim foi feito. Quando estava na aldeia Pedra Branca, o Prof. Othon teve acesso ao vídeo cassete da escola e todos puderam assistir. Qual não foi a surpresa quando Getúlio *Krahô* com seus 60 anos, então coordenador-geral da *Kàpey*, se dirigiu ao Prof. Othon após o filme muito emocionado: ele havia identificado sua mãe em uma das cenas. A fita foi dada como presente para o acervo que fica dentro da TI *Krahô*.

Depois do massacre, o SPI criou então um Posto Indígena, que ficava na borda do território, próximo à cidade de Itacajá, e que tinha por objetivo prestar assistência. Segundo Schiavini³²:

Até a instalação do SPI nas terras *Krahô*, eles eram autônomos, apesar das pressões dos criadores de gado. Possuíam suas sementes milenares, curavam-se e se preveniam das doenças utilizando-se de conhecimentos próprios, faziam todos os seus rituais e chegavam ao ponto de comercializar seus produtos da lavoura, descendo o Rio Tocantins em balsas construídas por eles próprios até a cidade de Carolina-MA, onde também compravam os produtos industrializados dos quais necessitavam (roupas, calçados, munição, fumo, sal, etc.).

³⁰ Serviço de Proteção aos Índios, antigo órgão oficial indigenista criado pelo Marechal Rondon, que tinha por lema “antes morrer do que matar” os índios. O SPI foi extinto para a criação da Funai em 1967. (ANDRADE, 2001).

³¹ Eu estava prestando consultoria para Embrapa na parte de Diagnóstico Rural Participativo (DRP) e pesquisa-ação, para auxiliar nas primeiras aplicações do Projeto Etnobiologia, Conservação de Recursos Genéticos e Bem-estar alimentar *Krahô*.

³² Extraído de um texto para palestra que proferiu em Belém-PA, em 2000. Arquivo pessoal deste indigenista.

Schiavini pontua que a relação com SPI possuía um formato extremamente paternalista. “Os mais velhos ainda se lembram dos primeiros ‘inspetores’ que chegavam, dizendo que os *Krahô* não precisavam mais trabalhar, pois ‘agora’ eles eram ‘filhos do governo’ e teriam de tudo³³”. Segundo relatos que Schiavini ouviu dos *Krahô*, contam que no início chegavam caminhões e até uma estrada foi aberta, a partir da BR-316 - Belém Brasília - e estes veículos chegavam, abarrotados de tecidos, calçados ferramentas e comida. Com os caminhões vieram também uma sucessão de planos, programas, projetos ou simples ações isoladas, para “salvar os *Krahô* da miséria”³⁴.

Melatti (1967) também cita que para satisfação de suas necessidades como pólvora, chumbo, tecidos, facões, machados, espingardas, sal, pimenta do reino e outros artigos os *Krahô* trabalhavam para os civilizados, fossem em tarefas agrícolas ou na cidade de Itacajá na manutenção do campo de pouso, limpeza das ruas e como auxiliares de pedreiro na fabricação de adobe. Não só o trabalho intermitente para obtenção de dinheiro atraía os *Krahô*. “Chegam mesmo a vender gêneros alimentícios, mas não parece tratar de excedentes, visto que (...) a partir do mês de setembro muitos deles têm de comprar alimentos aos regionais”. (*Ibid.*, p. 63).

O plantio monocultural do arroz nas lavouras de subsistência e a mudança do sistema de produção tradicional de **familiar solidário** para **coletivo em mutirão** eram os objetivos dessa leva de projetos, levando os *Krahô* a perderem suas sementes e técnicas de plantio milenares, em detrimento de sementes híbridas, de técnicas desconhecidas e com isso, a desorganização de sua cultura, pois foram levados a adquirir um hábito estranho ao seu conhecimento tradicional.

À medida que os programas iam fracassando, retiravam-se os técnicos que os tinham implantado, e que, invariavelmente, jogavam sobre os *Krahô*, a culpa dos fracassos. Gradativamente, instalou-se a fome, as doenças, o caos social, a dependência absoluta por sementes, comida e remédios, além da descrença dos *Krahô* em si próprios e nos seus valores culturais, tudo isso gerando apatia, inércia e alcoolismo.³⁵

³³ Extraído de um texto para palestra que proferiu em Belém-PA, em 2000. Arquivo pessoal de Schiavini.

³⁴ Extraído de um texto para palestra que proferiu em Belém-PA, em 2000. Arquivo pessoal de Schiavini.

³⁵ Extraído de um texto para palestra que proferiu em Belém-PA, em 2000. Arquivo pessoal de Schiavini.

Esse foi o quadro com que Schiavini se deparou no início de seu trabalho com os *Krahô*³⁶.

Já o Armazém Comunitário *Krahô* não é uma idéia recente. Durante a reunião em abr. de 2005 que tinha como tema as dificuldades que o armazém vem passando, Schiavini mencionou que é uma vontade antiga dessa etnia ter um comércio no interior de suas terras, e que já haviam contado com uma experiência que não havia dado certo, justamente por causa da dificuldade que os *Krahô* têm em por limites às compras, desejando sempre levar mais do que o seu dinheiro pode pagar, gerando dívidas e falência. Nessa ocasião as reclamações das lideranças se concentravam nesse assunto e no descontentamento com a administração da gerência, que naqueles dias contava com os préstimos do funcionário da Funai, Joãozinho. Joãozinho chegou a colocar o cargo à disposição durante essa reunião, mas os *Krahô* acabaram voltando atrás.

Segundo Melatti (1978) no ano de 1968, em decorrência da criação da Guarda Rural *Krahô* que tinha por finalidade cuidar da segurança desse povo devido ao massacre, foi criada uma cantina para suprir as necessidades desses soldados, já que eles não podiam dar atenção às suas roças. Vinte e oito soldados começaram a ganhar um salário mínimo e serviam-se da cantina para alimentar mulheres e filhos, porém outros indivíduos, não incluídos nas famílias nucleares dos guardas valeram-se das regras de parentesco para tirar da cantina gêneros alimentícios em seus nomes, assim os salários deles serviram para alimentar várias pessoas. “A presença de dinheiro e da cantina levou ao uso do sabão para lavar roupas, ao uso do fósforo e de calções”. (*Ibid.*,p.26-27).

Dessa forma percebo que a fricção interétnica trouxe o afluxo de contingentes que estimularam nos *Krahô* a inserção de atributos da sociedade envolvente e que atualmente o PIDSK é o instrumento constrangedor da deterioração cultural e ambiental decorrentes dessa inserção. Por isso o indigenista Schiavini com o projeto Pidsk e o BNDES auxilia os *Krahô* numa trajetória que compreende dois passos: o primeiro passo é restaurar o passado indígena, o segundo passo é estabilizar o futuro indígena.

Estes dois passos envolvem uma complexidade que é inerente às dimensões tangível e intangível da cultura e da natureza. Enquanto a infra-estrutura, a biodiversidade, os projetos e o PIDSK são aspectos tangíveis à realidade dos *Krahô*, a cultura, a ontologia e os saberes ligados aos fazeres pertencem à intangibilidade. A capacidade de aportar estas duas

³⁶ Fato que ele relatou durante conversa informal antes desse estudo de tese.

dimensões na espacialidade e na temporalidade, concerne o envolvimento dessa etnia com a complexidade, que Morin (1996) define por:

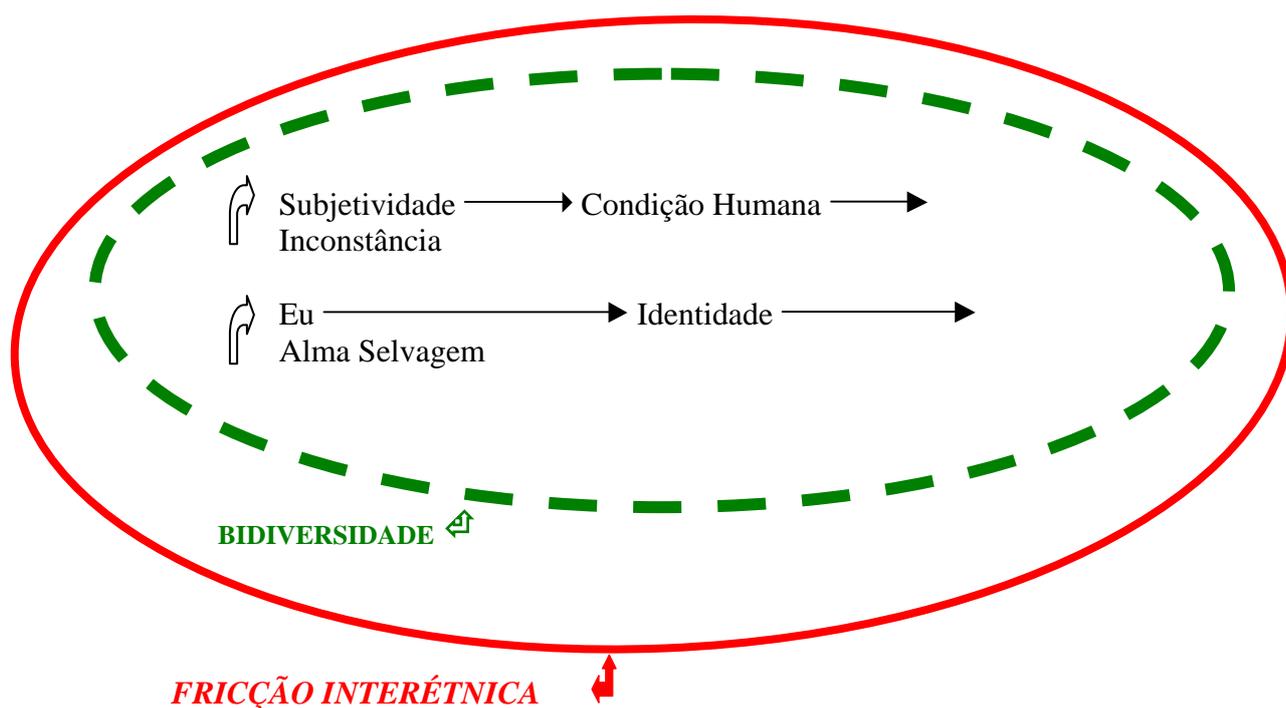
Pode-se dizer que há complexidade onde quer que se produza um emaranhamento de ações, de interações, de retroações. Esse emaranhamento é tal que nem um computador poderia captar todos os processos em curso. Mas há também outra complexidade que provém da existência dos fenômenos aleatórios (que não podem ser determinados e que, empiricamente, agregam incerteza ao pensamento). Pode-se dizer, no que concerne à complexidade, que há um pólo empírico e um pólo lógico e que a complexidade aparece quando há simultaneamente dificuldades empíricas e dificuldades lógicas. (...) Esta é a primeira complexidade; nada está realmente isolado no Universo e tudo está em relação. Vamos encontrar esta complexidade no mundo da física e também no mundo da política, posto que (...) estamos na era planetária e tudo o que ocorre num ponto do globo pode repercutir em todos os outros pontos do globo. (*Ibid.* p. 274).

Segundo Sachs (1993) o desenvolvimento sustentável tem definido como sustentabilidade um conjunto de procedimentos que viabilizem a saída do nó da pobreza e da destruição do meio ambiente, onde o crescimento econômico não deve alargar a desigualdade social, aprofundando a desigualdade entre ricos e pobres. Assim aponto que o desenvolvimento sustentável e o etnodesenvolvimento são conceitos interdependentes, pois preconizam aspectos qualitativos e quantitativos. Por isso, ao que parece, mesmo com toda a fricção interétnica, os *Krahô* carregaram dentro de si a noção de que é dentro dos limites da TI que podem encontrar alternativas para o avanço da sua etnicidade, apesar de desejarem interagir com a Nação. Isso é demonstrado pelo esforço da consolidação de uma mercearia que esboça um processo econômico que se reverte para dentro e não para o exterior. Apesar dos *Krahô* apreciarem ir para os locais urbanos, o que evidencia a dicotomia cidade/aldeia, a presença e integridade étnica são notadamente marcantes em primeiro plano para quem os contempla.

Sustento que, ao se pensar a questão indígena, pense-se a sociedade nacional através da presença certamente ‘incômoda’ dos grupos tribais. É uma presença que moralmente incomoda, pois nos obriga a pensar o índio não mais em si, mas em relação a nós próprios: nossas obrigações civis, nossa responsabilidade moral. O etnólogo está habituado a conviver com essa relação, tirando dela não o que pode haver de angustiante ou de admissível revolta (pois o etnólogo não é sempre uma testemunha do desesperador esforço do índio para sobreviver?), mas o que há de incentivador nessa relação graças à qual nos perguntamos, parafraseando Lévi-Strauss, ‘valem os selvagens?’ Mas nos perguntamos também o que é nossa sociedade? Uma sociedade a que nos acostumemos a aceitar como cordial (não é brasileira a ideologia do ‘homem cordial’?), pacifista, avessa à iniquidade, ao preconceito racial, etc., posta em xeque diante da existência iniludível do aborígene!?! (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998, p. 11).

A questão indígena remete à reflexão sobre quem é o índio frente à política indigenista e o Estado-nação. Por possuírem um pensamento tão diverso do não-índio, evoca a necessidade de compreensão dos aspectos de sua identidade perante as investidas advindas de uma vizinhança cuja subjetividade agrega elementos que estão em sintonia com os valores da civilização ocidental, neoliberal, onde o que move, em grande parte das vezes, é um viver desconectado da natureza e com uma cultura totalmente diferente da indígena. A questão indígena demonstra esse incômodo que o índio representa perante a sociedade brasileira e para o povo brasileiro. Desenhando a configuração atual do indigenismo, a política indigenista se desenvolveu em solavancos, no esforço de restabelecer um viver menos sofrido para as populações indígenas, tentando lhes proporcionar uma integração com a sociedade neobrasileira.

Figura 2 – Síntese aboriginal: o indígena e a biodiversidade perante a fricção interétnica.



Ao buscar os pressupostos para a visibilidade e posicionamento da condição humana indígena e a historicidade, verifico conceitos agrupados na ressonância que Viveiros de Castro (2002) identifica como *inconstância da alma selvagem*. A *alma selvagem* é por assim dizer a fissura na dimensão coletiva que congrega a *síntese aboriginal*. Para mim a *síntese aboriginal*

(Figura 2), portanto, é uma categoria conceitual que agrega o simbolismo da dimensão intangível da cosmovisão indígena perante a ocidental, que reúne atributos da biodiversidade e da cultura que ativam *o campo aboriginal* perante a *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998) com a sociedade envolvente.

Da mesma forma que a biodiversidade remanesce os *Krahô* são sobreviventes da descoberta e das frentes de desenvolvimento insustentável. Por isso a história da fricção interétnica dos *Krahô* passa pela exploração dos recursos naturais e sua devastação, movimento que os empurrava em busca de um cadinho de chão que os recebesse. A aversão da sociedade envolvente pode ter sido aquele estímulo para que eles mantivessem preservada sua cultura. A falta de acolhida nos espaços da sociedade envolvente fizeram com que estes índios revertissem a eminente desagregação de sua ontologia que foi resistindo dentro deles, à custa também de certo temperamento dócil do qual fazem jus. É aqui nesse ponto que o PIDSK e seu foco de sustentabilidade se inserem com etnodesenvolvimento para costurar os fragmentos do passado colonizador em busca de um futuro que consolide o ancestral e as técnicas de manejo sustentável.

2.2. - ETNOGRAFIA.

Em se partindo do pressuposto do que rege as comunidades orgânicas, como atribuição às sociedades indígenas, ou seja, aquelas que possuem suas regras e condutas alicerçadas na convivialidade e mutualidade, pode ser atribuído ao instinto, à subjetividade e à natureza, três componentes que definem as sociedades indígenas como pré-sociais. Para Buber (1987), a sociedade ocidental que deriva suas regras da forma de vida em comum é chamada de formação social, como convenção externa ao interior humano. A moderna cultura ocidental percorreu a trajetória da comunidade à sociedade, dissolvendo o tipo orgânico de associação. Segundo Buber (1987) a sociedade é a expressão do desejo de tirar vantagens, é uma unidade organizada no modo mecânico, na massa.

A comunidade, outrora em casa e em aldeias, em cidades e províncias, em corporações e confrarias, foi a condição geral, o princípio que formou e afetou em seu âmago a vida em sua totalidade. Hoje ela existe somente quase como algo pessoal, como um feliz alvorecer da verdade entre os homens e persiste em formas duradouras – em geral em estruturas decaídas ou decadentes – nas quais o Estado contemporâneo não pode ou não quer tocar. (*Ibid.*, p.52).

A sociedade comunal *Krahô* é regida por uma economia de subsistência que está apoiada na agricultura, sobretudo na cultivo da mandioca e do arroz, no entanto apresentava um empobrecimento com relação às espécies cultivadas já em 1962/63, quando Melatti (1972) por lá esteve. Praticam também atividades de coleta e caça, sendo que esta última recebe mais atenção do que a pesca. Convém ressaltar que a caça, sendo praticada também entre os sertanejos, encontrava-se em escassez desde os levantamentos de Melatti (1972). Segundo esse autor a unidade econômica dos *Krahô* é a família elementar, onde cada casal cultiva um pedaço de terra, cujos produtos se destinam à alimentação de seus filhos. Alimentos obtidos com a caça são levados à casa materna se o homem for solteiro, e à casa da esposa se for casado. Cabe ao homem também o suprimento de artigos de civilizados. Entre os *Krahô* existem algumas tarefas que podem ser executadas em mutirão, como por exemplo, o encoivramento, a capinação ou o plantio da roça. Os mutirões podem ser organizados quanto ao sexo, indivíduos pertencentes à mesma metade ritual ou do mesmo estágio etário.

O costume nas relações de parentesco é regido pela uxorilocalidade³⁷ para Melatti, pois os indivíduos nascidos na mesma casa se ligam entre si através de parentes consanguíneos de sexo feminino. Um conjunto de indivíduos pode habitar a mesma casa, gerando situações em que mais de uma família elementar coabitam. Quando esses grupos se cindem, é construída uma casa seguida à primeira. Melatti (1972) denomina de segmento residencial esse grupo de casas ligadas entre si por parentes femininos. Esse segmento residencial não possui nenhum tipo de individualidade específica: não têm um nome, nem emblemas e não participam como um grupo de nenhuma atividade econômica ou rito.

Na aldeia Santa Cruz, pude observar a rotina em um segmento residencial, pois desde o início de minhas pesquisas nessa aldeia fui acolhida pela família de Lúcia (Foto 11.) que é minha *intxê* (mãe). Minha *intxê* é uma senhora dos seus 80 anos e possui sete filhos *Krahô*: dois homens e seis mulheres. As casas deles são postas em seqüência, configurando um quarto da aldeia. Ela mora em casa de uma de suas filhas e cria a neta de uma filha que faleceu por picada de cobra. Observei que existe intercâmbio de alimentos (cozidos ou crus), objetos e roupas entre as casas desses parentes. Eles ajudam-se mutuamente e reúnem-se várias vezes ao dia para conversar. Geralmente compartilham um café pela manhã, onde na maior parte das vezes decidem sobre tarefas que possam executar conjuntamente, como

³⁷ Costume institucionalizado segundo o qual, após o matrimônio, os cônjuges vão morar na casa ou na mesma povoação da mulher.

capinar o mato alto que fica envolta dos caminhos que levam ao pátio, ou irem até a roça pegar alimentos, ou ainda as questões políticas da TI e do Estado-nação.

A aldeia constitui uma unidade política, que dispõe de uma série de líderes formais, dentre eles o *pahĩ* (cacique, chefe, capitão) é o mais importante, tendo a responsabilidade pelas relações no espaço restrito da aldeia, nas reuniões das aldeias entre si e as interações com a sociedade envolvente. O *pahĩ* apóia-se numa facção. Uma facção não é uma família elementar, grupo doméstico, segmento residencial ou grupo de parentes consangüíneos. “Não é vitalício e nem hereditário este cargo e o indivíduo nele investido só o mantém enquanto tiver consentimento de uma grande parte dos habitantes da aldeia”. (*Ibid.*, p.9).



Foto 11. Lucia prepara para sua família o arroz que se encontra na cabaça.

Existem também os “prefeitos”, cada um pertencente a uma metade sazonal e que exercem sua liderança durante as estações seca ou chuvosa. Estas duas estações correspondem também à alternância dos governos entre os *Krahô*. Definidas como *Wakmēye* - estação seca e *Katamye* - estação chuvosa (MELATTI, 1978), essas metades agrupam conceitos:

Tabela 02. Atributos das facções *Wakmēye* e *Katamye*. (Síntese, Brasília)

<i>Wakmēye</i>	<i>Katamye</i>
Nascente (leste)	Poente (oeste)
Dia	Noite

Claridade	Escuro
Calor	Úmido
Abóbada Celeste	Mundo subterrâneo
Pintam o corpo com traços verticais	Pintam o corpo com traços horizontais
Rolinha	Gavião

O social para Buber (1977b) é onde está situado o universo humano, que agrega uma multiplicidade de homens, mulheres e crianças, onde o vínculo que os une **um-ao-outro** leva ao campo do comum do **um-com-o-outro**, que contem movimento, e que também é **um-em-direção-ao-outro**. Estes dois tipos de agrupamentos só se encontram em nível secundário, como por exemplo, a camaradagem que revela uma atitude duradoura, instaurando uma mutualidade, onde existe o completar das relações dos homens entre si: é o inter-humano. Para Buber (1977b) a verdadeira problemática no âmbito do inter-humano é a dualidade do ser e do parecer. A impressão que os homens causam uns nos outros. A imagem que a aparência de um homem causa no outro para despertar a sua própria natureza, o componente mais expressivo. A capacidade que o homem possui de fazer aparecer um elemento determinado do Ser no olhar é o olhar fabricado, que deve atuar de forma espontânea, para a manifestação do fenômeno psíquico, juntamente com o tempo de reflexão de um ser pessoal e sua natureza. O dom do espírito é o que realmente torna todas as coisas e seres como parte decisiva da vida pessoal do homem, é o espírito que determina a pessoa.

Tomar conhecimento íntimo de um homem significa então, principalmente, perceber sua totalidade enquanto pessoa determinada pelo espírito, perceber o centro dinâmico que imprime o perceptível signo da unicidade e toda a sua manifestação, ação e atitude. Mas tal conhecimento íntimo é impossível se o outro, enquanto outro é para mim o objeto destacado de minha contemplação ou mesmo observação, pois a estas últimas esta totalidade e este centro se dão a conhecer: o conhecimento íntimo só se torna possível quando me coloco de uma forma elementar em relação com o outro, portanto quando ele se torna presença para mim. É por isso que designo a tomada de conhecimento íntimo neste sentido especial como tornar-se presente da pessoa. (BUBER, 1977b, p.147).

O que mais impressiona o viver com os *Krahô*, é poder encontrar no seu modo de vida, uma cumplicidade nas interações pessoais. Essa cumplicidade rege os relacionamentos, que possuem uma maneira interessante na forma como os laços se estabelecem. Curioso foi o fato que presenciei na aldeia Santa Cruz em abr. de 2005. A aldeia estava passando por uma crise política devido à mudança de cacique. Desde 2000 a aldeia era chefiada por Isac *Kolu Krahô*. Isac é filho de Onorinda, que por sua vez é a grande chefe da aldeia, comandando-a por meio

do filho. Durante 2000 e 2005, nas vezes em que estive lá, cheguei a presenciar momentos de pressão para que Isac abdicasse do cargo, pressionado por dois *Krahô*: Luís *Pěnpchrô* e por Gilberto, que sempre faziam movimentos de represália às iniciativas de decisões de Isac, e, por conseguinte, de Onorinda.

Ao conversar com Isac nesse último trabalho-de-campo, ele me disse que sua mãe não estava na aldeia, pois fôra tratar de um problema de saúde de seu marido em Araguaína - TO³⁸. Por ordens expressas de Onorinda, não era para Isac mexer nas questões que *Pěnpchrô* estivesse decidindo e nem tirá-lo do cargo de cacique. “Mamãe disse pra deixar tudo como ela deixou que quando ela voltar ela resolve”³⁹.

Curioso que no momento em que estava conversando com Isac já era noite, por volta das vinte horas. Estávamos sentados numa esteira na frente de sua casa. Éramos eu, ele, sua esposa e seu filho - ainda bebê de colo. No momento que Isac proferia seus descontentamentos em relação à *Pěnpchrô*, este chegou para se juntar à conversa com sua respectiva esposa. O clima pesou, e por um ínfimo instante Isac hesitou, mas logo “mudou o rumo da prosa” e pôs-se a falar da sede da *Intxê-cati*. Como as aldeias *Krahô* são circulares e existe um caminho, também circular, que passa na frente de todas as casas, ao me dirigir à casa de Isac, que fica duas casas na seqüência da de *Pěnpchrô*, ele provavelmente sentiu-se compelido em ir ao nosso encontro para dar uma sondada na conversa.

Da minha parte, sempre estive em contato com ambas as famílias. No que tange à parte de *Pěnpchrô* ele pertence à família de Lucia, é casado com uma de suas filhas, que por sua vez é irmã da minha Tui. Tui é a referência que uma pessoa faz a uma mulher *Krahô* quando recebe o seu nome por meio de rito de “batismo”, ou “empenação”, processo a que crianças *Krahô* e porventura não-índios, que queiram receber um nome *Krahô*, usualmente passam.

Um não-índio ao participar desse rito ingressa na comunidade como um aliado, perfazendo uma aliança de apoio com os *Krahô*, a qual pode proporcionar dinheiro, acolhidas na cidade, pois eles gostam muito de viajar e ganhar coisas. Esse ingresso marca a entrada como membro dessa família, e ao receber o nome, recebe-se também a “pessoa”.

³⁸ Em Araguaína, está a Administração Regional (AR) da Funai, um posto da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) e uma Casa do Índio que prestam à assistência dos índios da região. Quando o hospital de Itacajá não resolve o problema, os *krahô* são encaminhados para Araguaína, que fica em torno de cem km de distância da TI *Krahô*. No posto da Funasa os índios recebem apoio como pousio e alimentação.

³⁹ Fala de Isac *Kolu Krahô* em entrevista abr. 2005.

Como assim? Por exemplo, ao ser batizada em 2002 na aldeia Santa Cruz, eu recebi o nome (Foto 12.) da minha Tui que é Püri (pé de cajá), dessa forma o marido dela passava a ser meu marido, a mãe dela minha mãe, os filhos dela meus filhos e os irmãos e irmãs dela também seriam meus parentes no mesmo grau.



Foto 12. Meu batizado, a “empenação”, como falam os *Krahô*. Como passei a ser *Katamye*, foram usadas penas pequenas de juriti. Estava me dirigindo ao pátio da aldeia tendo ao lado direito minha *Tui Püri*, onde seria finalizado o rito.

Já entre os próprios *Krahô*, segundo Melatti (1978), o nome é dado logo após o primeiro banho, dentro da casa, caso o doador do nome more na mesma aldeia. Caso seja de outra aldeia, de acordo com as metades *Wakmëye* ou *Katamye*, um representante dessas metades, da própria aldeia, vai ao pátio central e dá um grito de manhã ao sol nascer se for da primeira, e antes do nascer do sol se for da segunda.

Com a “empenação” passei a pertencer à metade *Katamye*, e por isso todas as vezes em que Lucia passava jenipapo⁴⁰ no meu corpo, as linhas da pintura tinham sentido horizontal. É norma que para o não-índio receber um nome, ele tenha que dar um boi em troca, que costuma ser comprado em Itacajá, e sua carne dividida entre todos da aldeia. No entanto, parte dessa carne é separada para a preparação do “berubu” ou “paparuto”, que é um prato a base de mandioca e carne.

É importante ressaltar que não só eu, mas também o Prof. Othon e uma menina *Krahô* de uns três anos fomos “empenados”. Prof. Othon recebeu seu nome *Krahô*, que era *Hihahaki*

⁴⁰ Essa fruta é colhida e ralada para tirar-se a polpa. Se pega uma pequena quantidade dessa polpa, e com as mãos vai-se desenhando as pinturas corporais. Pode-se utilizar o jenipapo em conjunto com o urucum, ou ambos em separado.

(pau que deixa forte as mulheres fracas), sendo dado a ele por Lucia, esse era o nome do seu falecido marido⁴¹. Assim o Prof. Othon passou a pertencer à metade *Wakmēye*. A menina *Krahô* é filha de Serafin, um ancião *Krahô*, e estava recebendo o meu nome, pois eles haviam insistido para que eu fosse sua madrinha *kupě̃n*.



Foto 13. Homens descarregam a toyota da Funai que traz o boi abatido de Itacajá. Colocado sobre as palhas, próximo ao pátio, ele será repartido entre todas as casas.



Foto 14. Descarregado o boi, a toyota seguiu para a roça de Onorinda, onde a mandioca foi colhida.

O rito de “empenação” requer o empenho de várias pessoas da aldeia (Foto 13.,14.), que vão desde a oficialização do rito, com o chefe de ritos, até os que vão preparar os alimentos e o receptor do nome. No dia anterior, era o tempo de se dedicar à coleta da mandioca e a compra do boi. Na época o boi custou 350 reais e a tarefa de comprá-lo e trazê-lo para a

⁴¹ Infelizmente perdi a foto da “empenação” do Prof. Othon, meu orientador.

aldeia cabia aos homens. Logo após a sua chegada, a carne foi repartida e uma parte foi destinada ao paparuto. Na seqüência, foi o momento do trabalho das mulheres, de ir até à roça de Onorinda, para colher a mandioca. Onorinda, como é a liderança, tem por papel se responsabilizar pela oferta maior nas festas e ritos. Curioso que nenhum de nós não-índios costumávamos nos hospedar em sua casa e nem aceitamos receber um nome que pertencesse a algum membro de sua família, apesar de não ter faltado oferta.



Foto 15. Vista geral do rancho na roça de Onorinda – Aldeia Santa Cruz.



Foto 16. Durante a ida à roça, as mulheres e crianças - que sempre as acompanham - aproveitaram e fizeram uma singela colheita de bacaba, fruta silvestre típica do cerrado, cujo sabor é exótico, porém bastante apetitoso.

A roça de Onorinda (Foto 15., 16., 17., 18.) havia passado por uma coivara recente, para o plantio de arroz e mandioca. O fogo fazia cair mesmo os troncos maiores.



Foto 17. Coivara no roça de Onorinda. Crianças *Krahô* ladeiam a mandioca recém colhida que se encontra coberta por folhas de buriti para que não ressequem ao sol. O saco ao lado serviu para trasladar a mandioca do local do plantio até o local acessível para a toyota da FUNAI.



Foto 18. A coivara queima as plantas médias e pequenas, as maiores perdem grande parte de suas folhas, porém é necessária a utilização de machado para derrubá-las.

Como é de praxe, os *Krahô* fazem um rancho na roça. Toda roça tem um. Ele serve para abrigar as famílias durante os períodos de plantio e colheita. Os períodos de permanência nas roças variam de um mês a apenas algumas horas. As roças geralmente são feitas numa distância de alguns quilômetros das aldeias. A de Onorinda chegava a quase seis km de distância. É comum ver a família ir de manhã e voltar no meio da tarde. Observei que os

homens que têm bicicleta costumam ir nela e quando é esse o caso, a mulher sai mais cedo a pé com as crianças menores. Quando não é esse o caso, a família vai toda junto. As idas às roças podem ser necessárias para uma simples colheita que proverá uma refeição do dia da ida, ou até do dia seguinte.



Foto 19. Mulheres *Krahô* distribuem a massa ralada da mandioca por sobre as folhas de bananeira.



Foto 20. Os pedaços de carne são distribuídos por sobre a massa de mandioca simetricamente.

Depois que a massa é uniformemente disposta sobre as folhas de bananeira (Foto 19., 20.), as partes das folhas que ficam de fora e que sobram, sobre as quais as índias pisam, são dobradas por cima da mandioca e da carne, tipo envelope. Daí é amarrado de lado a lado com

tiras de cipó formando um “pacote” que será colocado num local que foi devidamente cavado, raso, nas proporções desse “pacote”⁴². Nessa cova rasa o envelope é colocado, coberto com uma fina camada de terra.

Antes de terminarem de “empacotar” a mandioca e a carne, uma fogueira (Foto 21.), é acesa e nela são colocadas pedras para que absorvam calor e cozinhem o paparuto. Essas pedras quentes são colocadas em cima da camada de terra que se encontra por cima do “pacote” tão logo ele seja posto na cova. O paparuto leva a noite inteira para ser cozido pelas pedras quentes.



Foto 21. Criançada se diverte com o fogo que prepara as pedras que fornecerão o calor para o cozimento do paparuto.

De madrugada, bem antes do sol nascer, eu e o Prof. Othon fomos acordados para sermos preparados para o rito. Passaram no meu corpo uma resina de árvore⁴³ que tinha o efeito de cola para fixar as pequenas penas de juriti. As partes em que não tinham penas foram pintadas com urucum (vermelho). Os *Krahô* colocaram ainda uma chita amarrada na minha cintura, tipo saia, e outra enrolada como turbante na minha cabeça.

A chita, ou qualquer peça de pano, são muito preciosos na TI *Krahô*, pois servem para cobrir o corpo das mulheres da cintura para baixo. Meninas também usam; apesar de que

⁴² Na ocasião não me detive em questionar quais seriam as denominações para cada uma das etapas do paparuto.

⁴³ Não perguntei sobre o nome da árvore.

verifiquei entre algumas crianças o uso de “roupas da cidade”. Essas peças de pano são chamadas de *kupěntiê* e podem servir também para cobrir o corpo durante o sono. É norma rígida durante as festas, sejam elas na *Kàpey* ou na aldeia, a aquisição de *kupěntiês*. Quando as festas são só da aldeia, os custos ficam por conta da Funai, auxílio solicitado na AR de Araguaína. Quando são festas maiores como as que acontecem nas Feiras de Semente e outras sediadas pela *Kàpey*, a própria produção do evento se encarrega de providenciar os tecidos. Nessas ocasiões, são necessárias as peças inteiras. Essas peças inteiras são dadas ao cacique que se encarrega de fazer a divisão e distribuição para todos da aldeia. Além disso, os *Krahô* possuem enorme expectativa quanto aos não-índios doarem *kupěntiês* quando entram nas aldeias.

Envoltos nas chitas, eu e o Prof. Othon fomos até o pátio da aldeia, seguidos pelas pessoas da família de Lucia e lá encontramos a pequena filha de Serafin, Valéria, também “empenada” de juriti. As penas eram de juriti porque ambas pertencemos à metade *Katamye*. No pátio estavam dispostos em duas fileiras alguns índios, ladeados por círculos daqueles da aldeia que vieram assistir. Ficamos no meio. O oficiante de ritos entoou um canto e como era tudo na língua, não sabíamos o que ele estava dizendo. De repente tudo parou, algumas mulheres avançaram em nós e arrancaram os panos que carregávamos no corpo. Em seguida outro grupo de mulheres vinha trazendo o paparuto, que foi colocado ao chão, aberto e cortado com uma faca, em pedaços médios retangulares e distribuídos para as pessoas. Sendo-me oferecido um pedaço, pude experimentar seu sabor: uma textura bastante consistente devido à mandioca, sem sal ou nenhum tempero, e com leve sabor de sangue que no início do preparo pode ter escorrido, por causa da carne crua⁴⁴. Com a distribuição do paparuto, a cerimônia se finalizou.

2.3. - A UXORILocalidade DAS MULHERES KRAHÔ: ETNODESENVOLVIMENTO E ECOFEMINISMO.

Na etnia *Krahô*, devido à dinâmica histórica, as guerras intertribais cessaram, as caçadas ficaram restritas com a demarcação do território e com a inserção das roupas e panelas, as atividades cotidianas das mulheres nas aldeias se modificaram pois aumentou o trabalho das mesmas.

⁴⁴ Impressões pessoais.

As mulheres indígenas são de extrema importância para a sustentabilidade cultural e ambiental, para as futuras gerações indígenas e a biodiversidade das terras indígenas, pois permanecem mais nas aldeias, têm menos contato com a sociedade envolvente e por isso nelas a tradição tende a remanescer. Temas como o suicídio e a degradação social, cultural e ambiental são evidentes entre os povos indígenas, afetando inclusive as crianças.

As questões de gênero dentro do campo indígena trazem ainda a prerrogativa de que o nível feminino possa concentrar os conhecimentos tradicionais, ao que observei que os homens ficam mais expostos ao contato interétnico, e assim elas falam menos a língua portuguesa e ficam mais nas aldeias. Tanto nos deslocamentos para fora da TI *Krahô* quanto nas reuniões na *Kàpey*, são os homens que mais participam, e eventualmente trazem consigo mulheres e filhos. A participação das mulheres indígenas é uma modalidade de consulta que reforça o favorecimento e a visibilidade da percepção local. Contudo o âmbito participativo possui a controvérsia que Bursztyń (2002) cita como as diferenças entre democracia participativa e representativa e a representatividade das representações. As mulheres *Krahô* possuem a seguinte participação:

- 1- Na Escola Agroambiental *Catxékwyj* com os módulos ministrados para casais e seus filhos, de cada aldeia.
- 2- Baixa, espontânea e livre presença das mulheres nas reuniões da *Kàpey*
- 3- A intensa participação no espaço/tempo das aldeias, que se estabelecem na dimensão periférica da *Kàpey* em termos políticos. As dicotomias do dia-a-dia e a excepcionalidade das reuniões da *Kàpey* apontam para dimensões de presença e atitude inerentes aos campos masculino e feminino.
- 4- Por ocasião da presença de visitantes, sejam eles pesquisadores ou projetistas/implementadores, o pátio central da aldeia, local tradicionalmente masculino, acolhe os forasteiros para que estes apresentem suas propostas e intenções de pesquisa/trabalho. Nessas ocasiões as mulheres são convidadas a participar, porém elas não o fazem com assiduidade. De outra forma, se as reuniões são convocadas para a periferia da aldeia, elas participam. Ademais, se os pesquisadores ou os projetistas/implementadores forem mulheres podem se dirigir ao pátio.

Uma das evidências que se pronunciaram foi o vetor da guerra enquanto atividade cultural genuína da configuração dos *Krahô*, que 1820 era praticada pelos homens mobilizando-os no papel tradicional dos guerreiros. Cessadas as guerras, cessou uma das principais atividades masculinas que foi desagregada pela destituição de uma das atribuições

do papel social tradicional. Em assim sendo, aos homens *Krahô* restaram outras atribuições como caça, roça e a interlocução com a sociedade envolvente⁴⁵ - que costuma ser atribuída como uma substituição da guerra.

Segundo Schiavini⁴⁶, a finalização das guerras fez com que os homens perdessem uma das atribuições tradicionais mais significativas por pertencer ao corpo da comunidade como um todo. Com a demarcação das terras diminuíram as perambulações e os *Krahô* ficaram restritos a um espaço limitado de perambulação que também afetou as atividades tradicionais dos homens. No entanto para as mulheres, a entrada das panelas e roupas sobrecarregou as mulheres aumentando suas atividades tradicionais que com o contato interétnico trouxe elementos industriais que alteraram o dia-a-dia doméstico. O trabalho que antes estava circunscrito ao âmbito dos artefatos tradicionais, ao cuidado com os filhos e à roça, sofreu um acréscimo.

Existem dois outros vetores: um que está relacionada às doenças sexualmente transmissíveis e síndrome da imunodeficiência adquirida (DST/AIDS), e outra relacionada com o abuso do álcool. Os impactos podem ser remetidos à matriz de gênero, se for tomado como ponto de referência o traço masculino do indigenismo, maior permanência das mulheres ao espaço/tempo da aldeia, a perambulação dos homens e a relação entre as DST/AIDS e o álcool.

Por outro lado não se pode deixar de mencionar que as mulheres *Krahô* são também indivíduos que circulam. Circulam nas adjacências das aldeias e estabelecem uniões temporárias com os caboclos, muitas vezes em decorrência de relações de compadrio, que têm como pano de fundo uma regra⁴⁷: experienciar a primeira gravidez preferencialmente com um não-índio, relação que não é assumida. Posteriormente quem for o marido assume o filho como se fosse dele e a mãe também o faz, pois se refere ao marido *Krahô* como sendo o pai.

⁴⁵ Mesmo assim para essa interlocução poucos são os escolhidos, pois sua maior representação está centrada na figura do cacique e a obsolescência atinge a figura e função do guerreiro.

⁴⁶ Dados obtidos durante uma conversa informal.

⁴⁷ Esse assunto é difícil de ser assumido pelas mulheres *krahô*. Parece haver um tabu ou medo de serem rejeitadas devido a esse comportamento, como se um não-índio não aprovasse a liberalidade sexual. Obtive essa informação por meio de uma pessoa que trabalha a muitos anos com eles.

Não se pode afirmar que estes contatos estejam isentos de DST/AIDS ou álcool, mas é possível perceber que o grau de intensidade de contato no caso das mulheres seja menor que os dos homens e que o contato das mulheres se dá com menos frequência nas cidades, ao contrário dos homens que interagem mais com a urbanidade, onde as mulheres *Krahô* circulam geralmente acompanhadas por um homem *Krahô*.

Nos quatro tipos de participação das mulheres *Krahô* existem tipologias específicas para cada uma das aldeias. Observadas desde 1999 nos trabalhos-de-campo, cada aldeia possui um “metabolismo” próprio, apesar de comporem uma mesma etnia e possuírem similitudes na organização sócio-cultural, e o Pidsk juntamente com o projeto do BNDES conferirem à *Kàpey* outro conjunto de padrões que vão penetrando na cultura tradicional. A exemplo da Aldeia Pedra Branca e Santa Cruz, essas tipificações se distinguem da seguinte maneira:

A) Aldeia Pedra Branca:

A Aldeia Pedra Branca localiza-se próxima à cidade de Itacajá e tem o acesso facilitado pela estrada na qual circulam os carros que servem aos índios. O nível de alcoolismo é elevado e homens, mulheres são consumidores. Os eventos regados a álcool geram espancamentos em mulheres, sejam elas filhas, esposas ou mães. Correlatamente ou não, existe uma perda de auto-estima nesta aldeia que se traduz na verificação da presença de doenças de pele em crianças e desleixo com as roças pelos homens, em troca da busca mais intensa dos símbolos e objetos das cidades. Nesta aldeia não foi detectada a presença de um movimento de mulheres, que conferisse um destaque para a ala feminina, seja na forma de conselhos ou casa das mulheres. A entrada de não-índio não é controlada e geralmente são pouco exigentes nesse sentido.

B) Aldeia Santa Cruz

Nesta aldeia é bastante controlado o uso do álcool por duas lideranças fortes: *Kolu* e sua mãe Onorinda, pois aqueles indivíduos que recorrem ao uso, o fazem na cidade e se retornam embriagados são fortemente repreendidos. Onorinda por estar mais velha e rodeada dos filhos e netos, não se propõem mais às saídas constantes da aldeia; sua mobilidade é baixa e isso traz uma maior controle sobre a comunidade no nível micro-local, a quem ela se dirige como “meu povo”, “minha gente”. Os encaminhamentos feitos pelo filho são passados

pelo crivo da mãe, com ou sem a presença da comunidade⁴⁸. Nesta aldeia existe o conselho das mulheres, que se reúne para conversar sobre diversos temas (internos ou externos) e inclusive opinam sobre as intervenções de não-índios, tendo poder de veto. Os homens podem ou não participar, e quando participam têm uma postura de escuta intensa. A entrada de não-índios é controlada e atualmente existe mais dificuldade para seu ingresso.

As diferenças, entre as tipologias sociais das duas aldeias, será tratada a seguir, como campo de referência para algumas considerações sobre como se implementaria a Agenda 21 (SENADO FEDERAL, 1997), a sustentabilidade e o etnodesenvolvimento, em que sejam consideradas as relações de gênero, o feminismo e a mulher indígena.

Longe de querer ser exaustiva nessa questão, cujo fôlego inspira uma listagem de itens que atuam diretamente como impacto nas relações de gênero, será traçado o apontamento (tido como básico) de que, tanto as frentes colonizadoras, neocolonizadoras quanto o indigenismo são marcadamente masculinos. Sobre isso pode se ter como referência entre os *Krahô*, que somente em janeiro de 2002 é que tomou posse a primeira chefe-de-posto mulher, que apesar de atuar na TI *Krahô*, cargo que atualmente não é mais ocupado pela mesma e sim por um homem.

Lasmar (1999) aborda esse viés que se faz presente nas etnologias - hegemonia masculina e escassez da presença feminina - em se considerando que no campo das ciências ocorre também a intensa influência androcêntrica que fundamenta e contextualiza o desenvolvimento insustentável, os mega-projetos e a tipologia cultural das regiões de entorno da TI, que a sustentabilidade e o feminismo tentam desfazer e refazer.

Todo um conjunto de fatores deve ser considerado ao discutirmos a quase invisibilidade das mulheres indígenas da Amazônia na produção da antropologia de gênero nas décadas de 70 e 80. Em primeiro lugar, para começar com o fator mais inclusivo, podemos destacar a hegemonia da perspectiva masculina nas ciências sociais (...). Por outro lado, fatores da própria estrutura social e cultural das sociedades indígenas sul-americanas podem ter concorrido para encorajar o privilégio analítico da perspectiva masculina por parte dos pesquisadores. (*Ibid.*, p.152).

A mudança que a presença feminina produz na posição de pesquisadora é percebida pela transposição da barreira que impede a visibilidade das mulheres indígenas. Os homens *Krahô* só se aproximam de uma mulher branca para tratar dos assuntos formais concernentes ao que gerou a presença da não-índia no espaço/tempo indígena. Quando os temas vão para

⁴⁸ Além disso, é muito difícil manter um segredo numa aldeia, pois a tradição oral fortalece os relacionamentos que são regidos por muito diálogo, mesmo os momentos de conflito dentro da comunidade são ocasiões de muita conversa.

outras abordagens que designem uma interação interpessoal e intersubjetiva, o diálogo torna-se moroso e distante. Já entre índias e não-índias o diálogo interpessoal é facilitado pelo formato “de mulher para mulher” sobre temas que podem ser “coisas de mulher”. Em todas as minhas incursões pelas TIs as mulheres se aproximavam com perguntas clássicas sobre filhos, marido, pais, excetuando os *xavante* quando encontrei mulheres mais restritas ao espaço/tempo tradicional, acanhamento e distanciamento que me colocavam mais próxima dos homens e objeto de contemplação para as mulheres.

Não refuto os traços marcantes do indigenismo e das ciências terem formatado as primeiras percepções das mulheres indígenas. Merchant (1989) aborda as questões sobre as conexões entre ciência, tecnologia e economia que formatam a realidade como uma máquina ao invés de um todo orgânico, sancionando a dominação da natureza e da mulher.

2.1.3. – Uxorilocalidade e Espaço Político e Espaço Doméstico.

As repercussões das diferenças entre os espaços que ocupam os homens e as mulheres *Krahô* são fatores que influenciam as tomadas de decisão no nível micro-local da aldeia e macro da etnia, como já foi citado acima. Por outro lado, a estipulação entre o que pertence ao espaço político e ao espaço doméstico consiste no exame minucioso das dimensões que vão ordenar os aspectos da relação de gênero e do que pertence ao espaço das mulheres.

Entre os *Krahô* o espaço doméstico é onde circulam homens, mulheres e crianças. O centro da aldeia é um espaço masculino, lá os homens se reúnem diariamente e as mulheres circulam esporadicamente, quando da ocasião de ritos e festas, ou da necessidade interação com grupos de não-índios. Contudo, ao perguntar ao Velho Aleixo⁴⁹ se as mulheres *Krahô* interferiam nos encaminhamentos decorrentes da reunião dos homens, ele respondeu que as mulheres sempre interferem, e que não raro, as decisões são discutidas, no espaço doméstico, até que seja atingido um grau de nivelamento com as expectativas femininas, para depois retornarem para o espaço masculino (o centro), onde serão costuradas as opiniões vindas das diversas casas. Mesmo com tal afirmativa do ancião, favorável à inclusão das opiniões femininas nos processos decisórios, percebi de uma maneira geral a existência de uma clara definição entre o que é masculino e o que é feminino.

Na sociedade indígena tradicional, o âmbito doméstico goza de mais prestígio e autonomia que na sociedade moderna, e que ali se deliberam e encaminham decisões específicas e particulares que afetam a reprodução

⁴⁹ Da Aldeia Macaúba. Entrevista em abril de 2002.

da vida não somente doméstica, mas também do grupo como um todo. Nesse sentido, o que acontece no espaço doméstico é também político e tem impacto na vida da comunidade. Poder-se-ia dizer que o público e o doméstico são ambos políticos ou, melhor, que a política atravessa os dois e se faz nos dois. (SEGATTO, 2002, p. 44).

A política, proveniente dos contextos domésticos, dá conta do escoamento das interações na base da relação de gênero em que a prática dialogal é estabelecida pelas trocas de opiniões. Para a participação que se define como premissa para a sustentabilidade, há que se notar se a influência das raras mulheres caciques e matriarcas - como é caso de Onorinda da Aldeia Santa Cruz e da forte liderança de Creuza *Krahô* da Aldeia Nova - produz o mesmo tipo de desenho e peso político que é conferido aos homens e se eles entram ou não em choque com o fato de encaminharem as resoluções à sua apreciação e avaliação. Quando Onorinda diz que vai defender “seu povo” ela preconiza um tipo de salvaguarda às crianças, principalmente em termos de educação e de inserção de alguns elementos em sua aldeia que facilitem a vida cotidiana, como foi caso em que me pediu que ajudasse a instalar um poste em frente à sua casa, local onde sua família e o povo da aldeia se sentam à noite para conversar. Onorinda parece ser muito zelosa com a qualidade de vida de sua comunidade; ela não só enfatiza o peso político doméstico de cada mulher, bem como das casas e dos homens.

A exemplo das mulheres aborígenes da Austrália Central (EDMUNDS, 1997) que possuem responsabilidade nas esferas doméstica e pública, as mulheres *Krahô* também atuam significativamente nas demandas políticas, apesar de corporalmente não ocuparem a dimensão física de poder.

Entre os *Krahô*, portanto, além do acréscimo das atividades das mulheres, os homens debandaram para o álcool e para as perambulações nas cidades. Ademais a diferença entre as Aldeias Santa Cruz⁵⁰ e Pedra Branca em termos de espaço político e doméstico torna relevante o fato que a Aldeia Pedra Branca era a morada do *Penon*⁵¹ e pousada mais constante de Schiavini⁵², o que a meu ver concentrou as idealizações políticas a partir do foco masculino. Além disso, não furto a possibilidade de Onorinda ter investido no cacicado

⁵⁰ O cacicado feminino e a forte atuação das mulheres é exercido com naturalidade nesta aldeia que nesse aspecto se destaca em relação às demais.

⁵¹ O grande líder *krahô* que esteve na linha de frente das negociações para a demarcação as terras após o massacre na década de 40.

⁵² Suponho que para ficar próximo ao líder.

devido aos traços guerreiros e eloqüentes de sua personalidade que facilitaram sua polarização em relação ao poder masculino da Pedra Branca.

Sob o comando e a escuta de Onorinda, a voz das mulheres acontece dentro de fronteiras que são de mulheres, não existe uma disputa com o espaço e poder dos homens, o que observei é que a dimensão do feminino é independente e poderosa o suficiente para se auto-sustentar. Elas não precisam deslocar suas identidades para tornarem-se interlocutoras e agentes da expressão de suas opiniões.

Parece também que existe uma diferença entre uma autonomia já instituída tradicionalmente que é concedida às mulheres indígenas, e aquela outra que demanda uma articulação e participação nos assuntos que tratam de outras origens, as que não competem ao âmbito da vida tradicional. Olhar a aldeia Santa Cruz pelo prisma do desempenho de Onorinda é um pouco verificar esse intercurso lógico entre a autonomia tradicional e a interferência nas políticas indigenistas, participação e contribuição nos projetos.

O político se distingue então no que se congrega em bases internas e o que surge na interação com a sociedade envolvente. Não se pode tratar o político como se a dimensão tradicional estivesse ausente e os aspectos da relação interétnica tomassem conta do todo. As dicotomias e variações se distinguem de diversas formas, como já foi citada a própria relação entre as aldeias de uma mesma etnia que muitas vezes é complicada e evidencia conflitos, inclusive em forma de assassinatos, como é o caso da relação entre as aldeias Santa Cruz e Pedra Branca.

Existe a correlação tácita entre as mulheres indígenas com a biodiversidade. Tal correlação é um dos apontamentos da abordagem ecofeminista onde, segundo Mies e Shiva (1993), a perspectiva feminina, por apresentar uma nova necessidade de cosmologia que reconheça que a vida na natureza (incluindo os seres humanos), mantém-se por meio da cooperação, cuidado e amor mútuos. Aborda os aspectos excludentes da participação das mulheres indígenas na elaboração de políticas públicas e reconhece que em comunidades intrinsecamente ligadas à biomassa, as mulheres têm importância fundamental nas atividades de coleta, plantio, manufatura e cuidados com as crianças.

O gênero e a diversidade estão relacionados de várias maneiras. A edificação da mulher como “segundo sexo” está ligada à incapacidade de fazer face à diferença do paradigma do desenvolvimento que conduz à deslocação e à extinção da diversidade do mundo biológico. O mundo na visão patriarcal considera o homem a medida de todos os valores, sem espaço para a diversidade, apenas uma hierarquia. A diversidade da natureza é vista como não intrinsecamente valiosa em si própria; o seu valor é conferido apenas através da exploração econômica para obtenção de

lucros comerciais. Assim sendo, este valor comercial reduz a diversidade e a criação de monoculturas caminham lado a lado. A perda de diversidade é o preço a pagar no modelo patriarcal de progresso que empurra inexoravelmente em direção às monoculturas, à uniformidade e à homogeneidade (...). (SHIVA,1993, p. 215).

A abordagem ecofeminista considera a relação que as mulheres indígenas possuem com a biodiversidade como uma relação com o sagrado, que reelabora a preservação e integridade das futuras gerações com a natureza, seus ciclos, animais, água, terra. O termo Mãe-Terra, não precisa ser colocado entre aspas, pois as mulheres consideram a Terra um ser vivo, respeitando a diversidade como os limites da natureza (SHIVA, 1993). A contribuição das mulheres indígenas na elaboração das políticas públicas coloca em perspectiva maiores opções para um futuro sustentável, tanto nos projetos quanto nos processos de gestão ambiental.

Na maior parte das culturas, as mulheres têm sido as guardiãs da biodiversidade. Elas produzem, reproduzem, consomem e conservam a biodiversidade na agricultura. No entanto, em comum com todos outros aspectos do trabalho e do conhecimento das mulheres, o seu papel no desenvolvimento e conservação da biodiversidade tem sido considerado não-trabalho e não-conhecimento (...), porém a conservação da biodiversidade pelas mulheres difere da noção patriarcal dominante de conservação da biodiversidade. (*Ibid.*, p.220).

Apesar da relativização entre a conservação e significâncias epistemológicas que se espalham de acordo com os aspectos de cada uma das culturas indígenas e não-índias, percebo a uniformização de padrões de subjetividade que a sociedade ocidental desenvolve. Se a subjetividade implica na individualidade e esta rebate no cidadão, na cidadania; então qual o valor da diferença? A diferença vai querer resistir e ser diferente? As mulheres indígenas e os homens indígenas alcançaram uma relação de gênero onde a cultura e a natureza sobreviverão ao afrontamento tecnológico e suas práticas insustentáveis? Na vertente de submissão aos moldes políticos centrados no masculino da sociedade envolvente e do indigenismo geram uma refratação que aponta para a correlação entre mulher, natureza e conservação e o aumento populacional onde se replica a tradição.

Entender a interação entre

natureza ↔ mulher ↔ conservação

é poder considerar quais âmbitos de subjetividade, suas implicações e formações dentro da cultura indígena, se auto-referenciam e se referenciam para fora do campo indígena, viabilizam a manutenção da biodiversidade, da cultura e do *ethos*.

Conhecer o que e como essas mulheres desejam inserir na TI e nas aldeias ainda são questões com poucas respostas. Será que elas desejam que a biodiversidade fique realmente intacta? Sendo o nível político forjado também no doméstico, como saber se as mulheres apoiarão a manutenção desse estado intacto? A conservação da biodiversidade atribui à manutenção do saber/fazer tradicional e o estilo de vida das mulheres indígenas, mas os estilos de vida ocidental já se pronunciam como atraentes. Segundo Machado (1998) o dilema do pensamento ocidental da igualdade/diferença no pensamento ocidental criam o dilema indissolúvel entre a cultura estando para o masculino e a o feminino para a natureza, onde o masculino ocupa quaisquer níveis que sejam superiores, construindo a realidade. Assim vão sendo introduzidos no contexto indígena pelo indigenismo, modelos de desenvolvimento do entorno, fricção interétnica e mercado, que o campo ontológico das mulheres indígenas reage ora retraindo, ora adquirindo os atributos do contexto envolvente patriarcal.

A visibilidade das mulheres indígenas é um empreendimento inovador para as políticas públicas indigenistas. O desafio vai para além de correlação aparentemente óbvia entre mulher e natureza, que o campo disciplinar dos estudos de mulheres, relações de gênero e o campo feminista hesitam veementemente em congelar. Ademais, incorre no perigo de projetar categorias ainda ambivalentes, índios e não-índios, para a aniquilação da diferença e o engolfamento dos primeiros pelos segundos.

Em Eisler (1989) a Europa antiga experimenta a ruptura física e cultural das sociedades neolíticas adoradoras da Deusa no quinto milênio a.c., que segundo Gimbutas⁵³ (apud Eisler, 1989), é protagonizada pelos kurgos que são os primeiros agentes transformadores do padrão dos ritos ancestrais de culto à feminilidade - como epicentro de uma conformação social centrada numa organização gilânica⁵⁴ - ou seja, centrada na mulher. O logos masculino, cujo centro do poder organiza-se de forma androcática, foi se configurando até embasar o sistema social, econômico, cultural da atualidade.

⁵³ Marija Gimbutas foi uma das arqueólogas que se debruçaram em evidenciar cientificamente as sociedades que tinham como princípio organizador. Infelizmente estou para importar alguns exemplares de sua obra, os quais serão inseridos na etapa de configuração desde artigo em capítulo de tese.

⁵⁴ (...) a definição gilânica de poder como possibilitador – poder de dar e criar, tão característico do antigo *ethos* de parceria ainda pode ser identificada. (...) esta ainda é a maneira como as mulheres definem o poder, como a responsabilidade das mães em ajudar a prole, particularmente os filhos homens, a desenvolver talentos e habilidades. (...) “o *ethos* feminino de amor/dever” permanece modelo básico no pensamento ação – mas só para as mulheres. (...) É também (...) a moralidade feminina do zelo – dever positivo de fazer aos outros o que gostaríamos que nos fizessem (...). (EISLER, 1989, p. 190).

Eisler (1989, 1996) remete ao paradigma de parceria e o paradigma dominador como duas modalidades em interação. Em Buber (1977a) o EU e TU/EU e ISSO ilustram essas modalidades, já que atribuem dois sistemas, lógicas e epistêmes distintas, onde cada grupo de dois, paradigma dominador/paradigma de parceria e EU e TU/EU e ISSO evidenciam pré-requisitos. Os requisitos de cada dupla trazem elementos que ordenam causas e efeitos dentro da lógica de parceria/EU e TU/gilânica ou de dominação/EU e ISSO/androcêntrica. Eisler (1989,1996) incrusta a tecnologia para exemplificar.

Sob a direção cultural do paradigma da parceria, enfatizam-se as tecnologias com fins pacíficos. Mas com a ascensão do paradigma dominador, houve a grande mudança para o desenvolvimento de tecnologias de destruição e dominação, que ascenderam gradativamente ao longo dos séculos, até nossa época ameaçada. (EISLER, 1989, p. 95).

O ciclo de subsistência dos povos indígenas se intercala com o lema de vamos consumir de imediato tudo que temos hoje. É por isso que o Armazém Comunitário *Krahô* é um esforço e um desafio. Nesse sentido o Pidsk afeta sobremaneira o ritmo tradicional construído sobre a abundância dos recursos naturais que a TI dispõem. Os bens de consumo são substitutivos e acréscimos ao cotidiano dos índios, e as relações de gênero são afetadas na base das divisões tradicionais de trabalho e no desligamento que os homens apresentam em relação às tradições, e as mulheres ficam restritas aos espaços das aldeias; os homens mudam seus hábitos e as mulheres permanecem. Mas aqui já não é com a força do hábito que elas permanecem, mas sim pelo impedimento masculino. O ritmo perene do contato intenso com a biodiversidade foi quebrado com o contato e fricção interétnica, e o Pidsk é a tradução desse impacto para a linguagem do desenvolvimento sustentável. Mas a distorção que o feminino apreende como retenção ao espaço interno pode ser retraduzida pela auto-eco-organização que a *Kàpey* propicia. As mulheres *Krahô* ainda dialogam com os homens *Krahô* por força cultural, mas seria a destituição do poder de Onorinda já o sinal que a androcracia vence silenciosa e sorrateiramente?

Essas afetações **causa** são constitutivas para o conhecimento da percepção das mulheres indígenas na elaboração de políticas públicas e projetos que se apliquem ao contexto indígena. Apesar do PIDSK os *Krahô* não estão incólumes ao perigo pois a fricção interétnica e a crise ambiental se somam ao dismantelo ontológico a partir da assimilação de valores não-índios em seus diversos graus e modos. Uma sociedade uxorilocal que tem no feminino o fio condutor se retrói ante o logos masculino, colocando adendos na lógica

centrada na mulher, tem no contexto da aldeia o espaço que ora se impõem e ora se dilui perante a sociedade envolvente se legitima e é deligitimada na *Kàpey* pela figura masculina indígena e não-índia.

Entre os *Krahô* observei certa apatia das mulheres em termos de uma participação que estivesse munida de capacidades articuladoras dentro das reuniões da *Kàpey*, excetuando-se Onorinda. O contexto participativo fica por conta da Escola Agroambiental *Catxékwyj*, contexto esse que não exige a educação e, portanto a inserção de conhecimento. Porém existem algumas interrogações sobre o que permanece e o que remanesce da tradicionalidade entre as mulheres *Krahô* e o vigor do feminino.

1. A potência do Pidsk e o segmento masculino/político que perfila na *Kàpey* - o centro, mas fomenta o feminino no artesanal, na cozinha, e na roça.
2. As mulheres e crianças circunscritas nas aldeias, de novo periferia, as vozes obsoletas para a fricção interétnica, mas coesas no desejo pelos bens materiais e para a modelagem da biodiversidade.

Estabelecer o ponto certo para os usos dos artefatos industriais é ainda um dos pontos obscuros da questão indígena para o etnodesenvolvimento, pois a cultura e a tradição não são estáticas. A permanência do simbólico e o resgate do saber ancestral juntamente com a formação de uma crítica em relação às tipologias de consumo e predação da natureza pode ser um dos caminhos para essa abordagem. O arremedo dos *Krahô* pela cultura ocidental e a dedicação pelo PIDSK em instaurar a sustentabilidade demonstram que a solução também pode estar na mixagem dos dois contextos. Segundo Capra (1986) modelos diferentes devem se misturar como parte do processo de desenvolvimento.

Nessa situação, parece-nos extremamente fecundo que se desenvolva uma abordagem *bootstrap*, semelhante àquela que a física contemporânea desenvolveu. Isso significará a formulação gradual de uma rede de conceitos e modelos interligados e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de organizações sociais correspondentes. Nenhuma teoria ou modelo será mais fundamental que o outro, e todos eles terão que ser compatíveis. Eles ultrapassarão as distinções disciplinares convencionais, qualquer que seja a linguagem comprovadamente adequada para descrever diferentes aspectos da estrutura inter-relacionada e de múltiplos níveis de realidade. Do mesmo modo, nenhuma das instituições sociais será superior ou mais importante do que qualquer uma das outras, e todas elas terão que estar conscientes umas das outras e se comunicar e cooperar entre si. (*Ibid.*, p. 259).

A concepção sistêmica possibilita que os diversos espaços/tempos inerentes aos *Krahô* e a sociedade ocidental configurem um sistema que se destine a visualizar o manejo dos recursos naturais, o etnodesenvolvimento e a segurança alimentar. Para dentro da TI a via

sistêmica inter-relaciona as diversas aldeias e as relações de gênero em cada aldeia, e para fora do território *Krahô*, a demanda se converge pela sustentabilidade ambiental. Se o feminino e a biodiversidade passam pela gestão dos *Krahô*, que é mixada pelo tradicional e a (neo) colonização, a gestão em relação à sociedade envolvente passa pelo conflito ontológico que interfere no logos uxorilocal e na imputação da relação assimilação/rejeição. Os *Krahô* rejeitam a sociedade envolvente pelas ameaças à vida e à biodiversidade e a adoram como fonte geradora dos bens industriais.

A participação das mulheres *Krahô* exigirá que sejam ultrapassadas as fronteiras que disciplinaram a lógica do sistema (neo) colonizador exigindo o afrouxamento da rigidez disciplinar do convencional logos masculino. O capitalismo patriarcal e sua abordagem mecanicista que não enfatiza o artesanal já prepondera. E tal qual o acidente em Chernobyl (MIES, 1993), o reflexo do desmantelo é no corpo e na prole.

Em abril de 1986, conheci muitas mulheres que sentiram que o acontecimento de Chernobyl lhes tinha tirado a *joie de vivre*, como se a radioatividade já tivesse penetrado e estilhaçado seus corpos. Relataram não apenas depressões mas também sintomas de doenças; olhar para as crianças e para a primavera gloriosa deu-lhes volta ao estômago.(...) Enquanto os propagandistas da energia atômica, os cientistas, os políticos e os economistas continuam a sustentar a opinião de que a energia atômica é necessária para manter o nosso padrão de vida, as mulheres têm de pensar onde obter alimentos não contaminados para as suas famílias, para seus filhos. Foram as mulheres que começaram a perceber que este ‘padrão de vida’ já tinha sido varrido. Começaram então a procurar cereais ou leite em pó dos anos antes de Chernobyl ou alimentos importados dos Estados Unidos da América ou do ‘Terceiro Mundo’. A Suécia foi inundada com legumes da Tailândia. (*Ibid.*, p. 122).

A dimensão do feminino abrange uma relação espaço/temporal muito curiosa, pois ela sai do doméstico e vai ao público nos momentos de crise, a isso talvez se deva a visibilidade de Onorinda.

A diferença dos sexos, os índios, o homem, a mulher, o masculino, o feminino e a relação, são os constituintes do ecofeminismo. Depois que o feminismo, a relação de gênero e mais tardiamente o ecofeminismo se estabeleceram como o campo de interação e/ou relação interdependente entre os sexos, um novo padrão se insinua: a conservação da natureza, a troca e a congruência entre o espaço/tempo de cada um dos sexos, onde cada uma das partes se torna importante no estabelecimento de um campo de diálogo participativo na gestão da biodiversidade e estipulação dos processos de desenvolvimento. Mas não foi sempre assim, e nem também é assim atualmente, porque não se aplica de forma mais eficaz.

Geralmente em se falando de gênero, remete-se ao espaço doméstico, e mais precisamente, quanto ao feminino, o espaço/tempo mais recorrente se delinea na casa.

O espaço/tempo doméstico é o espaço/tempo das relações familiares, nomeadamente entre cônjuges e entre pais e filhos. As relações sociais familiares estão dominadas por uma forma de poder, o patriarcado, que está na origem da discriminação social de que são vítimas as mulheres. Obviamente, tal discriminação não existe apenas no espaço/tempo doméstico e é, aliás, visível no espaço-tempo da produção ou no espaço-tempo da cidadania (...) Mas o patriarcado familiar é em meu entender a matriz das discriminações que as mulheres sofrem mesmo fora da família, ainda que se atue, sempre em articulação com outros fatores. (SANTOS, 2001, p.301).

A discriminação em relação às mulheres se faz muito sorrateiramente, por vezes mascarada pela aparente liberação dos vários corpos nus e seminus espalhados nos *outdoors* pelos centros urbanos e nos meio de comunicação de massa. Essa máscara impõe uma relação de antagonismo entre a visibilidade corporal e a invisibilidade de cidadania e da qualidade de vida. As mulheres indígenas tendem a ser depositárias de conhecimentos tradicionais e de saberes/fazeres sustentáveis devido ao distanciamento da cultura ocidental. Elas não dominam o português e a lida com as crianças as retém nas aldeias. Os processos artesanais também se deslocam para os remédios e cosméticos⁵⁵, além da confecção dos utensílios domésticos diretamente de sementes, palhas, folhas, madeiras, etc. Assim chego a crer que o Pidsk não se refuta a incluir a participação das mulheres, no entanto ele segue os modelos patriarcais da sociedade envolvente que engessam outras possibilidades de participação: a fala e a escuta.

Entre os *Krahô* essa relação oscila entre a necessidade enquanto tradição que se adapta ao avanço e o consumo que desleixa a cultura. Situar a necessidade e o desperdício desvela a preponderância de uma outra lógica planetária que se torna urgente: reciclagem dos resíduos sólidos, que devem se transformar em “outras coisas”, e que de preferência possam ser reaproveitadas e reutilizadas. Isso remete a metáfora Gaia de Lovelock (1997) que é uma entidade complexa cuja totalidade é formada pela biosfera, atmosfera, oceanos e o solo da Terra que se mantêm por meio de um controle ativo, um controle complexo.

⁵⁵ Como foi o caso que encontrei na aldeia *kamayurá* no Alto Xingu, em janeiro de 2002, quando ao chegar na aldeia encontrei algumas índias que estavam com a pele do rosto coberta por uma fina película de uma resina de uma espécie de tubérculo, que elas chamavam de batatinha. Depois de passarem dois dias com essa substância, passariam óleo de outra planta, que auxiliaria a soltar a pele antiga. Elas diziam que este era o tratamento para retirar as manchas causadas pela gravidez e pelo sol.

Da esfera privada para a esfera pública, o assunto recai na luta e resistência indígena. O vetor não possui tanta intensidade e por isso estar cerceado à uma TI homologada também representa de alguma forma uma contenção e uma periferia do Estado-nação. Segundo Morin (2000):

As pequenas civilizações com linguagem, sabedoria e cultura próprias estão ameaçadas porque são pequenas e falta-lhes o poder para se defenderem. A sua proteção hoje é muito difícil. A proteção não consiste em fazer reservas – na concepção zôo. Proteção não é apenas integrar, porque isso também significa desintegração de culturas. (MORIN, 2000, p. 25).

Uma das direções que podem nortear a participação das mulheres indígenas e sua importância para a sustentabilidade cultural e ambiental é de que esta é uma empreita basicamente epistemológica. Ao que parece, as mulheres indígenas, para o etnodesenvolvimento, revelam a mesma dicotomia de sempre: o saber/fazer de um lado e teoricamente; e de outro a prática: remuneração e aquisição de bens e serviços. Apesar do paradoxo, essa dicotomia não pode deixar de ser mencionada, pois é ela mesma a base das investigações que tentam gerar a sustentabilidade para os povos indígenas já que é nesse cenário que a vida nas TIs circula. A polifonia entre a *Kàpey* do BNDES e o feminino periférico ainda possui uma linguagem que comunica sustentabilidade, etnodesenvolvimento, cultura e desmantelo.

A linguagem, instrumento de ação comunicativa é um elemento fundamental da edificação do mundo cultural (...) Ao emancipar as ações do vínculo situacionista, tornando-as disponíveis para a representação simbólica, a linguagem viabiliza formas culturalmente específicas de apreensão espaço/temporal. Tais idéias de tempo e espaço encontram uma fundamentação em última análise religiosa, relativa a um ato de transcendência do mundo, presente sob diversas formas nas diferentes formações sócio-culturais que compõem a unidade do gênero humano. (...) A coesão de tais campos de ação social depende das formas sócio-culturalmente específicas de legitimação do trabalho, como uma realização de resistência contra as forças da natureza. (BARTHOLO, 1984, p. 70).

Não vou omitir que já vi os *Krahô* pedirem tanto e tantas coisas, que por vezes parece que eles estão cansados de tanta natureza e cultura tradicional. A base dessa atitude é aquela velha imputação de culpa aos não-índios por tanto estrago. Outros momentos observei uma inteireza tamanha no viver e na ontologia deles, que me fez pensar que de outra forma, que não aquela, eles não saberiam viver. Talvez, uma das conclusões mais fáceis de chegar, neste momento, seja a de que é imprescindível reelaborar a escuta, facilitando com que a

linguagem das minorias, mulheres e indígenas⁵⁶, seja concebida como apreensão de um espaço/tempo que é outro, não é o masculino, patriarcal vigente. É qualquer coisa como uma **nova fronteira** que se desvelará a partir do fortalecimento do ambientalismo. Toda linguagem tem sua epistême, seu campo, seu ambiente. No caso das mulheres e dos índios sua linguagem foi suprimida com a morte. Então será necessária uma arqueologia que resgate o espaço/tempo epistêmico restaurando a biodiversidade e a cultura juntamente com a reformulação do padrão de desenvolvimento e sustentabilidade do feminino indígena, propiciando uma interação para que o econômico não seja perverso nem com a natureza, nem com a cultura e nem com as futuras gerações.

2.4. – O ANCESTRAL, O ÍNDIO E A PERSISTÊNCIA ONTOLÓGICA.

O etnodesenvolvimento tem sido a forma mais atual que define o processo de evolução dos grupos indígenas, na apropriação de um modelo que gere algum ganho, seja ele monetário, alimentar, equipamentos, capacitação, projetos, proteção ambiental, etc. A Foto 40. mostra a realidade de muitos grupos indígenas no que tange à apropriação de bens da sociedade neobrasileira, o que faz com que a dimensão tradicional indígena seja colocada numa posição de fragilidade, já que tem que se articular com as demandas que vão se impondo a partir do ingresso dos valores alheios à cultura indígena. Mesmo que o dinheiro, o alimento, os equipamentos, a capacitação, os projetos, a proteção ambiental, etc., venham como instrumentos para o auxílio do fortalecimento cultural, não se pode negar que trazem consigo uma gama simbólica, de linguagem e valor que é estrangeiro à ontologia indígena.

O conceito que define a categoria indígena costuma ser relacionado às questões que são diferenciais para o contexto cultural da sociedade indígena em relação à sociedade envolvente. Historicamente essa relação entre a sociedade envolvente e as sociedades indígenas se deu por meio de um contato colonizador dos europeus que aportaram no Brasil em 1500 e com isso iniciaram uma interação que visava adquirir as terras e conquistar o território. Empenhavam-se também em fazer uma mutação na subjetividade indígena e seus valores sócio-culturais.

A invasão européia teve o efeito de erradicar muitas das diferenças sociopolíticas que existiam antes do século XVI. Com a depopulação em massa que se seguiu à conquista, os antigos cacicados (...), que antes

⁵⁶ Que são os sujeitos mencionados neste ensaio, mas não esquecendo os negros, os sul-americanos e os outros que fazem os grupos dos marginalizados.

mantinham complexos sistemas de estratificação, foram reduzidos a pequenas comunidades acéfalas, depauperadas, desbaratadas e dependentes do poderio europeu. Passaram então a se assemelhar às culturas amazônicas que hoje conhecemos. Da costa atlântica, o êxodo indígena se deu para o interior do continente, em busca de áreas de refúgio onde pudessem escapar das doenças e escravidão, ao menos por algum tempo. No processo de recuo, esses grupos foram grandemente afetados em suas culturas e sistemas sociopolíticos. (RAMOS, 2001, p. 9).

Apesar da uniformização cultural que a colonização européia causou na grande diversidade de povos indígenas que existiam por aqui, não se pode tratá-los como semelhantes, correndo-se assim o risco de homogeneizá-los, descartando as especificidades tradicionais dos atuais 216 grupos indígenas. “Mesmo quando ocupam zonas ecológicas semelhantes, elas mantêm sua individualidade, tanto no plano das relações sociais como no campo simbólico.” (RAMOS, 2001, p.11).

No entanto, quando comparados com a sociedade envolvente, onde estão inseridos, os povos indígenas apresentam alguns denominadores comuns. Segundo Ramos (2001) são eles:

1. **Economia** - No processo de produção econômica, seja ela caça, pesca, coleta, lavoura, ou qualquer outro, estão sempre presentes fatores de ordem social, ritual, religiosa, criando uma interdependência entre as esferas da vida indígena. Não existe separação entre trabalho e lazer, pois a produção está relacionada à convivência, tendências estéticas e gratificação física, por exemplo. Se comparadas com a sociedade industrial, as sociedades indígenas possuem uma minúscula demanda econômica, tendo um acervo econômico material limitado. Da mesma forma não existe alienação no seu processo de trabalho, como acontece com um operário dentro de um trabalho industrial. Existe uma regulamentação para o que é produzido em termos de alimentação e utilidades, que são distribuídos segundo regras de parentesco. É comum desenvolverem-se dois tipos de relações econômicas: uma acionada para fora demonstrando relações interétnicas onde permanece o sistema monetário mercantil ocidental; e outra acionada para dentro demonstrando as trocas entre membros indígenas onde predomina o sistema de valores tradicionais. Revelando uma teia de trocas altamente complexa, a distribuição de bens é regida pelo princípio da reciprocidade, revestida de valores culturais e de grande elaboração simbólica, por exemplo: o convidado de hoje é o anfitrião de amanhã; a recusa de um presente pode ser objeto de feitiçaria. A distribuição e consumo imediato de alimentos estão associados à dificuldade de estocamento e preservação de produtos perecíveis.

2. **Relações sociais** – O espaço das aldeias é ocupado geralmente de acordo com o grau de parentesco. A instituição casa dos homens é altamente difundida na América do Sul, servindo para acolher homens adultos, solteiros ou casados, servindo como ponto de encontro ou local específico para ritos masculinos. Existe a família nuclear: pai, mãe e filhos, e a família extensa: quando os filhos casam e tem seus próprios filhos. É sobre a rede de parentesco que se estabelecem vários tipos de relações sejam elas de produção, casamento ou rituais. As modalidades de residência podem ser patrilocal – o marido traz a esposa para morar na casa de seus pais; ou matrilocal⁵⁷ – o marido muda-se para a casa dos sogros. As crianças participam de um processo amplo de socialização, pois além de terem contato mais direto com os pais, podem ser educadas pelos parentes mais próximos e pela comunidade como um todo.

3. **Organização política** – Abrange assuntos relacionados com a resolução de conflitos, fontes e uso de poder, liderança, unidades políticas e outras facetas da vida pública indígena. O controle social é exercido por dois tipos de medidas: as inibidoras e as punitivas. As medidas inibidoras se manifestam como ridicularização, mexerico ou acusação de feitiçaria. As medidas punitivas vão do ostracismo, expulsão ou morte. O poder é assegurado pelo atendimento das necessidades da comunidade, sendo que a autoridade é respaldada pelo conhecimento de que alguém tem de alguma coisa, conhecimento esse que é posto a serviço da coletividade: um bom caçador, um bom xamã, um bom orador, um bom administrador.

Os três componentes sociais citados e explicados acima incidem na ontologia indígena. Os aspectos ontológicos que envolvem o contexto indígena são configuradores de um campo epistemológico inerente ao agrupamento de significados e significantes do campo saber/fazer indígena.

Segundo Chauí (2001), a categoria ôntico se refere à estrutura e à essência própria de um ente, aquilo que ele é em si mesmo, sua identidade, sua diferença em relação aos outros entes, suas interações com outros entes. Já ontológico se refere ao estudo filosófico dos entes, tomados como objetos do conhecimento. Mesmo estando num mundo que é mais velho do que o ente, ele é capaz de simultaneamente dar-lhe sentido, conhecê-lo, transformá-lo. Chauí (2001) relata que o mundo não é só o lugar das coisas, com causa e efeito estudados pelas

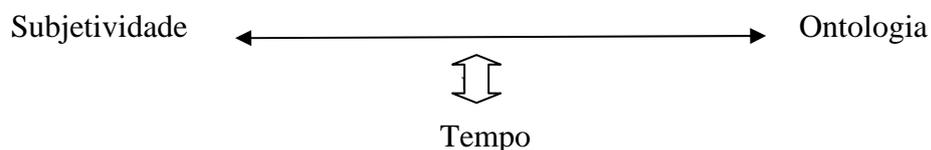
⁵⁷ Uxorilocalidade nos *krahô*.

ciências, há o mundo como lugar onde vivemos com os outros e rodeados pelas coisas. “(...) um mundo qualitativo de cores, sons, odores, figuras, fisionomias, obstáculos, um mundo afetivo de pessoas, lugares, lembranças, promessas, esperanças, conflitos, lutas.” (*Ibid.*,p. 241). A ontologia investiga os entes ou seres, antes de serem investigados pelas ciências, pela compreensão a partir do psíquico, do lógico, do matemático, do estético, do ético, do temporal, do espacial, etc.

Em se tratando do campo epistemológico, observa-se que existe uma construção estrutural para a categorização ontológica que compõem cada uma destas variáveis, por meio da inter-relação com o sujeito indígena, como também para os aspectos que estão relacionados à dimensão que diferencia os povos indígenas da sociedade neobrasileira.

A epistemologia e a ontologia estão relacionadas com a localização das variáveis para cada um dos campos, sendo eles o campo da sociedade envolvente ou o campo da sociedade indígena, diferenciados por suas características, onde o sujeito e a ontologia estão ligados por relações de causas e efeitos bastante complexas, desde a primeira fricção interétnica⁵⁸ até a atualidade.

Figura 3 - A Subjetividade e a Ontologia na dinâmica do Tempo.

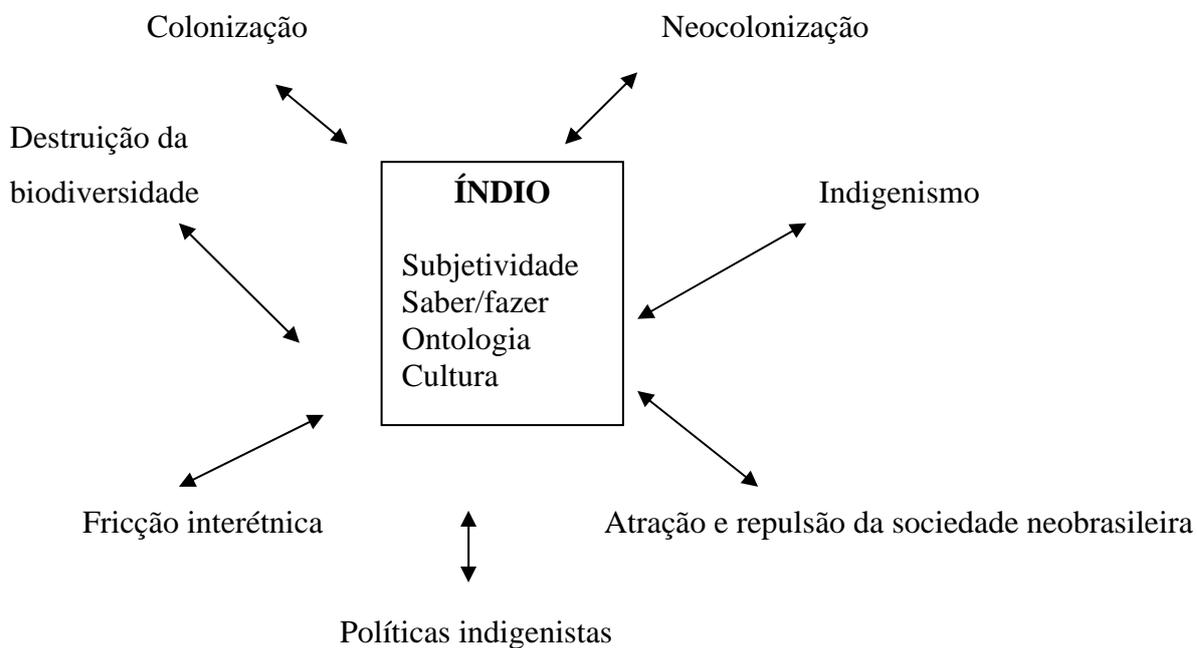


Para a questão indígena, o campo da subjetividade e da ontologia recebem as influências do tempo (Figura 3.). Essa temporalidade carrega consigo a colonização, neocolonização, indigenismo, políticas indigenistas, fricção interétnica, destruição da biodiversidade, aculturação; tudo isso como parte do movimento de atração/repulsão com a sociedade envolvente. Essa trajetória temporal é atingida pelo desenvolvimento do saber/fazer, destilado ao longo de milhares de anos em que o ente indígena que se encontra(va)⁵⁹ dentro da biodiversidade

⁵⁸ Considerando que a “descoberta do Brasil” e os contatos entre índios e brancos tenha sido uma primeira fricção interétnica.

⁵⁹ Principalmente as etnias localizadas no centro-sul do país encontram-se em graves situações de desagregação cultural/ambiental, dentre elas os *kaiowá* (MS) e *xokleng* (SC). Enquanto os *kaiowá* estiveram inclusive presentes durante o final de 2004, quase que diariamente no Jornal Nacional da Globo, que trazia questões como morte de bebês devido á subnutrição; dos *xokleng* tive notícia por meio de contato com uma ex-liderança feminina, cujos detalhes serão dados em capítulos posteriores. No entanto ressalto que Schiavini faz parte da

Figura 4 - Os impactos da sociedade neobrasileira sobre o índio.

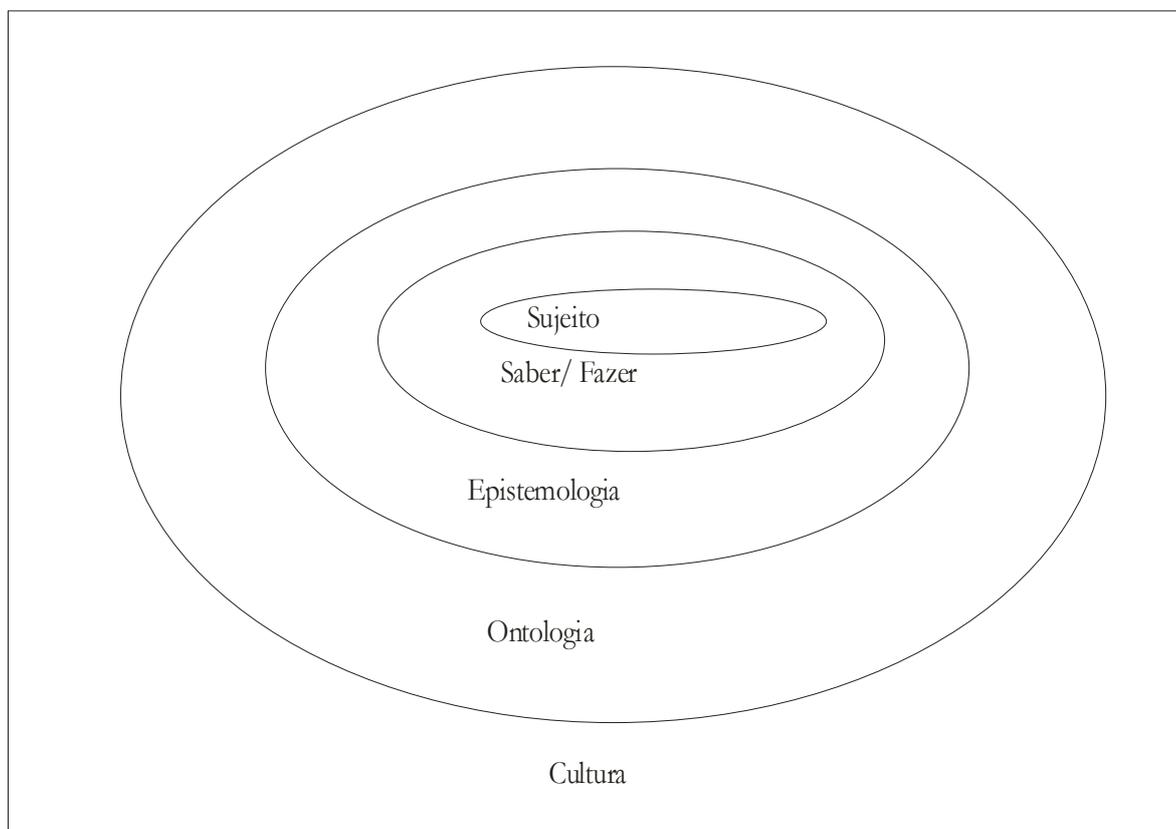


O sujeito índio teria em seu campo de atuação e inserção, a influência de diversos vetores importantes, evidenciados na Figura 4.

Penso que para a atuação do desenvolvimento sustentável para povos indígenas é relevante, pois, considerar o **campo ressonante da subjetividade indígena** (Figura 5), juntamente com a gestão, recuperação, manutenção e preservação da biodiversidade nas TIs, perante a *práxis* dos projetos e outras atuações pertinentes ao etnodesenvolvimento.

comissão indicada pelo Ministério Público para buscar soluções de etnodesenvolvimento para os *kaiowá*. Diferentemente são as tribos com pouco contato, ainda encontradas na Amazônia.

Figura 5 – Campo ressonante da subjetividade indígena.



Evidenciando uma gama epistemológica decorrente das interações existentes nas interdependências entre a identidade indígena e a biodiversidade que geraram os campos cultural, social, cosmológico e valores da vida indígena (saberes/fazer), a cronologia do viver indígena desde tempos remotos até a atualidade perfaz a ontologia que será matéria para o indigenismo, gestão ambiental e sustentabilidade.

Por saber/fazer indígena também pode-se compreender conhecimento tradicional:

(...) conhecimento tradicional é definido como o conjunto de saberes e saber /fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração. Para muitas dessas sociedades, sobretudo para as indígenas, há uma interligação orgânica entre mundo natural, o sobrenatural e a organização social. Para tais comunidades, não há uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre ‘natural’ e o ‘social’ mas sim um continuum entre ambos. Assim Descolla (1997) sugere que para os *achuar* da Amazônia, a floresta e as roças, longe de se reduzirem a um lugar onde são retirados os meios de subsistência, constituem palco de uma sociabilidade sutil, no qual, dia após dia, seduzem-se seres que se distinguem dos humanos somente pela diversidade das aparências e pela

falta de linguagem. Para eles o que consideramos natureza são alguns seres, cuja existência é tida como maquina e genérica. E mais, para muitos grupos indígenas, os seres humanos podem tornar-se animais e vice-versa. Ainda, segundo o mesmo autor, as cosmologias indígenas e amazônicas não fazem distinções ontológicas, entre humanos de um lado e animais e plantas do outro. Descolla enfatiza a idéia de interligação entre essas espécies por um vasto continuum governado pelo princípio da sociabilidade, em que a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente racional. (MMA/USP, 2001,p.31).

Mas o saber/fazer está também para o bom uso dos recursos pelas sociedades tradicionais (ROUÉ, 2000), ou para a os saberes e manejo da natureza, praticados pos grupos indígenas e populações tradicionais (CASTRO, 2000). Internacionalmente, estes saberes/fazeres são designados pela sigla TEK “*Traditional Ecological Knowledge*” e TEKMS “*Traditional Ecological Knowledge and Management Systems*” que se refere aos saberes tradicionais dos povos indígenas juntamente com seus sistemas de gestão.

Traditional Ecological Knowledge (ou TEK) é um sistema de compreensão para um ambiente. É construído geração após geração, porque os povos dependem da terra e do mar para seus alimentos, materiais e cultura. TEK é baseado nas observações e experiências culturais, avaliados sob a luz sobre o que foi aprendido com os maus velhos. Os povos confiaram neste conhecimento detalhado para sua sobrevivência - eles literalmente se detiveram ante sua exatidão e repetibilidade. TEK é uma importante fonte de informação para qualquer pessoa interessada no mundo natural e do lugar das pessoas no ecossistema. (...). Trabalhar juntos é a melhor maneira de ajudar-nos a conseguir uma compreensão comum sobre a natureza. (HUNTINGTON; MYMRIN em: <http://www.mnh.si.edu/arctic/html/tek.html>).

A organização do conhecimento, do saber/fazer, da epistemologia, da ontologia e da cultura indígena no campo indígena, esboçam a categorização, conceitualização e organização sócio-cultural a partir de tipologias intrinsecamente vinculadas à biodiversidade. Essa diferenciação ontológica cria a possibilidade de referência aos indígenas como seres que possuem outra cognição, linguagem e simbolismo, a partir de interações com a natureza extremamente intensas e próximas.

Essa proximidade e cognição sobre a natureza, conferiram um aporte de resistência para estes povos, tendo mantido-os em suas terras de onde ainda podem utilizar os recursos naturais para sua manutenção, ao mesmo tempo essa atitude os mantêm preservados, por isso necessitam que biodiversidade se encontre em boas condições.

Posey (apud, TUNNEI; SHAN em: www.ed.psu.edu/icik/2004Proceedings/section8-tunney.pdf) traz o termo sistema de conhecimento indígena - *indigenous knowledge systems*

(IKS) que agrega o conjunto de práticas, filosofias, crenças e informações que são para cada cultura indígena específica. O TEK estaria mais focalizado nos aspectos do IKS sobre manejo e conservação do meio ambiente; ou seja: um corpo de conhecimento construído por um grupo de pessoas, que através de gerações, têm vivido em contato estreito com a natureza.

As argumentações de (TUNNEI; SHAN em: www.ed.psu.edu/icik/2004Proceedings/section8-tunney.pdf) se referem também ao conceito de *local indigenous knowledge* (LIK) que agrupariam o TEK e o IKS. Seria importante a inserção do LIK dentro das discussões sobre as leis de comércio, para o fortalecimento da resistência dos povos indígenas como parte do movimento anti-globalização, frente à ontologia contemporânea do comércio mundial.

A dicotomia **ontologia indígena/ontologia não indígena** produz a trama entre índios e não-índios pelo viés da destruição/preservação/conservação da natureza. A destruição/preservação/conservação da natureza em primeiro plano dentro do ambientalismo, colocam em segundo plano a cultura indígena, mas esse é um pano de fundo que compõem o cenário e não pode ser descartado.

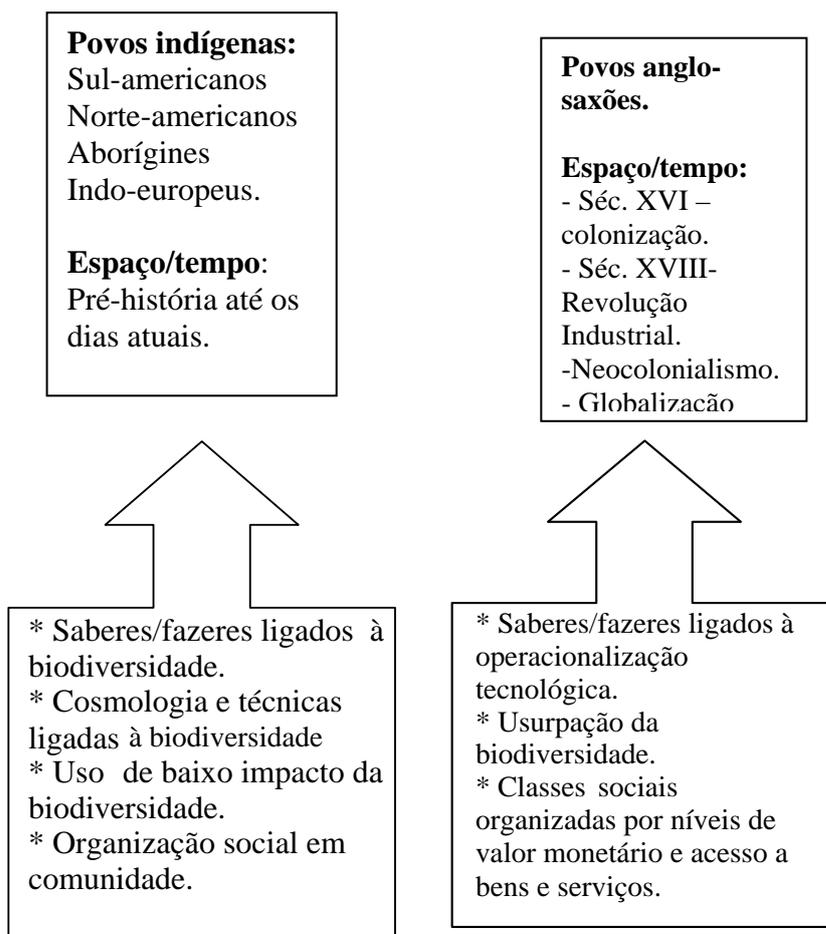
Enquanto não índios se debatem entre a melhor medida para conceituar a abordagem da natureza circulando entre a preservação e a conservação, os índios situam-se na agregação da biodiversidade e sua significação, manejo e utilização. Não-índios tem expressividade na facção conservacionista que apregoa o uso racional dos recursos naturais segundo a linha de Gifford Pinchot, engenheiro florestal treinado na Alemanha (DIEGUES, 2000). Assim Pinchot acreditava que a conservação deveria basear-se em três princípios: o uso dos recursos naturais pela geração presente, a prevenção do desperdício e o uso dos recursos naturais para benefício da maioria dos cidadãos. Na linha preservacionista encontramos a reverência à natureza incluindo suas vertentes estética e espiritual.

Na virada do século, o ambientalismo se dividiu em dois campos: os preservacionistas e os conservacionistas. Os primeiros buscavam preservar as áreas virgens de qualquer uso que não fosse recreativo ou educacional, e os últimos explorar os recursos naturais do continente, mas de modo racional e sustentável. A visão dos primeiros era talvez filosoficamente mais próxima do ponto de vista do protecionismo britânico; os segundos se fundavam na tradição da ciência florestal racional da variedade alemã. (MCCORMICK, 1992, p.30).

A dicotomia **ontologia indígena/ontologia não indígena** produz também uma um campo de alteridade para com a sociedade neobrasileira. Em decorrência da fricção interétnica

em direção ao ontológico indígena, desenhei a Figura 6 que esboça os contrastes civilizatórios fundamentais: contextos sociais específicos e forma dos usos dos recursos naturais.

Figura 6 - Contraste de civilizações.



Segundo levantamento do MMA (2002), que aborda os povos indígenas como “não sendo naturalmente ecologistas” (*Ibid.*,p. 55), aponta para o fato que de não há impedimento de ser concedido a eles, a crédito pelo manejo da biodiversidade notadamente de forma branda, o conceito de atores que impedem perturbações ambientais. Mas o estudo MMA (2002) aponta também para a assimilação dos padrões desenvolvimentistas neocoloniais que os povos indígenas vão assimilando.

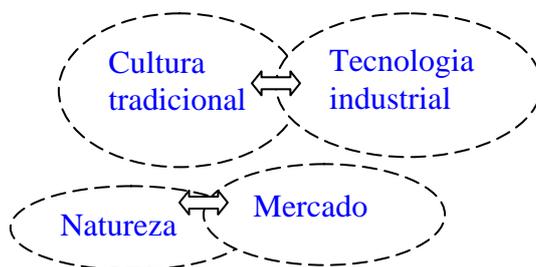
É fato também que, diante de pressões concretas, contínuas e (...) impunes, ainda que ilegais, das formas predatórias de exploração dos recursos

naturais hoje em vigor na Amazônia, por exemplo, vários povos indígenas tenham-se atrelado ativamente a esses modelos, como sócios menores. É o caso recente e notório do envolvimento dos *Kayapó* no Pará com a exploração ilegal de ouro e mogno nas suas terras. O outro lado dessa moeda são as incipientes formas de articulação dos recursos existentes nas Terras Indígenas com o chamado “capitalismo verde”. (MMA, 2002, p. 55).

A colonização do passado e o neocolonialismo da globalização atualmente, permanecem como agentes de impactos na ontologia indígena, que tem resistido à homogeneização de sua singularidade. A manutenção da singularidade está para a preservação e conservação ambiental em proporção direta, na medida em que se observa que, para evitar a sobreposição da cultura tradicional pela tecnologia industrial - que cria bens de consumo, grande parte não perecíveis - e a natureza⁶⁰ pelo mercado, o indigenismo e o ambientalismo se esforçam em recompor e manter a ontologia e epistemologia indígena. Este esforço pode ser percebido concretamente na proposta do Pidsk e no trabalho indigenista fomentado na TI *Krahô*. Lá o ouro é a água que flui das nascentes, em sua grande maioria situadas dentro da TI. Schiavini sempre apontou que essa foi a grande percepção que os *Krahô* tiveram quando escolheram o local e uma de suas vertentes como indigenista é mostrar para esses índios que em breve o entorno estará com a atenção voltada para estes mananciais de água.

Na Figura 7, demonstro que as categorias epistemológicas de cada um dos campos, ligam-se por um vetor de forças antagônicas. Os campos que se sustentam nos conceitos da sociedade envolvente, tendem a sobrepor o campo das comunidades tradicionais e natureza.

Figura 7 – Degradante sobreposição que estimula a crise ambiental.



O **OUTRO**, índio, em relação ao não-índio, aparece como epifenômeno na crise mundial dos recursos naturais, alteridade que traz no seu bojo a consideração do vínculo entre

⁶⁰ As linhas tracejadas das figuras acima simbolizam que os campos são abertos, não possuem limites impenetráveis.

sustentabilidade cultural e sustentabilidade ecológica. Por outro lado é possível estabelecer o contato interpessoal com o indígena percebendo-o como o sujeito na categoria **EU**.

Neste estudo, entendo que ao mesmo tempo em que se avança na compreensão do processo de alteridade indígena, existe um aprofundamento no conceito de subjetividade: o índio ocupa o espaço do **EU** e do **OUTRO**. O **OUTRO** que tem um **EU**.

2.5. - O ÍNDIO: SUBJETIVIDADE E ALTERIDADE.

Parto das noções de sujeito para que seja facilitada a compreensão do ente indígena, com a finalidade de atingir a sustentabilidade para a questão indígena. Enquanto o **EU** está para o campo interação do índio consigo mesmo, podendo também atuar nas interações com sua etnia e com outras etnias (Cenário 1); o **OUTRO** se torna visível perante as interações com a sociedade envolvente (Cenário 2).

Portanto os dois Cenários para essa abordagem são:

- **Cenário 1** - quando se afirma que o **EU** de um índio *Krahô* emerge devido à celebração do rito de “empenação” numa aldeia. Assim outros índios *Krahô* (**EU**) e de outras aldeias e outros *grupos* Timbira (**EU**) foram convidados para assistirem o rito. Neste Cenário o **EU** é colocado como categoria que possui uma epistemologia, dentro de um espaço/tempo ontológico e cultura específica dos povos indígenas.
- **Cenário 2** – quando se afirma que o *Krahô* é o **OUTRO** porque atua no projeto “Etnobiologia, Conservação de Recursos Genéticos e Bem-Estar Alimentar *Krahô*”. Neste Cenário o *Krahô* (**OUTRO**) participa em um projeto que possui uma epistemologia específica da sociedade envolvente e interage com a epistemologia e ontologia *Krahô* (**OUTRO**).

Etnograficamente a antropologia se refere às etnias brasileiras como sociedades indígenas da América do Sul, sendo que apenas após a 2ª. Guerra Mundial “começam a surgir estudos descritivos e mais detalhados de sociedades tribais brasileiras”. (SEGGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 11). Assim, o foco do problema se deslocou de categorias mais abrangentes, que colocavam a sociedade nacional de um lado e o índio genérico do outro. Além do debate sobre a imagem do índio genérico, o **OUTRO** que habita o imaginário nacional, a Antropologia se dedicou até a década de 50, a estudar as sociedades não-ocidentais, suas multiplicidades de formas, em suma, o conhecimento da sociedade do **OUTRO** (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978).

É freqüente ouvirem-se os mais desencontrados comentários a respeito do indígena brasileiro, tomado como uma entidade concreta e genericamente denominada **índio**. A essa noção são emprestadas inúmeras significações, parte delas ‘favoráveis’ ou ‘simpáticas’, parte depreciativas. Categoria histórica, pois componente da consciência colonial, **o índio** persiste, remanescente, na consciência nacional. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 65, **grifo nosso**).

Debate posterior tem sido sobre a distinção entre: “antropologias de centro ou metropolitanas” e “antropologias periféricas”, o que explica os estilos de etnologia indígena que se processam em diversos contextos nacionais, relativizando as metodologias em relação aos clássicos desta ciência, para dar conta dos contextos locais. As “antropologias periféricas” consideram que seja importante o resgate da autonomia e identidade nacional mesmo utopicamente, diante do estigma de uma colonização cultural perante a noção do *nation-building*⁶¹.

Preocupado com essa relação ‘centro/periferia’, um grupo de antropólogos vem realizando no Brasil um programa de investigações com o objetivo de estudar comparativamente a singularidade das chamadas ‘antropologias periféricas’ sob a ótica de uma abordagem estilística que contemple, simultaneamente, a vocação universal de qualquer disciplina que se pretenda científica frente à realidade de seu exercício em contextos nacionais outros, que não sejam aqueles de onde se originaram os paradigmas fundadores da antropologia. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p.108).

Cardoso de Oliveira (1988) coloca a dificuldade em escapar da absorção do 1º. e 2º. Mundo, mas que isso não embotaria a imaginação antropológica da América Latina, ativada pela dimensão individualizante da disciplina que possibilita o estudo sobre a própria realidade de 3º. Mundo. Ademais dificilmente se escapa das questões do colonialismo ou a dependência cultural, ou até mesmo a globalização, pois na atualidade, o neocolonialismo vai embaralhando o contexto do singular. O que persiste em se manter singular tende a ser algo que possui maior resistência em sua subjetividade, mantendo-se preservado nos processos de alteridade, fortalecido em sua epistemologia e ontologia.

Mariza Peirano (1991) aborda que a questão da periferia da etnologia nacional no contexto mundial, circunscreve uma das trajetórias da ciência antropológica no território brasileiro perante sua indianidade. A autora traz as nuances históricas que construíram a abordagem brasileira, onde os índios são os “primeiros OUTROS”, definição que depois se estende para os demais segmentos da sociedade não índia, como negros, etc.. Ressalta

⁶¹ Construção da nação.

também que o enfoque se estabeleceu na integração entre índios e não-índios, tema este bastante desenvolvido nos textos de Darcy Ribeiro e suas experiências no SPI⁶².

Segundo Peirano (1991), Cardoso de Oliveira, que foi aluno de Ribeiro, ao perceber a direção e “tendência” de seu professor como mais embuído pelo trabalho-de-campo, decidiu individualizar-se e ousar na interdisciplinaridade científica entre a sociologia e a antropologia e assumindo um veio e responsabilidade acadêmica, no intento de alcançar um significado mais profundo para a etnologia brasileira. Pode ser aqui que as coisas se complexifiquem, pois, a partir de uma insatisfação com a abordagem *sui generis* de Ribeiro, Cardoso de Oliveira inicia efetivamente a elaboração de uma análise mais científica, e por que não dizer, de uma antropologia periférica, ao que executa de uma forma extremamente significativa e elaborada, que atende às demandas científicas da matriz antropológica, estabelecendo uma interação dialógica onde circula do “centro para a periferia” com uma desenvoltura que elucida os vieses que tendem a estabelecer o OUTRO, como aquele que não possui subjetividade. Talvez seja por isso mesmo que Otávio Velho, aluno de Cardoso de Oliveira, se viu capacitado em alçar vôo até as outras dimensões da sociedade brasileira não-índia, para elaborar seus estudos antropológicos no colonialismo interno do Brasil, o que reforça a busca científica na questão da nação e suas variâncias estruturais do campo sociedade/cultura e a construção do conceito de OUTRO pelo Estado Brasileiro.

Já Darcy Ribeiro, segundo Peirano (1991), pôde beber na fonte de textos de autores alemães, e como teve a oportunidade de ir á campo diversas vezes quando trabalhava no SPI, comungou dos postulados estabelecidos por Marechal Rondon, além de atuar na elaboração de políticas indigenistas. Devido a certa crença, ao que parece, na eficácia do trabalho-de-campo, como superior à dimensão acadêmica antropológica, Ribeiro pode ser aquele que gostava tanto dos índios que tinha medo que eles acabassem, sumissem ou fossem assimilados pela sociedade neobrasileira. No entanto os desafios do contato com os grupos tribais consistiam em risco vital, e é por isso que o trabalho-de-campo para o etnólogo e o ambientalista é tão arriscado.

Em 1910, ano da fundação do serviço de Proteção aos Índios, largas faixas do território nacional, que podiam, que podiam que podiam ser alcançadas com um ou dois dias de viagem, a partir de algumas principais cidades brasileiras, como São Paulo, Vitória, Ilhéus, Blumenau, estavam interditas a qualquer atividade econômica pelas lutas sangrentas que levavam tribos inteiras ao extermínio. As notícias dessas lutas ocupavam todos os jornais, eram discutidas em assembléias legislativas, nas associações científicas e instituições filantrópicas, todas exigiam

⁶² Serviço de Proteção aos Índios.

providências imediatas. O presidente da República convocava reuniões de ministros para pôr cobro àqueles conflitos. As populações das zonas pioneiras exigiam medidas capazes de assegurar a conclusão das estradas de ferro e de garantir a vida dos sertanejos que conquistavam novas matas para as plantações de café e dos colonos estrangeiros a quem haviam sido entregues terras habitadas por tribos hostis. (RIBEIRO, 1986, p. 117).

Preocupado com a aculturação das etnias brasileiras, Ribeiro (1986) focalizou em estudos de fenômenos culturais decorrentes do contato entre entidades étnicas, que incluíam toda e qualquer ordem de contato interétnico, onde eram examinados os mecanismos de aceitação-rejeição, o poder de coerção dos fatores sócio-econômicos e a capacidade de resistência de cada sistema sócio-cultural a estas contingências. Definiu **transfiguração étnica**, conceito que trata do processo através do qual as etnias persistem em sua identidade étnica, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente.

Enquanto que deculturar explica a perda de identidade decorrente da escravidão por erradicar os traços significantes da subjetividade, aculturar refere-se à refeitura da identidade; a aculturação tem como aspecto fundamental da transfiguração étnica, sendo definida por Ribeiro (1986) como a mudança no patrimônio cultural decorrente de conjugação interétnica, onde são analisados os fenômenos ecológicos, bióticos, econômicos, sociais, culturais e psicológicos resultantes dessa conjugação. “Transfigura sua identidade, mas persistindo como índio.” (*Ibid.*, p.14).

É por isso que a formação da alma brasileira expõe a ambiguidade do trabalho-de-campo, porque se houveram tantas misturas genéticas entre índios em brancos desde a colonização, nós os pesquisadores ficamos na faixa de sustentabilidade cultural e ambiental, tentando conciliar os conflitos advindos da colonização.

Em 1700, a população neobrasileira teria atingido uns 500 mil habitantes, dos quais 200 mil representados por indígenas integrados ao sistema colonial, e havia dobrado sua área de ocupação. Os negros seriam, talvez 150 mil, concentrados, principalmente nos engenhos de açúcar, mas também nas zonas recentemente abertas à mineração. Uma parcela deles se refugiava em quilombos, para além das fronteiras da civilização, mas Palmares, o principal núcleo, que chegara a reunir 30 mil negros, acabava de ser destruído. A população “branca”, que seria de 150 mil habitantes, formada majoritariamente por mestiços de pais europeus e mães indígenas, falava principalmente o *nheengatu* como língua materna. Contrasta cruamente com esta parcela de Brasilíndios um número podenrável de mulatos originados por diversos cruzamentos – o *banda-fora* (branco com negro), *salta-atrás* (mameluco com negro), o *terceirão* (recruzado do branco do branco com o mulato) – que, sendo muito aculturados e falado português, ajudariam daí em diante o colonizador a impor-se culturalmente aos mamelucos. (RIBEIRO, 1995, p. 151).

Os povos indígenas possuem suas próprias noções sobre miscigenação a qual observam no entorno de suas terras, tal qual os *Krahô*. Eles fazem uma leitura comportamental de cada não-índio com quem entram em contato e selecionam seus colaboradores. A alteridade fica subjugada ao contexto de aceitação, permissão e aprovação, de uma minoria índia que se defronta com o OUTRO tão diverso de sua cultura. Esse OUTRO é modelado pelo contato com a sociedade indígena.

Já a aceitação do minoria índia é a modelagem que Morin (2002) perfaz pela sujeição que ocorre por conta de uma potência subjetiva mais forte que se impõem no centro do programa dentro de si mesmo. “Assim o sujeito (no sentido autônomo do termo) pode tornar-se sujeito (no sentido dependente do termo) quando o Superego Estado, Pátria, Deus ou Chefe prepondera dentro do programa de inclusão (...)” (*Ibid.*, p.79). A inclusão, portanto, passa a ser o comando no programa egocêntrico e torna o servir voluntário.

O território da Universidade se tornou um espaço moderno, como uma cidade, como o trânsito, em meio a carros, para Bartholo (1991). Nesse território foi criado o industrialismo, como ressignificação da técnico-ciência dos primitivos, para progredir a construção do mundo artificial com seu aparato produtivo-destrutivo centralizador. O trabalho-de-campo é aquele que encontra o limiar dos mundos de índios e não-índios, aonde o orgânico, a biodiversidade, transforma-se em objeto de manipulação. A biodiversidade para mim reúne os corpos humanos, a flora, a fauna, a água, o fogo, o ar, e a terra.

(...) A metamorfose superindustrialista da modernidade aponta assim para uma radicalização dos paradigmas diretivos da conquista racionalista do tempo e do espaço, através de uma superação capital-intensiva-burocrático-intensiva e científico-tecnológico-intensiva dos limites ecossociais ao desenvolvimento do industrialismo. Essa transição operacionaliza-se dentro de um “sistema de dominação tutelar” de peritos científicos-tecnológicos vinculados aos imperativos do poder monetário mercantil capitalista e do poder burocrático-estatal. (*Ibid.*, p. 29).

O etnólogo e o ambientalista são o OUTRO para o índio e os índios são o OUTRO para a maioria dos não-índios. É por isso que a Estado-nação se modela na reciprocidade dos cidadãos que respeitam ou não a biodiversidade e os índios. O estrangeiro penetra a Terra Indígena e carrega consigo os elementos industriais de atração, mas por vezes, a essência do etnólogo e do ambientalista é acatada, pela intenção de amistosidade. Mas o industrialismo penetra sem seleção, e por isso a *Kàpey* é o espaço e o tempo para que os *Krahô* construam suas interações com a sociedade neobrasileira e envolvente.

Para Nandy (2000) o conceito de Estado-nação molda as civilizações ao mesmo tempo em que busca inserir os diversos grupos que abrangem a sociedade, dentro de uma mesma cultura. Isso acaba por gerar a superposição das fronteiras estatais e geográficas, e eu acrescentaria ainda as fronteiras ontológicas. As sociedades indígenas apresentam ainda a fronteira da dinâmica do trabalho, que segundo Godelier (1981) nas sociedades primitivas poucas horas são dedicadas, aplicando-se de forma descontínua para cobrir o conjunto de suas necessidades.

Permeáveis, os *Krahô* tem sido exemplo de uma resistência e persistência ontológica, alteridade que vai adquirindo contornos que habilitam sua identidade, já que a experiência desses sete anos de observação demonstra que eles vão se apropriando dos procedimentos que incidem sobre eles, como fonte de exercício para alcançar uma nova maneira de lidar com essa modelagem da sociedade envolvente e do Estado-nação. Estado-nação que pelo viés ambientalista fomenta a insustentabilidade e destruição da biodiversidade. A *Kàpey* pois permite um espaço/tempo de debates intensos que almejam alcançar uníssono para expressão dessa etnia, e no bojo da infra-estrutura do BNDES a vertente estatal se atém a proporcionar condições para que o *ethos* se rearranje. Então, suponho que para o desenvolvimento sustentável, a questão indígena é o campo onde o *ethos*⁶³ se consolida com a preservação da biodiversidade. A matriz que a *Kàpey* torna como condicionadora da organização da disposição dos elementos que compõem a etnicidade, polariza o desarranjo ontológico e da natureza de um lado, e a sistematização econômica com os significantes do mundo ocidental oriundos da postura estatal de outro.

Mas como se chega ao sujeito indígena?

Para tratar de uma forma mais profunda, a noção de sujeito precisa ser melhor compreendida, pois ao escrever sobre o sujeito indígena é necessário um esforço para expor conceitos sobre um OUTRO, que não pertence ao meu contexto civilizatório que também é o contexto vigente, no entanto esforça-se em permanecer como sua ontologia OUTRA. Definir a subjetividade indígena é um desafio, pois estarei falando sobre o OUTRO em relação à

⁶³ **1** conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento (instituições, afazeres etc.) e da cultura (valores, idéias ou crenças), característicos de uma determinada coletividade, época ou região **1.1** ANTRPOL na antropologia norte-americana, reunião de traços psicossociais que definem a identidade de uma determinada cultura; personalidade de base **2** RET parte da retórica clássica voltada para o estudo dos costumes sociais **3** conjunto de valores que permeiam e influenciam uma determinada manifestação (obra, teoria, escola etc.) artística, científica ou filosófica . ETIM éthos,ous 'hábito, costume'.

sociedade neobrasileira e a si mesmo. Parto inicialmente da noção do sujeito e suas conotações.

Para Edgar Morin (1996) “A noção de sujeito é uma noção extremamente controvertida. Desde o princípio, manifesta-se de forma paradoxal: é simultaneamente evidente e não evidente.” (*Ibid.*, p.45).

O sujeito em Morin (1996) ocupa um espaço, que se baseia na existência de uma metafísica e uma filosofia que se confunde com a alma, pois nele se fixam liberdade e moral, frente aos determinismos físicos, biológicos, sociológicos ou culturais. Essa autonomia é regulada pela auto-eco-organização, que relaciona a dependência do meio-ambiente, seja biológico, sociológico ou cultural. Esta autonomia depende não só de energia, combustível, mas também da capacidade do humano de auto-regenerar-se e auto-reparar-se, segundo um processo de organização recursiva, que pode ser repetido.

A identidade para Morin (1996) refere-se ao compute necessário para a existência e para o sujeito.

Há, pois, um princípio de identidade complexo, que possibilita todas as operações de tratamento objetivo das moléculas, das células, de um organismo policelular das ações; um tratamento objetivo, mas com finalidade subjetiva. É assim que este princípio permite a auto-referência por tratar-me a mim mesmo, referir-me a mim mesmo, uma vez que permaneço como eu-sujeito. Só que assim como a auto-organização é de fato auto-eco-organização, de igual modo, a auto-referência é auto-exo-referência, ou seja, para referir-se a si mesmo, é preciso referir-se ao mundo externo. Devo fazer uma distinção fundamental entre o si e o não-si. E essa distinção fundamental não é só cognitiva; ao mesmo tempo é distributiva de valor: atribui-se valor ao si, e não-valor ao não-si. Esse processo de auto-exo-referência é que é constitutivo da identidade subjetiva. E assim opera a distinção entre si/não-si, mim/não-mim, entre eu e os outros eus. (*Ibid.*, 49).

A *Kàpey*, enquanto infra-estrutura, tem sido o espaço que tem dado o tempo para os *Krahô* realizarem sua auto-eco-organização. Schiavini me contou numa entrevista em nov. de 2004 que após a Feira de Sementes que havia se realizado naquele ano, as lideranças, orientadas pelos velhos, decidiram retomar o rito *Pembkahëk*, que simboliza a iniciação masculina. Para Schiavini essa retomada do rito é a regulação que os anciões encontraram para gerir a cultura dentro do vínculo com a formação dos jovens para a assimilação do *ethos Krahô*.

Durante as reuniões na *Kàpey* as lideranças se reúnem e nessas ocasiões são fundamentais os ritos e as celebrações, pois isso, principalmente nas Feiras de Semente, que são reuniões muito grandes, sempre vem um ou outro *padré* de cada *krin* (aldeia). O diretor de

ritos de uma aldeia *Krahô* se chama *padré*. A palavra *padré* deriva da palavra portuguesa padre. Segundo Melatti (1978) o *padré* costuma receber presentes pelos seus serviços, podendo também ser enterrado no pátio da aldeia após sua morte. O *padré* tem a função de conselheiro e guardião das tradições.

2.6 .- TI KRAHÔ E A RELEVÂNCIA DA BIODIVERSIDADE.

O estudo “Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade na Amazônia Brasileira” (MMA, 2001), de onde retirei a Figura 3 abaixo, avaliou a região da TI *Krahô* como de alta relevância para a preservação da biodiversidade.

Esse levantamento aconteceu por meio de um seminário consulta, na cidade de Macapá-AP, no período de 20 a 25 de setembro de 1999, contando com a participação de 226 pessoas, entre representantes de organizações governamentais (federais, estaduais, municipais), organizações não-governamentais, movimentos sociais, instituições de pesquisa públicas e privadas, setor empresarial, pesquisadores (brasileiros e estrangeiros) e imprensa. Teve como consórcio coordenador: Instituto Socioambiental (ISA), Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (Ipam), Grupo de Trabalho Amazônico (GTA), Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon), Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) e Conservação Internacional do Brasil (CI).

Utilizou uma metodologia que estabeleceu integração entre os dados biológicos com informações sobre economia, programas de desenvolvimento, dados populacionais, atividade econômica, evolução do desmatamento, risco de fogo, entre outros.

O estudo (MMA, 2001, p.19) traz o recorte, a sub-região Araguaia/Tocantins/Maranhão como uma das mais sujeitas à pressão antrópica. Na década de setenta e oitenta, por diversas vezes atravessei o antigo estado do Goiás, que se estendia até o Maranhão, rumo à Carolina. Nessas ocasiões eu observava o grande vazio humano dessa região e as condições precárias da população com relação à infra-estrutura. A partir da criação do estado do Tocantins a região experimentou um *boom* desenvolvimentista tendo como vertentes principais a monocultura da soja, pecuária e as grandes hidroelétricas, daí o porque da relevância da região em sua vertente da biodiversidade, devido à rapidez da ocupação e modificação do cerrado.

“Como pode ser observado, proporcionalmente, a região do Araguaia/Tocantins/Maranhão apresenta a maior incidência de áreas classificadas na categoria

(A), com 88%, seguida do Alto Xingu, com 80%.”. (MMA, 2001, p. 17). A categoria (A) classifica áreas de extrema importância biológica. Também o grau de instabilidade da área do Araguaia/Tocantins/Maranhão, encontra-se como uma das mais ameaçadas.

Já a área da TI *Krahô* - TO028 (*Ibid.*, 2001), possui grau de prioridade categoria **A** devido aos seguintes fatores:

1. Importância biológica: aves, botânica, mamíferos.
2. Importância em funções e serviços ambientais: alta importância.
3. Grau de estabilidade (avalia o real grau de proteção da área): baixo.
4. Grau de instabilidade (em relação à pressão antrópica, programas de desenvolvimento e execução de obras de infra-estrutura planejadas pelos governos federais e estaduais): alto.
5. Grau de prioridade para intervenção: médio prazo (não necessita de intervenção imediata).
6. Principal ação recomendada: proteção.
7. Outras ações recomendadas: estudo de impacto da UHE-Estreito.

Tendo como categorização a alta relevância para a biodiversidade da Amazônia Legal (*Ibid.*, 2001), a região da TI *Krahô* foi inserida as seguintes ordens de recomendação, conforme os diversos componentes da biota, compilado por mim na Tabela 05 conforme o levantamento.

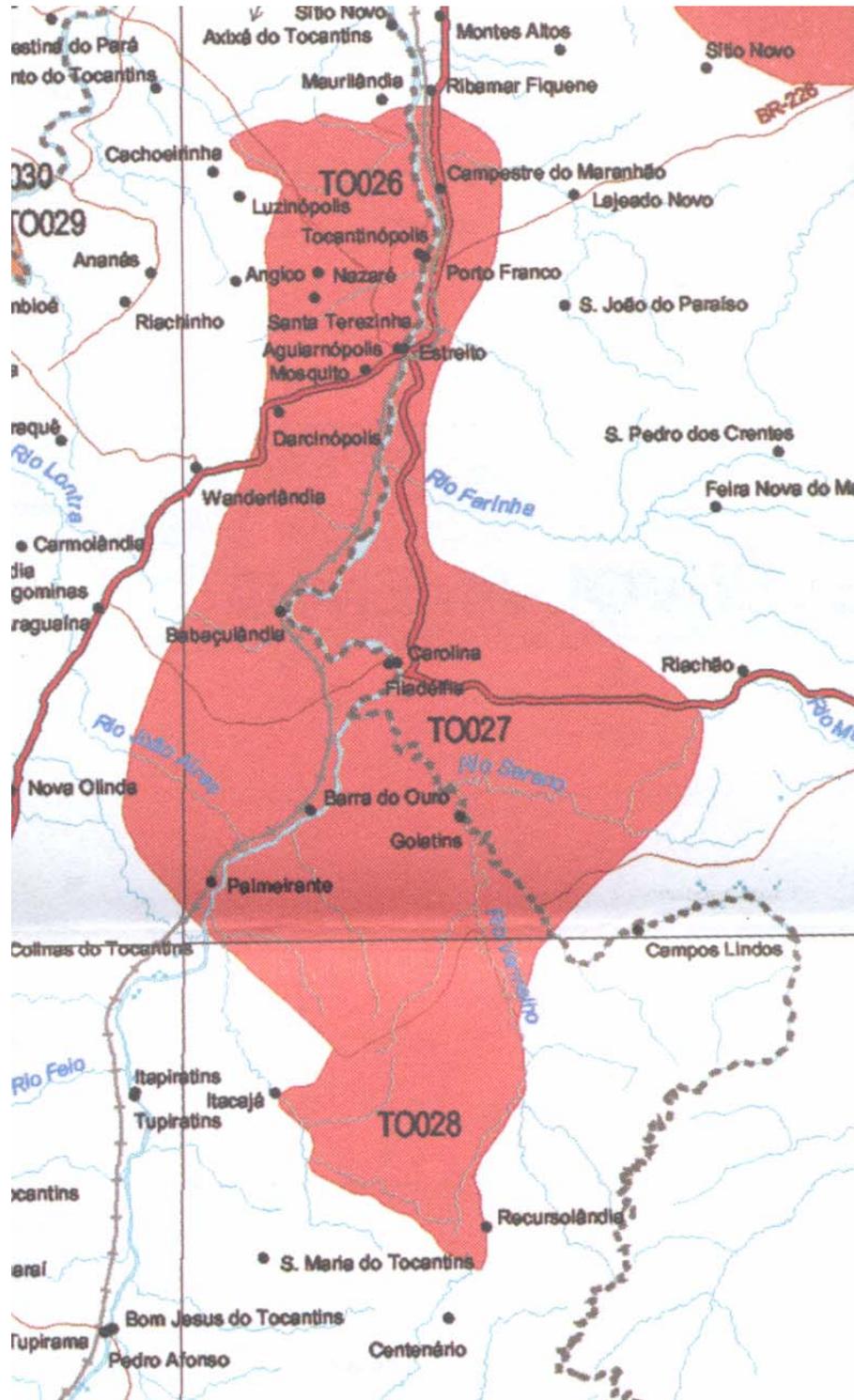


Figura 8 – Mapa mostra a TI *Krahô* (TO028), como integrante da Área Prioritária para a Biodiversidade na Amazônia Brasileira. (Imagem parcial *scaneada* de mapa, MMA, 2001).

Tabela 03. Correlação entre as prioridades para a região onde se localiza a TI *Krahô*, e as recomendações definidas pelo seminário consulta de Macapá (MMA, 2000, Brasília).

ÁREA PRIORITÁRIA PARA	RECOMENDÇÕES
Aves	Criação de Unidade de Conservação (UC) e manejo.
Biota Aquática	Criação de Unidade de Conservação e inventário biológico.
Mamíferos	Criação de Unidade de Conservação, recuperação, inventário biológico, manejo.
Répteis e Anfíbios	Criação de Unidade de Conservação, recuperação, inventário biológico, manejo.
Unidade de Conservação	Criação de Unidade de Conservação (referindo-se à região de Goiatins, município aonde se encontra a TI).
Populações Tradicionais e Povos Indígenas	Área de cerrado, bioma ameaçado, área de manejo que inclui populações tradicionais - identificação e regularização.
Pressão Antrópica	Índice de pressão antrópica baixa e média; cerrado que está sendo pressionado por plantio de agricultura de grãos e pecuária extensiva - uso sustentável dos recursos naturais, produção sustentável, elaboração e implementação de políticas públicas apropriadas, pesquisa e desenvolvimento de projetos piloto.
Eixos e Pólos de Desenvolvimento	Área com elevado grau de desmatamento, com faixas de risco de fogo florestal alto e moderado, atividade madeireira antiga e intensa, consiste numa antiga fronteira de exploração que deve ser potencializada com investimentos em estrada, hidrovias e soja, apresenta poucos fragmentos com áreas protegidas, merecendo tratamento diferenciado para conservação.

Como um dos resultados gerais, o Seminário (MMA, 2001) trouxe a importância, presente e futura, de envolver as comunidades das terras indígenas da Amazônia Legal, nos processos de conservação e uso da biodiversidade. Apontaram para a necessidade de se criar uma nova categoria de Unidade de Conservação, intitulada Reserva Indígena de Recursos Naturais, priorizando estender a aplicação do instituto legal de proteção do entorno das Unidades de Conservação (UCs) ao entorno das TIs.

Segundo Becker (2004) a Amazônia Legal⁶⁴ possui a tendência de enquanto em nível global se transformar em fronteira de capital natural do uso científico-tecnológico da natureza. Em termos de Brasil, “ela tende a não ser mais a grande fronteira de expansão territorial demográfica e econômica nacional.” (*Ibid.*,p.73). Em relação à ocupação, tende a um padrão linear formando eixos de transporte e infra-estrutura, que definem um macrozoneamento da região, onde se concentram a população, os migrantes e os núcleos urbanos, que pressionam fortemente o meio ambiente, terras indígenas, populações tradicionais, Unidades de Conservação . “O adensamento das estradas a leste do Pará, Maranhão, Tocantins, Mato Grosso e Rondônia, compõe, numa outra escala, um grande *arco do povoamento* que acompanha a borda da floresta, justamente onde se implantaram as estradas.” (*Ibid.*,p.75).

Para Becker (2004), as concentrações afetam cem km em cada margem das estradas, e dirigem o fluxo populacional para dentro da floresta. Tomando-se por base esse enfoque, a TI *Krahô* passa por uma ameaça iminente, pois a BR-010 tangenciam a TI em vários pontos, em distâncias que variam de duzentos metros a vinte quilômetros, medidas que assombram a comunidade desde 2002, levando as lideranças *Krahô* a pleitear uma marca suficiente para amortizar os impactos do desenvolvimento da região do entorno. Da mesma forma o lago que surgirá em decorrência da UHE - Estreito fica a muito pouca coisa a mais de cem km dos limites da TI.

Apesar dos migrantes gaúchos terem a equivocada visão de que com o desmatamento que eles estão fazendo, os animais irão buscar refúgio dentro da TI *Krahô* (GUERRA, 2004), juntamente com o avanço da frente da soja, a BR-010 e a UHE – Estreito afetarão a fauna sobremaneira, diminuindo suas populações, o que comprometerá a alimentação e a caça dos *Krahô*. A flora será afetada em termos de funcionamento do ecossistema local, em que sejam relevantes suas interações em micro escala, mais os impactos de agrotóxicos. O assoreamento dos leitos dos rios em decorrência dos desmates também pode ser apontado como outro risco grave.

Para Becker (2004) a Amazônia Legal é foco de uma política desenvolvimentista do governo federal pois ainda em 1996 com o Programa Brasil em Ação, pautou-se os corredores de desenvolvimento, dentre os quais perfila o **corredor Araguaia/Tocantins**. Mantendo-se no Programa Avança Brasil (PAB) que perfaz um período de 2000 a 2007, tem como estratégia central intensificar a fluidez do território. Seus principais instrumentos são os PPA

⁶⁴ Que corresponde às áreas localizadas ao norte do paralelo 16° S (Mato Grosso) e 13° S (Tocantins), além da porção do meridiano 44° W do estado do Maranhão, totalizando uma área correspondente a 57,4% da área total do Brasil.

– Plano Plurianual de Investimentos “(...) que expressam estratégia federal e define áreas prioritárias para alocação de recursos orçamentários da União (...)”. (BECKER, 2004,p.133). Como um dos Eixos Nacionais de Integração e Desenvolvimento (ENID) definidos pelos PPA, o *Eixo Araguaia/Tocantins* permite o escoamento da produção agropecuária e agroindustrial dos cerrados.

Nesse sentido, a TI *Krahô* têm demonstrado uma preocupação com a região e seus vizinhos moradores das terras envolta, pleiteando a realização de um zoneamento ambiental para a região que objetiva principalmente a criação de uma Área de Proteção Ambiental (APA), juntamente com a viabilização de projetos de desenvolvimento sustentável para os *Krahô* e os campesinos locais. Nesse sentido a *Kàpey* tem se posicionado oficialmente em que o aceite da obra está vinculado com a garantia de preservação do entorno da TI.

As Áreas de Proteção Ambiental pertencem ao grupo de unidades de conservação de uso sustentável. Constituídas por áreas públicas e/ou privadas, têm o objetivo de disciplinar o processo de ocupação das terras e promover a proteção dos recursos abióticos e bióticos dentro de seus limites, de modo a assegurar o bem-estar das populações humanas que aí vivem, resguardar ou incrementar as condições ecológicas locais e manter paisagens e atributos culturais relevantes. (IBAMA, em <http://www2.ibama.gov.br/unidades/apas/apas.htm>).

Essas propostas foram pontuadas em reuniões realizadas na *Kàpey* e demonstram a preocupação dos *Krahô* com o impacto do desenvolvimento. Esse impacto pode ser medido também na potência como incide sobre a subjetividade e a cultura indígena, levando-os a conviver com a pressão dos valores da sociedade envolvente. Por isso eles possuem a preocupação com seus vizinhos, pois estes também estarão expostos aos impactos em suas vidas e subjetividade. Como uma frente de desenvolvimento que consolida essencialmente o escoamento da soja, o Eixo Araguaia/Tocantins revela que além dos aspectos inerentes à agricultura, traz consigo uma carga de valores intrinsecamente relacionados ao modelo de consumo de bens e serviços, e, por outro lado, a destruição da natureza.

Para Werhrmann e Duarte (2004) Os aspectos sociais, econômicos e políticos que vão se retraduzindo e refazendo com a nova ocupação da região da Amazônia Legal. “(...) a soja hoje é o grão brasileiro de mais forte apelo internacional – reestruturando, ao mesmo tempo, o contexto socioeconômico e ambiental da região.” (*Ibid.*, p. 140). Estas autoras também fazem a correlação entre a soja e as boas condições de transporte necessárias ao seu escoamento.

Segundo Sayago, Tourrand e Bursztyn (2004) as novas identidades culturais relacionadas aos imigrantes na região conferem uma mutação na evolução das subjetividades

tradicionais. A infra-estrutura da *Kàpey* é o espaço que consolida a possibilidade dos *Krahô* se articularem na reflexão que busca encontrar uma maneira para lidarem com esses impactos advindos do modelo de desenvolvimento da sociedade envolvente.

A frente de fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981) que afetou os *Krahô* no século XIX, composta por criadores de gado, permanece no século XXI formada por uma frente de expansão neocolonial, acrescida agora com a retórica do discurso ambiental da parte dos governos federal e estadual que pratica o assolamento da biodiversidade. Para os *Krahô* que foram treinados a lidar com essa epistemologia ambiental, saber este destilado da sua demanda diária com a biodiversidade, resultante também do trabalho indigenista, gera uma condição ímpar para esta etnia. Esta condição ímpar será aquela que tem capacitado os *Krahô* para competirem e se defenderem da frente desenvolvimentista insustentável.

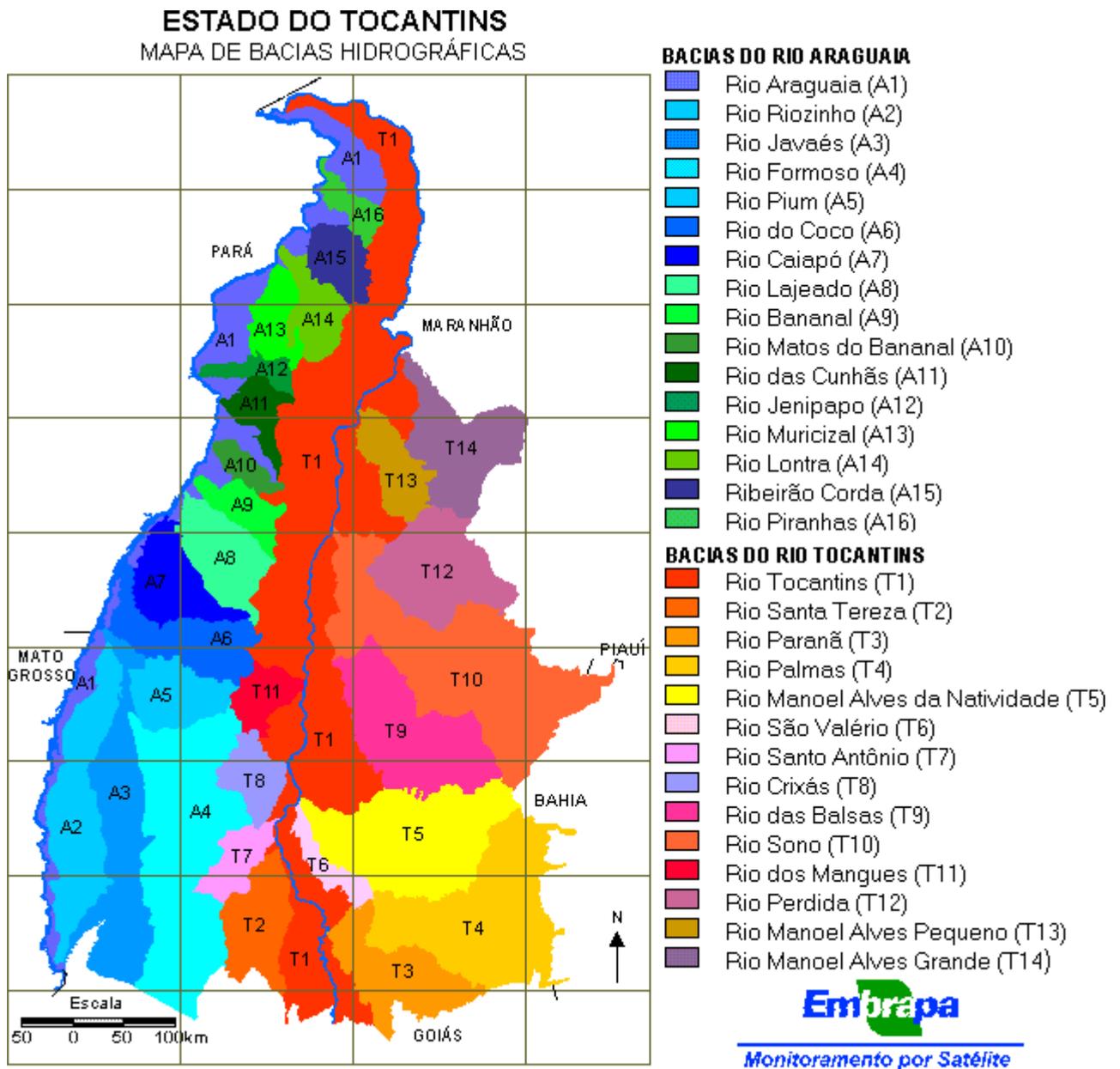
Assim, é perceptível que o tipo de organização tribal, apesar de dialogar e implementar no formato de organização da sociedade neobrasileira, na figura da associação *Kàpey*, tem como ponto de partida uma infra-estrutura consolidada, que permite a configuração de um espaço para que a conduta ontológica *Krahô* se posicione diante da potente e avassaladora frente de contato. Por isso o Pidsk e o BNDES, evidenciam resultados positivos para esse contexto indígena, já que proporcionam o ingresso da epistemologia ambiental que assume uma postura de reconduzir os estragos na subjetividade indígena, para a retomada de uma postura que reage ao dismantelo se reconstruindo e se reelaborando.

Mesmo a TI *Krahô* sendo uma das maiores áreas contíguas de cerrado ela enfrenta dois empreendimentos advindos do entorno: A UHE-Estreito e os asfaltamento da BR-010.

2.5.1. - A UHE- Estreito e a TI *Krahô*.

A TI *Krahô* abrange as áreas dos municípios de Itacajá e Goiatins, entre os rios Manoel Alves Pequeno e o Rio Vermelho (afluente do Rio Manoel Alves Grande), e é afeta pela aceleração do desenvolvimento insustentável do entorno, o que demonstra fragilidade perante as frentes desenvolvimentistas e de gestão ambiental. Dentre estas pode-se citar um grande impacto que é Unidade Hidroelétrica Estreito que em maio de 2005 conseguiu a licença prévia, emitida pelo Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

Figura 9 – Mapa das Bacias Hidrográficas do Estado do Tocantins. (Embrapa , em: www.zaeto.cnpm.embrapa.br/baci.html).



Este mapa é parte integrante do Zoneamento Agroecológico (ZAE) do Estado do Tocantins, executado pela Embrapa Monitoramento por Satélite em parceria com a Diretoria de Zoneamento Ecológico-Econômico (DZE), da Secretaria de Planejamento / TO (SEPLAN) daquele Estado. O plano de informação de bacias hidrográficas faz parte de um banco de dados georreferenciados. (Embrapa/ Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, em: www.zaeto.cnpm.embrapa.br/baci.html).

Atualmente o Rio Manoel Alves Grande será afetado pelo empreendimento da UHE-Estreito pelo barramento no médio Tocantins entre os estados do Tocantins e Maranhão, nas proximidades da TI *Krahô* que é classificada como área de impacto indireto pelo Estudo de Impacto Ambiental / Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA), elaborado pelo Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores - CNEC - S.A., ligada ao grupo Camargo Corrêa (em: www.ibama.gov.br/licenciamento/consulta.php). Outras TIs serão atingidas como os *Apinajé* (margem esquerda do rio Tocantins, próximo a Tocantinópolis).

A Licença Prévia foi emitida no início do estudo de viabilidade da usina, segundo Resolução Conama n. 006, de 16 de set. de 1987. Sendo requerida na fase de estudo de viabilidade da usina, após análise e aprovação do Rima. Como o empreendimento da UHE – Estreito envolve dois estados, a supervisão cabe ao Ibama. O Rima é destinado ao esclarecimento público. Segundo Resolução Conama n. 001 de 23 de jan. de 1986, as conclusões do estudo de impacto ambiental, trazem também a descrição dos prováveis impactos ambientais decorrentes da implantação e operação da atividade, considerando o projeto, suas alternativas, os horizontes de tempo de incidência dos impactos.

O RIMA do empreendimento UHE-Estreito, aponta para a região de Carolina-MA, como importante fonte de registros arqueológicos (Foto 19.) Ao associar tal região como a antiga morada dos *Krahô*, percebo a relação entre os registros rupestres e a comunidade de antepassados ancestrais dessa etnia.

Quanto aos sítios de arte rupestre, é possível que grupos pré-ceramistas da Região Centro-Oeste do País tenham sido os autores das pinturas rupestres, aproveitando os suportes rochosos dos abrigos, assim como os petróglifos (gravuras rupestres), encontrados também. (CNEC, em: www.ibama.gov.br/licenciamento/consulta.php).

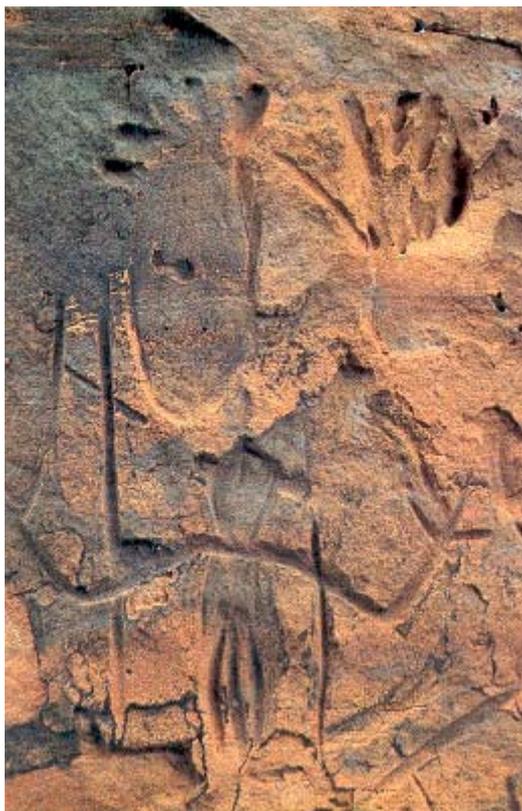


Foto 22. Foto para cartão postal de Christian Knepper que retrata as pinturas rupestres no Morro das Figuras em Carolina-MA, região de habitação antiga dos *Krahô*.

Apesar não ter visto em bibliografia, nenhuma referência sobre a correlação entre os registros rupestres da região com os índios *Krahô*, creio ser indício importante da ancestralidade desse povo, que está significativamente desenhada nas cercanias do Rio Farinha. Encontradas no Morro das Figuras (Foto 22.), caracterizado pela existência de gravuras com motivos antropomorfos e representações de pegadas e pontilhados e o sítio do Morro das Araras, com painéis geométricos, ambos inseridos na região de fauna e flora típicas do cerrado e em suportes areníticos. Esses sítios foram tombados pelo governo do Estado do Maranhão em 1990 e devidamente cadastrados junto a então Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão com a suposta responsabilidade de proteger, cadastrar e fiscalizar o acervo arqueológico brasileiro. (Comissão Maranhense de Folclore, em: www.cmfolclore.ufma.br/Htmls/Boletim%2012.htm).

As atividades de desmatamento e terraplanagem da UHE-Estreito impactam de forma grave os registros rupestres, levando à depredação ou à profunda desestruturação espacial e estratigráfica de antigos assentamentos indígenas que se caracterizam por serem “de curta duração (acampamentos), de longa duração (aldeias), ou de atividades específicas (oficinas de

produção de artefatos líticos, sítios cerimoniais, etc.), subtraindo-os à memória nacional”. (CNEC, em: www.ibama.gov.br/licenciamento/consulta.php).

Em conversas com Schiavini, já foi mencionada a existência de uma antiga aldeia *Krahô* no topo do Morro do Chapéu em Carolina - MA. Inclusive é sonho de ele fazer um filme sobre a saga dos *Krahô* e seu deslocamento dessa região para o norte do Tocantins. Schiavini conta ainda que em sobrevôos é possível ver os círculos da aldeia antiga. Já vi também um *Krahô* falando que lá em cima se encontra uma árvore fossilizada⁶⁵, que representava a divisão entre as metades *Mãkrare* (*Mãkamekra*) e *Kenpokateyê* (*Kenpokraré*) (NIMUENDAJU, 1946, apud MELATTI, 1978), divisão encontrada por Nimuendaju em 1930. Melatti (1978) especula sobre a possibilidade da vertente *Mãkrare* se constituir nos verdadeiros *Krahô*, vertente que congrega a parte sudeste do TI *Krahô*.

Outro impacto que afetará de forma direta a TI *Krahô* é a redução de peixes (*Ibid.*, 139), alterando a oferta de ictiofauna⁶⁶. Este impacto poderá acontecer nas fases de implantação e operação, de natureza negativa, do tipo indireto, de duração permanente, dispersa, reversível, de ocorrência imediata e em médio prazo. A medida mitigadora proposta consiste no monitoramento da qualidade da água e do estoque pesqueiro no rio Tocantins e nos afluentes que percorrem a Terra Indígena *Krahô*, como medida preventiva de eficiência alta. Para tanto, o RIMA dispõe que ao se constatar a ocorrência de impacto sobre o estoque de peixes, deverão proceder ao repovoamento a partir de espécies locais, sendo essa uma medida de natureza corretiva e de eficiência média. Associado a esta medida, deverá ser empreendido apoio financeiro e técnico a um projeto de criação de peixes a ser realizado pelos índios, no interior da TI (medida de natureza compensatória e de eficiência média). A responsabilidade pela implementação destas medidas é do empreendedor, à exceção do projeto de criação de peixes de responsabilidade conjunta empreendedor/Funai.

⁶⁵ Comum na região. Inclusive próximo à Carolina, do outro lado das margens do rio Tocantins, na cidade de Filadélfia-TO, encontra-se o Monumento Natural das Árvores Fossilizadas, restos de uma floresta gonduânica de baixa altitude, situada no hemisfério sul. Os troncos encontram-se impermeabilizados e alcançam dez metros de comprimento e diâmetros que chegam a 110 centímetros. Vestígios arqueológicos como pinturas rupestres são caracterizados por representações fitomórficas e antropomórficas, que ocorrem na área e arredores. O Monumento possui 31.758ha e é conhecido internacionalmente por ser fonte de comercialização de fósseis no Brasil, Europa e Estados Unidos, tendo sido explorado comercialmente pela empresa Mineração Pedra do Fogo. O Monumento é uma Unidade de Conservação (UC) de proteção integral, criada pelo Estado de Tocantins via Lei nº 1179, de outubro de 2000, especialmente para preservar o patrimônio fossilífero. (SIGEP – Comissão de Brasileira de Sítios Arqueológicos e Paleobiológicos, em: <http://www.unb.br/ig/sigep/propostas/MonumentoArvoresFossilizadasTocantins.htm>).

⁶⁶ O conjunto de peixes de uma região ou ambiente.

A possível ocorrência e a magnitude desses impactos, no caso da TI *Krahô* podem ocorrer nas fases de implantação e operação, do tipo indireto, de duração permanente, dispersa, reversível, de ocorrência imediata e a médio prazo. Algumas medidas compensatórias e preventivas a serem tomadas, envolvendo o empreendedor, órgãos federais, estaduais e municipais foram apontadas no RIMA (CNEC, em: www.ibama.gov.br/licenciamento/consulta.php):

- Fiscalização dos limites da TI *Krahô*, a ser implementada pela Funai e o Ibama. A forma de implementação deverá ser definida em conjunto com os índios, em reuniões gerais envolvendo representantes de todas as aldeias;
- Capacitação dos índios por meio das associações indígenas dos *Krahô*, *Kàpey* e *Wyty-Cati*, que devem ser apoiadas e instrumentalizadas para exercerem um papel fiscalizador realizando o acompanhamento de expedições de fiscalização da Funai/Ibama e formulando denúncias.

Quando estive na TI *Krahô* em abr. de 2005 ouvi várias queixas dos índios. Uma delas era que um dos marcos da TI haviam sido retirados pelos migrantes fazendeiros, e a soja estava invadindo. O marco era de cimento e ficava entre as aldeias Galheiro e Serra Grande, ambas ao sul. Durante a reunião de abr. de 2005, Batista, que é administrador da AR–Araguaína⁶⁷, me disse que iria verificar. De fato a Funai verificou, pois em jun. de 2005 recebi um telefonema em minha casa de Marina *Krahô*, da aldeia Santa Cruz, que na ocasião me ligou para pedir dinheiro⁶⁸. Conversa vai, conversa vem, ela me contou que o chefe-de-pôsto Jomarzinho, estava com uma equipe do Ibama na área onde o marco foi retirado: “... Já faz dias que estão pra lá. É pra ver esse negócio dessas fazendas de soja que fica invadindo aqui as nossa terra!”

Também o pessoal da *Wyty-cati* estava vindo de Carolina – MA, com um fotógrafo, para registrar as proximidades dos plantios da soja em relação ao limite sul da TI, em abr. de 2005. De fato na aldeia Santa Cruz, os *Krahô* me levaram ao pátio para mostrar um campo de soja que já estava visível a olho-nu, por estar tão próximo às cercanias das terras dos *Krahô*.

⁶⁷ Administração Regional da Funai, que como o próprio nome diz, são postos avançados que atendem os povos indígenas por local e densidade de concentração das etnias.

⁶⁸ Para conseguir dinheiro, Marina também me pediu que eu ligasse para o Prof. Othon e para Terezinha, pesquisadora do Cenargen, pois não conseguia completar a ligação.

Outra história foi *Charri Krahô* da aldeia Santa Cruz que me contou. Conta ela que chegou um fazendeiro gaúcho nas terras de um compadre dela e fez uma proposta para comprar as terras. O compadre ficou reticente. Daí o fazendeiro avisou que em tal dia estaria lá para levar o dinheiro. No dia anunciado o gaúcho já chegou com o carro da mudança e alguns homens para tirarem as coisas da casa do sertanejo. “Eles colocaram tudo no caminhão e levaram nosso compadre para fora das terrinhas dele”. E assim, o compadre de *Charri* foi praticamente expulso de seu pequeno pedaço de terra, e naqueles dias em que essa história me foi contada, ele andava perdido pela cidade, com sua família, munido de pouco de dinheiro, que sequer cobriria os custos com alimentação e hospedagem. Ao me contar isso, *Charri* e alguns ouvintes *Krahô*, que balançavam a cabeça confirmando os sentimentos de desamparo do compadre deles, demonstravam uma profunda consternação e sentimento de solidariedade.

Durante as reuniões que presenciei na TI *Krahô*, percebi que as mobilizações por parte da comunidade com relação à UHE-Estreito ainda encontram-se esparsas. No entanto, em conversa com João Ré da *Wyty-cati* em jun. de 2005, ele me disse que esta associação interpretou que o EIA/Rima não considerou os índios, levando a *Wyty-cati* a fazer pressão na Funai para que essa venha a se posicionar com relação ao empreendimento, e que a partir da interpelação, o órgão indigenista oficial tem respondido. Disse também que a aristocracia de Carolina-MA está bastante perplexa com o empreendimento, pois no início das negociações os empreendedores se mostraram bastante interessados em estabelecer contatos e contratos de parceria, e agora que o Ibama autorizou a Licença Prévia (LP), os empreendedores não buscaram diálogo para negociar formas alternativas que integrem o *pool* de financiamento com as ofertas da economia local, ponto este bastante requisitado pela AABE – Associação dos Atingidos pela Barragem do Estreito, fundada por pecuaristas locais, com apoio do Bispo de Carolina-MA.

2.5. 2.- O asfaltamento da BR-010 e A TI *Krahô*.

Vai passar 20 km da minha aldeia. Eu sei que eles estão fazendo essa estrada para transporta soja! A Funai sabe isso aí. O progresso sabe. Mas não conta pra nós. Senão fazia reunião e contava pra nós. Funai sabe, todos deputado, senador sabe, mas não liga pra nós. (Fala do cacique *Krahô* da aldeia Rio Vermelho.⁶⁹)

⁶⁹ VILARINO, Marcelo de A.; LAS CASAS, Rachel. **Programa de apoio à comunidade *krahô* – Plano de Controle Ambiental – PCA da Rodovia BR-010: Trecho Aparecida do Rio Negro – Goiatins / Relatório relativo à viagem de campo no período de 09 a 18 de abril de 2002.** (mimeo) Belo Horizonte, 2002, 37 p.; p. 25

Eu presenciei as discussões do *Krahô* sobre a BR-010 na *Kàpey*, e constatei as preocupações dos *Krahô* que também pude anotar no meu caderno de campo, dentre elas algumas direcionadas aos seus vizinhos e compadres. Esse momento de preocupação com seus compadres também se manifestou em 2002, durante uma reunião na *Kàpey* quando uma das pautas era o asfaltamento da BR-010 que já existe em terra. Ela passa nas adjacências da TI *Krahô*, e tem como finalidade primordial o escoamento da soja produzida na região, podendo-se incluir aqui, inclusive parte do sul do Maranhão e Piauí.



Foto 23. “Velho” Aleixo *Krahô* dialoga com antropólogo Marcelo (em pé com blusa colorida) responsável pelo Plano de Controle Ambiental (PCA) da BR-010, na Escola Agroambiental *Catxékwyj*, em maio de 2002.

De fato a infra-estrutura que o BNDES financiou tem proporcionado o espaço ideal para os diálogos interculturais pertinentes à causa *Krahô*, no que tange à salvaguarda e busca de soluções para o fortalecimento e não desagregação dessa etnia. A Escola Agroambiental *Catxékwyj* é um espaço que transcende as finalidades do ensino dos assuntos ligados à agricultura, como já foi dito.

Foi o que aconteceu por conta da BR-010, quando houve uma reunião grande em 2002, em que o antropólogo contratado pela empreiteira, veio apresentar o Plano de Controle Ambiental/PCA desta rodovia aos *Krahô*. Essa reunião era muito importante, pois se haviam conseguido recursos com a Fundação Nacional da Saúde (Funasa) para custear as despesas de

alimentação e transporte das lideranças de suas respectivas aldeias para a *Kàpey*. A Funasa havia sido a financiadora, em decorrência do caso da biopirataria que havia se deflagrado entre os *Krahô*, assunto principal desse encontro.

Na ocasião não houve entendimento entre os *Krahô* e o antropólogo. Apesar dos meus registros de campo serem datados de três anos atrás, a pouco tempo, em abr. de 2005, ao final da reunião com as lideranças, foi apontada o assunto da BR-010 como pauta para o próximo encontro na *Kàpey*, que ficou agendado para jun. de 2005.

Há três anos atrás os antropólogos Marcelo de Andrade Vilarino e Rachel de Las Casas elaboraram o PCA (2002)⁷⁰, de acordo com uma viagem a campo no período de 09 a 18 de abril de 2002 à TI *Krahô*. Neste documento consta que os *Krahô* se indignaram com o fato de não terem sido informados do empreendimento pelo Departamento de Estradas de Rodagem do Tocantins (Dertins), com a devida antecedência.

Conforme registrado na Foto 39, “Velho” Aleixo *Krahô* (Foto 23.) expressava seu descontentamento com a pavimentação da estrada, que registrei em meu caderno de anotações:

Eu quero ser amigo dos governador, dos fazendeiro, mas eles não querem ser meu amigo. Eu quero ser amigo dos empresário, mas eles não querem ser meus amigo. Eu quero ser amigo do governo. Eu vou morrer nessa terra. Eu não quero essa estrada.

“Velho” Aleixo, como é chamado carinhosamente, possui um papel fundamental na criação da *Kàpey* e no financiamento do BNDES. Durante essa reunião, na noite do dia 26 de maio de 2002 consegui uma entrevista com ele. Como já se encontra em idade avançada, sua comunicação é bastante difícil, pois sua voz já está fraca. Os trechos que gravei estão quase ininteligíveis. Mas em suma ele relatou sua luta e andanças para implantar a *Kàpey*.

Essa luta adquiriu um tom peculiar na década de 80 quando “Velho” Aleixo seguiu até o Canadá e lá entrou em contato com os *Onondaga*, etnia que pertence à Confederação Iroquesa ou Liga dos Iroqueses, que foi definida por Ken Carey (1990, p.187) como:

União política e espiritual de cinco nações iroquesas: *Mohawk*, *Oneida*, *Onondaga*, *Cayuga* e *Sêneca*. Depois de 1722, numa posterior e menos influente retomada dessa união, os *Tuscaroras* tornaram-se a sexta nação a fazer parte da Liga, o que explica a referência moderna: “Liga das Seis Nações”.

⁷⁰ (VILLARINO; LAS CASAS, 2002).

Perguntei-lhe se lá entre os *Onondaga* a cultura estava preservada e ele disse que estava “continuando”. Mas o que pessoalmente me impressionou foi que o modelo de gestão foi importado.

Lá eles tem ponto de reunião, que não é igual ao nosso aqui. Lá é bem tampadinho. Lá só entrava índio e como fui convidado, entrei. Tinha um antropólogo de São Paulo que traduzia para mim, mas só depois, porque na reunião era só índio mesmo. Na reunião tinha as mulher, as moça, os filho, os homem. Lá eles têm um cacique geral deles. Eles têm dinheiro no banco, têm carro. Eles têm tudo. (Entrevista com “Velho” Aleixo, 2002, *Kàpey*).

O posto de cacique geral de lá é denominado coordenador geral aqui. Quando “Velho” Aleixo chegou dessa viagem, a missão passou a ser contar para os *Krahô* o que viu e disseminar a idéia e implantá-la. “Contei o que vi no Canadá em todas as reunião aqui... Nosso trabalho tem que vencer!”, disse-me Aleixo.

Consolidado o projeto do BNDES, surgem os desafios que a sociedade envolvente impõe aos *Krahô*. A BR-010 é uma obra do governo do Tocantins que pavimentará o trecho entre Santa Maria do Tocantins a Goiatins, passando por Itacajá, perfazendo 306km. Situando-se na margem direita do Tocantins ela ligará a região do sul do Maranhão a Palmas, aproveitando trechos em terra já existentes, ou cortando ambientes de cerrado ainda intactos⁷¹.

A região do entorno da TI *Krahô*, também é focalizada no Plano Plurianual-PPA 2000/2003 do Governo do Estado do Tocantins que possui como um dos macroobjetivos, promover o desenvolvimento sustentado priorizando o crescimento do produto agropecuário, e agroindustrial. O EIA/Rima (Consultoria de Engenharia e Economia Ltda/CSL; 2001) aponta que o Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados/Prodecer III, que está sendo implantado na região de Pedro Afonso para o cultivo da soja, milho (sequeiro e irrigado), feijão irrigado e caju (castanha), visa a implantação de dez unidades de processamento de frutas para atender quinhentas famílias. A BR-010 também terá importância em outras vertentes agroindustriais como os projetos da Hidrovia Araguaia-Tocantins, no Projeto Jalapão e no Projeto Campos Lindos.

Inicialmente, foi o Prodecer III em Pedro Afonso e na seqüência, uma extensão deste projeto em Campos Lindos, muito próximo à reserva na direção oeste. Atualmente uma nova área está sendo ocupada na divisa da reserva por um grupo de gaúchos para desenvolverem as atividades agrícolas descritas anteriormente. (GUERRA, 2004, p.48).

⁷¹ (VILARINO; LAS CASAS; 2002).

Guerra (2004) também foi até o município de Santa Maria-TO, vizinho à Itacajá e próximo à TI *Krahô*, onde constatou que a implantação das lavouras cobre as cabeceiras dos rios Manuel Alves, Gameleira e Cachoeira, que delimitam a TI *Krahô* a sul e sudoeste. Em out. de 2002, Guerra (2004) entrevistou produtores gaúchos de Santa Maria da Cooperativa Agrícola Missionária, que à época eram cerca de dez famílias, porém aguardavam outras quarenta que já estavam com as terras compradas na região. Os dez primeiros haviam vindo na frente para comprar as terras e implementar a infra-estrutura. Tais frentes de colonos ainda trariam consigo trabalhadores do sul, por serem mão-de-obra especializada e capacitada, portanto não incrementariam o desenvolvimento local.

Segundo os entrevistados, a área foi comprada há uns dois anos e, nesta época, chegaram a pagar 250 reais no alqueire. O preço varia em função dos títulos, da terra e da intenção de uso. Hoje estas terras já valorizaram e estão cotadas entre 600 e 800 reais o alqueire, tendo valores pedindo até mil reais no alqueire. Os agricultores afirmaram que se fossem vender estas terras, hoje, pediriam em torno de 1.300 a 1.500 reais o alqueire, o que equivale a 200 ou 300 reais o hectare, em seus cálculos. (GUERRA, 2004, p.49).⁷²

Esses produtores disseram que não têm intenção de ter contato com os *Krahô*: “muitas vezes é a melhor forma (...) quanto menos contato eu acho que é melhor... Eu acho que quanto mais contato com o humano é pior pra eles! Mais estraga a cultura deles, mais prejudica (...)” - Gaúcho em entrevista concedida em Santa Maria-TO, em outubro de 2002. (*Ibid.*,p.54). Apesar dos produtores de Santa Maria-TO não participarem de nenhum programa como o PRODECER III, recebem incentivos do governo do estado. Por isso a BR-010 é o simbolismo do desenvolvimento da agricultura intensiva desse estado.

A TI *Krahô* se situa ao lado direito da rodovia. Para o EIA/Rima (CSL,2001), o empreendimento trará alterações sócio-culturais e de sobrevivência nessa comunidade indígena, e propõe como medida mitigadora/compensatória, integrar ações realizadas pelos vários órgãos federais e estaduais com o objetivo de garantir a auto-sustentabilidade e autonomia da comunidade *Krahô*. Como medida de controle, propõe a orientação quanto às possíveis interações com a rodovia, mantendo-os informados do cronograma, parte essa sendo de responsabilidade do Departamento de Estradas de Rodagem do Tocantins (Dertins).

O PCA⁷³ traz maiores detalhes do processo da rodovia em relação aos *Krahô*.

⁷² É importante frisar que esses dados são de 2002.

⁷³ (VILARINO; LAS CASAS, 2002).

Em abril de 2002, dias antes de nossa viagem de campo para a elaboração do PCA, os senhores Fernando Schiavini de Castro (técnico indigenista da FUNAI) e Getúlio Pinto *Krahô* (Coordenador da *Kàpey* – União das Aldeias *Krahô*) estiveram na Fundação Natureza do Tocantins (Naturatins) com o objetivo de argüir sobre a inexistência de visita técnica do empreendedor quanto a elaboração do EIA/Rima da BR-010 na TI *Krahô*⁷⁴.

Durante o levantamento para o PCA (Naturatins,2002), os antropólogos encontraram uma situação de total falta de comunicação entre os empreendedores com a comunidade indígena. Além disso, registraram que apesar do termo de referência da obra datar de 1998, no início do processo de licenciamento da obra, o Naturatins não o havia repassado à Funai até 2002. Isso pode ter sido uma estratégia do empreendedor para não estimular o debate entre os *Krahô*, o que poderia causar a formação de um pensamento consensual e opinião formada, de acordo com suas formas tradicionais, a respeito do impacto do empreendimento.

Ficou evidente para os autores do PCA⁷⁵ que os *Krahô* têm uma visão muito clara do impacto que a soja vai causar nas suas terras, pois propiciará o incremento da produção de soja. O Plano descreve que na percepção dos *Krahô*:

1. Os rios de toda região envolvente ficarão poluídos levando à morte dos peixes por envenenamento;
2. Os animais que beberem dessa água morrerão;
3. E as pessoas que comerem peixes ou caça envenenados com essa água também morrerão.

De fato, dias após a conclusão do trabalho-de-campo para elaboração do PCA, durante a reunião por conta da biopirataria, Marcelo⁷⁶ retornou à TI *Krahô*, para apresentar a conclusão dos seus levantamentos para os índios. Qual não foi a surpresa para o antropólogo que a comunidade entrou em discussão com ele, tomando-o com representante do empreendedor. As falas foram acirradas, ao que pude anotar naquela tarde do dia 26 de maio de 2002

1. Getúlio Pinto *Krahô* – então Coordenador Geral da *Kàpey* falou ao abrir a reunião:

(...) Nós vamos brigar na língua e no lápis. Aqui nós temos água, e para o futuro. Nós lembra o neto e bisneto. Se nós fechar a boca nossos neto vão

⁷⁴ (VILARINO; LAS CASAS, 2002, p.5, grifo nosso).

⁷⁵ (*Ibid.*,2002).

⁷⁶ Um dos antropólogos que elaboraram o PCA.

viver igual abelha. Nós não vamo brigar com tiro, com flecha, com borduna. É com lápis e língua. (...) Aqui ao redor tem gaúcho, mineiro, paulista. A BR-010 tá passando por aqui e me preocupa e briga pode acontecer por causa da água, porque já está poluído. O prefeito não aparece pra gente trocar idéia. A universidade, a FUNAI, o CIMI não é para poder chegar e atrapalhar nossa vida, é para respeitar nossa vida. O povo não tá achando isso bom. Nós temos nossos ajudantes. Até o seu passado, o *Krahô*, não pegava no lápis. Se sabemos exigir nós temos que amostrar nosso peito e nossa palavra. Obrigado.

2. Feliciano *Tephot Krahô* - professor da aldeia Santa Cruz:

Eu não aceito esses grandes projetos do governo. Não é justo! Esse lugar aqui nós representamos. Pra que isso? Pois tem que ser consultado. Eu entendo porque está sendo prejudicado. Poucos minutos vocês resolvem. Meu plano é esse.

3. Marcelo – antropólogo autor do PCA:

Eu vim aqui tentar que os *Krahô* não sejam tão prejudicados pela BR-010.

4. *Krahô* não identificado

A BR vai trazer poluição sonora do meu ponto de vista. Briga de conversa e de boa opinião. Se o governo federal concordar com nossa opinião, de fazer a nossa união do jeito que nós quer. Trinta km, 50 km, por dois aviões. Eu acho que no fundo vou conversar com pessoas do governo federal. Vai acabar com a nossa natureza. A gente tem que chegar numa posição de ser competente também. Essa é uma posição que eu acho no meu entendimento. Fazer festa, o nosso ritual de origem. O governo do estado pode vir na nossa aldeia, vir conversar com a gente. O Brasil não foi descoberto, foi invadido. Isso é uma coisa de corrupto. Eu nunca vi o índio fazer nada, mas o branco sim. Mas os índio estão olhando devagar. Levantando a cabeça. Como as crianças vão perceber. O *Krahô* não vai aceitar isso. Pra ter acordo tem que ter uma indenização bem grande. Dois aviões ou um dinheiro nesse valor. Os técnico não vem ouvir a comunidade. Nem convida para a audiência pública.

5. Marcelo - antropólogo autor do PCA:

Eu vim ouvir o que vocês pensam do projeto, pois o governo quer a decisão rápida para não dar chance de vocês pensarem.

6. Fernando Schiavini – indigenista Funai:

Sinto resistência das autoridades em virem até à *Kàpey*. Porque tem que levar os índios para a cidade? A Funai não foi informada oficialmente sobre a estrada. Eu já comuniquei oficialmente e não chegou EIA/RIMA e nenhum documento. Foram dados procedimentos extra-oficiais.

7. Marcelo – antropólogo autor do PCA:

Quando foi feita a primeira reunião estavam os caciques mais velhos que não queriam a estrada e uma outra parte mais jovem que quer a estrada.

8. Fernando Schiavini – indigenista Funai:

Foi pedido um tempo e uma reunião com os prefeitos. Esse tempo era para esclarecer os *Krahô*. Os prefeitos também semi-analfabetos são mais desinformados que os *Krahô*. Era para vim e escutar o que a estrada poderia fazer pelo povo deles. O estado (Tocantins) hoje é parceiro dos *Krahô*, mas não é por isso que se vai aceitar tudo. Estamos querendo uma posição negociada. Vai existir um ódio da população de Itacajá em cima dos *Krahô* se a estrada não passar.

9. Onorinda – uma das mais fortes lideranças femininas da TI *Krahô*, chefe da aldeia Santa Cruz:

Juntar todos prefeitos do redor pra conversar. De primeiro fui chamada em Araguaína para assinar essa estrada. Veja bem: nós já tamo tudo velho, de muitos anos que vem vindo perseguindo os índio. E o Brasil vem vindo alcançando o índio. Esse cercadinho aqui é reserva dos índio que eles deixaram. Os sacana, o satanás mataram um bocado agora e tão perseguindo de novo. Vocês pode afastar essa estrada, não é pra imprensar. Por donde é que nós vamo? Por donde é que nós vamo bebê? Desta que nós somo gente, criado da terra, a tempo de muitos ano que vem vindo. Os branco pode conhecê o que vem acontecendo. Nós não temo nada, só esse chiqueirinho de terra. Não precisa entrar mais pra cá. Prôs branco, nós somo povo cachorro, nós somo enganado. Nós damo apoio a Itacajá. Senão fosse nós Itacajá não existiria eu sou uma que digo e sustento minha palavra. Toma conta de tudo, os branco. Se vocês são rico, fica pra lá. Eu não aceita essa estrada. Eu não sei que diabo quer vir do inferno! Vai pra lá com sua riqueza! Já fez o que fez com índio. Ta acabando com tudo. Vem aqui pr'os coitado e ainda vem perseguindo os índios. Eu vou morrer por meu povo. Meus neto, meus bisneto. Sai do inferno pra fazer uma coisa dessas! Os branco são rico, eles toma a terra na cara. Vocês têm que defender e chorar porque nós somos irmãos. Isso aí vão abrir, e vão fazer. Eu não assino. Eu defendo com a vida. Esses que mataram os índio virou tudo pedra. Vocês branco que tão aqui, tão na porteira pra vigiar. Será que vocês tão abrindo a porteira pra deixar entrar? A FUNAI pra defender o índio. Eu acho que a reunião com prefeito é boa e eu estarei lá. Digo e sustento em qualquer lugar.

A fala de Onorinda encerrou a reunião, pois depois que proferiu sua opinião o encontrou virou um tumulto e Marcelo, o antropólogo não se fez entender, virou as costas e foi embora no primeiro carro que lhe ofereceu carona para sair da *Kàpey* rumo à Itacajá, no final daquela tarde.

O ponto obscuro da rodovia é a distância que ela passará em relação ao limite da TI, cujas medidas variam entre duzentos metros a cinco quilômetros. Isso comprometeria a

segurança dos *Krahô*, que costumam ir de bicicleta para a cidade. Por vezes a embriagues os tornaria alvo fácil para atropelamentos. As crianças que acompanham suas mães nas andanças também estão na listas das preocupações. A idéia dos índios desde 2002, é de criar uma faixa de amortecimento em torno dos limites da TI *Krahô* que chegue a dez/vinte quilômetros.

CAPÍTULO 3. - A BIOPIRATARIA, ESPIRITUALIDADE *KRAHÔ* E SUSTENTABILIDADE.



Foto 24. Equipe composta por funcionários da Funai, Ministério Público, advogada da *Kàpey*, dentre outros, na reunião com os *wajacá* (pajés) *Krahô*, que aconteceu na Escola Agroambiental *Catxêkwyj* em abr. de 2002, para encontrar soluções a respeito da biopirataria impingida a esta etnia.

3.1. – GESTÃO AMBIENTAL E BIOPIRATARIA.

Este capítulo aborda a biopirataria ocorrida na etnia *Krahô* que se tornou pública por meio do noticiário brasileiro no início do ano de 2002, doravante o **caso *Krahô*** e provocou uma grande reunião na *Kàpey* (Foto 24.). Suas implicações para a etnia afetaram a auto-estima e culminaram na primeira mobilização de todos os pajés *Krahô* na *Kàpey*. Abordarei o tema relacionando-o com a implementação da gestão ambiental para o acesso a recursos genéticos com conhecimento tradicional associado, pontuando as leis e políticas, em nível nacional e internacional que regulam a matéria.

Segundo Shiva (2001) a biopirataria configurara ações de pilhagem do conhecimento e da megadiversidade biológica, que a biotecnologia enquanto procedimento ilegal e também política pública, tem como fonte o saber/fazer tradicional. A biotecnologia pode desestabilizar ou fortalecer o campo indígena: enquanto pesquisa - retroage dentro do campo do

conhecimento tradicional; enquanto resultado - torna-se manancial para o mercado das empresas nacionais e estrangeiras, que sabotam o ressarcimento às comunidades tradicionais.

Quinhentos anos depois de Colombo, uma versão secular do mesmo projeto de colonização está em andamento por meio das patentes e dos direitos de propriedade intelectual (DPI). A Bula Papal foi substituída pelo Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (*General Agreement on Tariffs and Trade*, Gatt). O princípio da ocupação efetiva pelos príncipes cristãos foi substituído pela ocupação efetiva por empresas transnacionais, apoiadas pelos governantes contemporâneos. A vacância das terras foi substituída pela vacância de formas de vida e espécies, modificadas pelas novas biotecnologias. O dever de incorporar selvagens ao cristianismo foi substituído pelo dever de incorporar economias locais e nacionais ao mercado global, e incorporar os sistemas não ocidentais de conhecimento ao reducionismo da ciência e da tecnologia mercantilizadas do mundo ocidental. (SHIVA, 2001, p.24).

O caso *Krahô* apontou para as seguintes questões: Estaria o indigenismo tão forte a ponto de resistir ao neocolonialismo da biopirataria? Existe impossibilidade para que a medicina e conhecimento tradicional indígena se apresentem como interfaces do etnodesenvolvimento?

Uma das respostas para as perguntas acima é que a interação entre os conhecimentos de ambas sociedades pode gerar o incremento da epistemologia ambiental para a melhoria da qualidade de vida dos seres humanos e do meio ambiente. O caso *Krahô* também traz algumas respostas para estas perguntas, pois dentro do indigenismo o acontecido evidencia o maior conflito entre *Kàpey* e *Wyty-cati*:

1. A *Kàpey* lida com a questão da medicina tradicional dentro do espaço interno, ou seja: aborda esse conhecimento e se auto-referencia por meio da ligação entre os mais velhos e os mais novos - o resgate e a preservação desses saberes/fazeres somado à capacidade comercial por meio de uma rotulagem de produto indígena, como foi visto anteriormente, é uma das frentes de trabalho da Escola Agroambiental *Catxêkwyj*.
2. A *Wyty-cati* se aventurou na seara da pesquisa biotecnológica: permitiu o ingresso da pesquisadora da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) para a coleta das plantas com conhecimento associado. Os informantes eram os pajés das três aldeias que essa associação tem influência: Aldeia Nova, Rio Vermelho e Bacuri.
3. O caso demonstra a complexidade de níveis que envolvem a gestão do patrimônio genético e conhecimento tradicional associado, os contextos disciplinares diversos da amplitude do tema, o afã das indústrias e pesquisas de fármacos e a repartição de benefícios.

A gestão ambiental é um processo de administração de diversas variáveis que congregam um contexto sócio/econômico/cultural, fazendo-se necessária a ampliação das ações e dinâmicas que compõem as categorias de fenômenos relacionadas a cada uma delas, integrando-as, sejam: geográficas, biológicas, conhecimento, econômicas, ecológicas, sócio-culturais. Segundo Godard (1997) a gestão integrada busca superar uma dicotomia entre as análises ambientais de um lado, os fenômenos de degradação e as ações corretivas ou reparadoras a serem empreendidas do outro.

No que tange ao contexto do acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional, a legislação brasileira tem-se debruçado mais detidamente para assegurar o papel do Estado-nação e sua soberania, dando visibilidade ao respeito pela diversidade cultural, demonstrando o delineamento da relevância quanto à diversidade de saberes/fazeres das populações indígenas sobre a megadiversidade biológica existente nas TIs.

Devido a esta evidenciação as regulamentações ressaltam a importância da participação destas populações nos processos e programas a serem implementados, nos encaminhamentos e pesquisas relativas ao patrimônio genético e conhecimento tradicional associado, facultando a elas o direito de consentirem ou não. Na contramão, é importante destacar, o nível de retórica de tais políticas e regulamentações, quando se constata a importância e valor do tema para o mercado - já que tal frente pode se constituir numa das últimas fronteiras que o Brasil possui como alternativa tecnológica para de investigação científica, porém tem como desafio a vulnerabilidade do contexto indígena.

Para a gestão ambiental, que possui como mote a execução das políticas e ações para o manejo do meio ambiente nos modelos da sustentabilidade, configura-se o desafio e esforço por encontrar as soluções conciliatórias com a conservação e proteção da natureza, a utilização racional dos recursos naturais aliadas à dimensão do humano.

A inserção da sustentabilidade como um atributo indispensável ao desenvolvimento é recente e agrega-se como característica que dá forma e consistência específicas ao debate, mas não substitui o acervo de reflexões disponíveis; apenas lhe dá identidade especial. O debate sobre desenvolvimento persiste, embora condicionado por novos elementos que são delineadores de presente e condicionantes do futuro. E não é possível encarar hoje o desafio de desenvolvimento sem o qualificarmos como sustentável. (BURSZTYN, 2001, p.59).

É bastante contundente o fato de que as práticas relativas ao acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional, apresentem-se como uma dimensão muito inexplorada para a gestão ambiental. O caso *Krahô* demonstrou três motivos nesse sentido:

1. O fato das comunidades indígenas terem sido saqueadas desde os primórdios do contato, sem a devida regulamentação no que se tratava das possibilidades de proteção e preservação da cultura e patrimônio imaterial indígena.
2. O fato do conhecimento associado aos recursos naturais apresentar-se como uma fronteira desconhecida e visada pela biotecnologia.
3. A crise ambiental que reflete a falta de uma consistente fiscalização para fortalecimento dos processos de gestão ambiental e da sustentabilidade.
4. A descolonização é paulatina e lenta; mesmo entre os *Krahô* a implementação do Pidsk avança devagar demais para ser uma ferramenta que auxilie os casos de biopirataria.

Segundo BURSZTYN (2001) a prática dos países mais ricos de transformar os estoques da biodiversidade em fluxo de produto e riquezas materiais se expandiu a atingiu os países mais pobres, apesar dos limites ecológicos. Os índios não escaparam também dessa imposição. Não pode ser negligenciada a necessidade que os índios sentem em adquirir acesso aos bens industriais e possuírem como barganha seu estoque: o patrimônio genético existente em suas terras e o conhecimento tradicional associado. Assim desenha-se um campo que une saber/fazer e natureza que gera a necessidade de regulação e de políticas onde a gestão ambiental pode adquirir papel fundamental: dar conta da dinâmica de interações entre os setores governamentais, não-governamentais, manejo da biodiversidade, repartição dos benefícios e a participação da comunidade, sustentabilidade cultural e ambiental; e ainda gerenciar os impactos dos resíduos sólidos que vêm no bojo do dinheiro.

Para monitorar o acesso à diversidade biológica com conhecimento tradicional associado, em 2001 foi criado o Cgen criado no âmbito do MMA pela Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001 e regulamentado pelo Decreto nº 3.945, de setembro de 2001, tendo como competência a responsabilidade de coordenar a implantação das políticas para gestão do patrimônio genético e estabelecer normas técnicas para a sua gestão.. A Funai participa do Cgen com um representante e suplente.

No contexto ambiental, a capilaridade do órgão indigenista oficial, Funai, superficialmente facilitaria a gerência da complexidade relativa aos povos indígenas na lida com os assuntos afeitos ao patrimônio genético e conhecimento associado nas extensões do território brasileiro: existem postos nas proximidades e interior de diversas TIs. No entanto o desafio consiste na sua fragilidade, sendo necessária a participação das organizações não-

governamentais e associações indígenas para gerenciar e efetivar a salvaguarda cultural e ambiental, “a distância entre estrutura e acontecimento” (OLIVEIRA, 2002, p.278).

A subsidiaridade da Funai conta com as Administrações Regionais (ARs), para dar conta de atender às comunidades indígenas espalhadas por todo o território brasileiro. Essa competência nacional desmembra as ações em particularismos que precisam ser adaptados aos contextos locais atrelando-os às vertentes culturais, econômicas, sociais e ambientais⁷⁷. A TI *Krahô* se expande por dois municípios, ficando assim dependente administrativamente e financeiramente para liberação de recursos nas áreas de saúde e educação. As expedições científicas que constituem fonte de escoamento de informações e biodiversidade, são outro desafio para o monitoramento. Os atores podem causar excesso de conflitos se o nível de diálogo não for eficaz, deixando as etnias na periferia da gestão.

Quanto mais subsidiaridade (descentralização, desconcentração, franquias, concessões e privatizações) mais é preciso ter uma cabeça de coordenação, embora muitos braços executivos possam se tornar desnecessários. Em síntese, na área de meio ambiente a tendência é que haja internalização de responsabilidades em outros órgãos da União, paralelamente a uma descentralização e descontração de funções, para o nível dos estados e municípios. (BURSZTYN, 2002, p.9).

O conceito de subsidiaridade de Bursztyn (2002) em relação ao monitoramento ambiental das TIs expõe a vulnerabilidade na fiscalização e a fragmentação dos esforços empreendidos por diversos atores; podem nortear-se por objetivos diversos sem um plano que revele atuação conjunta entre si e com os indígenas. A biopirataria foi facilitada devido aos conflitos entre as Associações *Kàpey* e *Wyty-cati*, juntamente com a autorização da Funai para a bióloga entrar na TI.

Tomando a subsidiaridade em relação à gestão ambiental - que por sua vez possui como um dos tripés a participação - a autodeterminação se contrasta com os fatos históricos que comprovam, que os índios sempre estiveram à mercê de muitos atores, cada um com intenções distintas e antagônicas. A gestão ambiental para o indigenismo, insere a reafirmação dos processos participativos. Segundo Bursztyn e Bursztyn (2002), a participação foi um dos mitos que se desenvolveram desde a Rio-92, pois do ponto de vista das políticas públicas as representações da sociedade civil efetivam e alcançam resultados positivos na medida em suas

⁷⁷ O nível ambiental traz para a análise os tipos de exploração de recursos naturais desde as frentes colonizadoras até os dias atuais.

organizações são mais eficientes, e além disso, a discrepância entre participação e representação causam desajustes na gestão da vontade coletiva.

Este é um grande ponto a ser observado nos processos de gestão ambiental para o indigenismo. Os indígenas costumam ter uma linguagem própria e em muitos casos, poucos são aqueles que compreendem a língua portuguesa, por isso alguns são escolhidos pela comunidade para participarem no intercâmbio com a sociedade envolvente; também os que possuem robustez e impermeabilidade em relação ao contexto neobrasileiro. Quando o processo político interno da comunidade indígena não está consolidado ou encontra-se em crise, a tendência é a fragmentação dos níveis dialogais e do intercâmbio intercultural. Isto se expressa na forma de interesses divergentes entre aldeias de uma mesma etnia ou na dificuldade de regulamentação política no nível nacional entre as diversas etnias. Porém não há dúvidas quanto à proeminência dos temas da participação e da autodeterminação e sua irreversibilidade e alinhamento entre gestão ambiental e autogestão.

Segundo Leff (2000) a autogestão é um processo capaz de melhorar as condições de existência e satisfação das necessidades das comunidades, devendo ter-se acurada atenção para que os programas de desenvolvimento social não sejam mais uma maneira para exploração da força de trabalho e dos recursos. O indigenismo reitera a pluriculturalidade para o Estado-nação, reivindicando potencialidades e valores que são necessários resgatar.

Então a autogestão é uma ferramenta para o indigenismo opondo-se à tutela (Lei 6.001/73⁷⁸), que tem sido muito questionada pelos índios urbanos e índios parlamentares que encontram dificuldade em formatar uma legislação ideal. Quando pesquisei o assunto foi com uma liderança tradicional *xavante* e um indigenista da Funai especialista nessa etnia⁷⁹. Eles apontaram duas concepções: parte dos índios (tradicionais) que tem impressão que a tutela é o símbolo do Estado-nação forte que assevera a proteção dos usos e costumes, mas também o assistencialismo e dependência; parte de índios (urbanos/parlamentares) que têm no fim da tutela, a única possibilidade de autonomia e desligamento com os valores étnicos que segregam os povos indígenas.

A Constituição da República Federativa do Brasil -1988 , Art. 231 afirma:

⁷⁸ Estatuto do Índio.

⁷⁹ Além de ter nascido e sido criado em uma aldeia *xavante* até os doze anos, tinha não só o avô, mas diversos outros parentes no SPI.

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

§1º. São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as que por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Apesar de haverem diferenciações entre os aspectos de mobilização políticos que configuram os contextos para os indígenas urbanos e os indígenas que permanecem em suas aldeias em seu modo tradicional, é possível afirmar que a categoria indígenas urbanos/parlamentares e indígenas tradicionais possuem a noção de que suas culturas, biodiversidade e TIs, encontram na Constituição Federal- 1988, a garantia de proteção, resguardo e diferenciação.

3.2. – O CASO *KRAHÔ*, O ASPECTO *SUI GENERIS* E AS REGULAMENTAÇÕES QUE TRATAM DE ACESSO A PATRIMÔNIO GENÉTICO COM CONHECIMENTO ASSOCIADO.

A biopirataria se põe como uma das lutas mais contundentes e atuais contra a qual os povos indígenas vêm se mobilizando em todo o planeta. Existem dificuldades ainda quanto ao conhecimento tradicional ser protegido e gerenciado pelas políticas e metodologias. O caso *Krahô* revelou esse desafio e vulnerabilidade do patrimônio genético e conhecimento associado: o assédio à sabedoria milenar sobre as plantas com efeitos medicinais, seus usos, aplicações, efeitos e manipulações, é intenso.

O conhecimento tradicional possui definições que variam de acordo com os tipos de comunidades – indígenas, quilombolas, caboclos, ribeirinhos - mas de uma maneira geral pode ser entendido como um conhecimento que passa de geração a geração e que pertence à uma nação e à comunidade particular.

Outra característica importante do conhecimento tradicional é que ele está em constante processo. Linguagem, folclore, objetos cerimoniais, canções, danças, histórias, artesanatos e conhecimento sobre agricultura, ciência, técnico, ecológico e medicinal, são todos tipos de conhecimento tradicional. (SHUTER, 2002, p.7).

O conhecimento indígena configura-se num processo que faz do conhecimento tradicional, uma epistemologia ambiental em constante construção, congregando suas

evoluções e descobertas de forma contínua, notando que a exemplo do Pidsk, as técnicas sustentáveis de manejo incrementam os saberes/fazeres. Segundo o *World Intellectual Property Organization* (Wipo) (SHUTER, 2002) o conhecimento tradicional pode distinguir-se entre:

- 1- conhecimento adquirido e usado por comunidades, pessoas, nações que são indígenas, ou essencialmente conhecimento tradicional dos indígenas.
- 2- conhecimento indígena é também usado para se referir a conhecimento que é por ele mesmo indígena, ou naturalmente ocorrendo e pertencendo a um local particular (conhecimento local). (*Ibid.*,p.7).

Em 2001 a *Organización Mundial de la Propiedad Intelectual* (OMPI, em: www.wipo.org/ipdl/es/), publicou relatório sobre nove missões espalhadas pelo globo, que trataram sobre as necessidades e expectativas em matéria de propriedade intelectual dos titulares dos conhecimentos tradicionais, com o objetivo⁸⁰ de sistematizar, documentar e avaliar, de forma direta, as necessidades em matéria de propriedade intelectual dos titulares dos conhecimentos tradicionais, traz a definição do termo *sui generis* como uma categoria epistemológica que pode dar conta da pluriculturalidade que tipifica os contextos tradicionais frente à unificada cultura de mercado.

Sui generis é uma expressão latina que significa “do seu gênero ou espécie”. Um sistema *sui generis*, por exemplo, é um sistema concebido especificamente para abordar as necessidades e interesses de uma questão em particular. Às vezes se produzem petições para o estabelecimento de um “sistema *sui generis*” para a proteção dos conhecimentos tradicionais, o que poderia significar um sistema totalmente independente e distinto do atual sistema de propriedade intelectual ou similares. (SHUTER, 2002, p.25).

A biopirataria infligida nos *Krahô* aconteceu devido à coleta de plantas pela Unifesp que catalogou plantas medicinais com conhecimento associado, com autorização verbal emitida por pajés de três das 17 aldeias na época. Em assim sendo, os demais *wajacá* das aldeias restantes contestam a coleta e reivindicam compensação monetária, pois tais conhecimentos pertencem a todos os pajés. Além disso, a entidade de pesquisa obteve o autorização da Funai para ingresso na área, porém a advogada da *Kàpey* e o Ministério

⁸⁰ A OMPI é o organismo especializado do Sistema das Nações Unidas com o mandato de promover a proteção da propriedade intelectual dos titulares dos conhecimentos tradicionais organizou as missões exploratórias como parte de um novo programa de atividades que se iniciou em 1988 com a finalidade de investigar e estudar as propostas atuais e as possibilidades futuras para a proteção dos direitos, em matéria de propriedade intelectual dos titulares dos conhecimentos tradicionais. Tal relatório tem por objetivo proporcionar informações aos Estados Membros da OMPI, aos titulares dos conhecimentos tradicionais, incluídos os povos indígenas, o setor privado e as organizações. As nove missões foram definidas no seguinte formato geopolítico: América Central, América do Sul, Países Árabes, América do Norte, África Ocidental, Ásia Meridional, Caribe, África Austral e Pacífico Sul.

Público apontaram que não houve o pedido de acesso ao conhecimento associado e nem o pedido de bioprospecção.

Segundo a cartilha do Cgen, a Bioprospecção é definida como “atividade exploratória que visa identificar componente do patrimônio genético e informação sobre conhecimento tradicional associado, com potencial de uso comercial.” (MMA/DPG, 2005, p. 2).

Ao aplicar o conceito *sui generis* ao caso *Krahô*, ocorre inferência sobre o conflito entre os *wajacá* que autorizaram e os que não autorizaram, pelo fato de que o conhecimento associado pertence a todos os indivíduos do grupo étnico. O sistema *sui generis* é um dispositivo que permite que as patentes sejam requeridas por mais de um indivíduo, adequando o direito de propriedade intelectual (DPI), às características coletivas dos povos indígenas, que no caso *Krahô* evidenciou um racha de opinião na coletividade.

A liberdade que as empresas transnacionais estão reivindicando por meio de proteção dos DPI, no acordo Gatt sobre os Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (*Trade Related Intellectual Property Rights*, TRIPs), é a liberdade que os colonizadores europeus usufruíram a partir de 1492. Colombo estabeleceu um precedente quando tratou a licença para conquistar povos não-europeus como um direito natural dos europeus, os títulos de terras emitidos pelo Papa por intermédio dos reis e rainhas europeus foram as primeiras patentes. A liberdade do colonizador foi construída sobre a escravidão e subjugação dos povos detentores do direito originário a terra. Essa apropriação violenta foi convertida em “natural” definindo-se o povo colonizado como parte da natureza, negando-se a ele, assim sua humanidade. (SHIVA, 2001, p. 25).

Os aspectos da neocolonização se confrontam com a intenção protetora da política indigenista e ambiental. Segundo Santilli (2005) a construção do regime *sui generis* deve ser gerada no encontro das reflexões dos campos das ciências sociais e das etnociências para ir de encontro às especificidades e características dos processos criativos dos povos tradicionais. Essa criatividade aborda o patrimônio intangível:

(...) que inclui a imagem coletiva, as obras e criações coletivas, e os conhecimentos, inovações e práticas coletivamente produzidos sobre as prioridades, usos e características da diversidade biológica, referenciadores de sua identidade coletiva. (*Ibid.*, p. 216).

Assim, o aspecto *sui generis* se revela como um instrumento que dá conta da diversidade cultural e dos saberes de outras áreas além da jurídica, para atender às especificidades dos conhecimentos tradicionais. Ainda segundo Santilli (2005), o aspecto *sui generis* compreende a titularidade coletiva dos povos indígenas e evidencia a que usos, costumes e tradições foram e são coletivamente desenvolvidos, reproduzidos e compartilhados.

Passarei agora a descrever o caso *Krahô* justapondo-o brevemente justapondo as regulamentações existentes⁸¹. Ênfatizo que os fatos descritos foram observados durante a reunião dos *wajacá* em 2002 na *Kàpey*.

3.2.1. – O caso *Krahô* e as regulamentações.

A relação entre proteção ao conhecimento tradicional, a biopirataria, a biotecnologia e o mercado é bastante óbvia, mas os processos e trâmites que encabeçam essas situações podem ser bastante complexos e ricos. **Complexo** no sentido de fazerem-se cumprir as leis, principalmente no que tange à proteção do conhecimento associado, uma vez que exposta à pesquisa e resultado, o mais eticamente aceitável seria a repartição justa dos benefícios e a titularidade do conhecimento para os detentores dos saberes/fazeres. **Ricos** no sentido de despertar dos índios para a importância desses saberes/fazeres para a sociedade envolvente. Essas duas interfaces eu constatei durante aquela reunião que mobilizou grande parte dos pajés *Krahô*: jamais tinham sido vistos tantos pajés reunidos de uma só vez na TI *Krahô*, afinal a etnia se atinha diante do inusitado interesse dos não-índios em relação aos seus conhecimentos; e tal interesse tinha sido focalizado a partir de um roubo: o roubo dos saberes/fazres relacionados às plantas.

O caso *Krahô* revelou que a gestão ambiental aplicada à etnobotânica depara-se com um desafio ainda por ser resolvido e metodologizado, pois os procedimentos da anuência da comunidade para a pesquisa são inexistentes na prática, como também abrange áreas de regulamentação aparentemente desconexas. Essas áreas são disciplinares e vão desde o patrimônio cultural, até a flora e fauna, já que existem remédios que não só de origem nas plantas, mas incluem os animais. As áreas da tecnologia, cultura, saúde, ecologia, biologia e genética formam o conjunto de matérias que versam as regulamentações sobre patrimônio genético com conhecimento associado. Abaixo citadas numa tentativa de criar um panorama para promover a visibilidade do panorama, elas formam um mosaico, que formatado ao caso *Krahô*, demonstram a fragilidade dos povos indígenas diante de si mesmos: a potência da sua epistemologia ambiental.

1. Resolução no. 237 – Conselho Nacional do Meio Ambiente (Conama), de 19 de janeiro de 1997.

⁸¹ Apesar da relevância nos povos indígenas, todas as regulamentações versam sobre populações tradicionais, quilombolas, ribeirinhos.

Traz em seu Anexo I uma listagem de situações, entre as quais, o uso dos recursos naturais para a utilização do patrimônio genético natural e uso da diversidade biológica pela biotecnologia, onde há a necessidade de se incorporar ao sistema de licenciamento ambiental os instrumentos de gestão ambiental, visando o desenvolvimento sustentável e sua melhoria contínua. Conforme o Art. 4º, compete ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (Ibama), órgão executor do Sistema Nacional de Meio Ambiente (Sisnama), o licenciamento ambiental, a que se refere o artigo 100 da Lei no. 6.938, de 31 de agosto de 1981, de empreendimentos e atividades com significativo impacto ambiental ou regional. Estando sujeitas à licença prévia, licença de instalação e licença de operação, ao estudo de impactos ambientais, relatório de impacto ambiental e avaliação de impacto ambiental.

O caso *Krahô* demonstrou o não cumprimento destas normas. As evidências são de uma total negligência, pois a coleta só veio à exposição em 2002, pelo Jornal A Folha de São Paulo, que publicou matéria com base em informações obtidas na revista oficial da Unifesp, que contém detalhes mais específicos da pesquisa e aplicabilidades das plantas medicinais para a saúde humana. Segundo o jornal o mapeamento das plantas iniciou em 1999, e foi constatado posteriormente durante a reunião dos *wajacá*, que nem antes e nem durante os dois anos de pesquisa houve o licenciamento. A pesquisadora coletou 400 plantas, identificou 138 espécies e catalogou 10, que se dividem em cinco grupos principais: ansiolíticos, analgésicos, adaptógenos (fortificantes), ação sobre a memória, ação sobre o metabolismo para controle do peso (PIVETA, 2001, em: http://www.revistapesquisa.fapesp.br/show.php?id=revistas1.fapesp1..20011203.20011170..SEC3_2).

2. Projeto de lei no. 4.579/98 – Dispõe sobre acesso a recursos genéticos e seus produtos derivados, a proteção ao conhecimento tradicional a eles associados e dá outras providências.

Os recursos genéticos e produtos derivados são considerados bens de interesse público, e os contratos de acesso se farão sem prejuízo dos direitos de propriedade material e imaterial. Incentiva tecnologias relacionadas a recursos genéticos e produtos derivados juntamente com a proteção e incentivo à diversidade cultural, valorizando os conhecimentos, inovações e

práticas das comunidades indígenas e populações tradicionais e locais de conservação, melhoramento, uso, manejo e aproveitamento dos recursos genéticos e seus produtos derivados. Aponta para a necessidade de compatibilização com as políticas, princípios e normas relativas à biossegurança, à segurança alimentar e á compatibilização com as políticas, princípios e normas relativas às políticas nacionais de proteção ambiental.

As decisões da autoridade competente, relativas à política nacional de acesso e às autorizações de acesso, serão referendadas por uma Comissão de Recursos Genéticos⁸² composta por representantes do Governo Federal, os governos estaduais e do Distrito Federal, da comunidade científica, de populações tradicionais ou locais e comunidades indígenas, de organizações não-governamentais e de empresas privadas, em representação paritária de membros do Poder Público e de comunidades e instituições não-governamentais, incluídas entre estas últimas, as instituições de ensino e pesquisa.

O projeto deverá vir acompanhado de uma autorização de visitas às populações tradicionais ou locais e comunidades indígenas e das informações recolhidas, de fonte oral ou escrita, relacionadas ao conhecimento tradicional. As solicitações de acesso às áreas indígenas dependerão de parecer de órgãos competentes, bem como do consentimento prévio e informado da comunidade envolvida, na forma desta Lei.

Quando a solicitação de acesso envolve um conhecimento tradicional, o contrato de acesso incorporará, como parte integrante, sob pena de nulidade, um anexo, denominado contrato acessório de utilização de recursos genéticos e conhecimento tradicional, subscrito pela autoridade competente, pela comunidade provedora do recurso genético, do conhecimento tradicional, e pelo solicitante, que estabeleça a compensação justa e equitativa aos benefícios provenientes dessa utilização, indicando-se expressamente a forma de tal participação. É prevista a determinação da titularidade de eventuais direitos de propriedade intelectual e de comercialização dos produtos e processos obtidos e das condições para concessão de licenças. Para emissão do contrato provisório de bioprospecção, deve ser observado o zoneamento ecológico do País. As remunerações e partilhas de benefícios contratadas entre solicitante, provedora de conhecimentos tradicionais e contrapartes dos contratos estabelecidos, fica assegurada à União justa compensação, que será monetária ou em direitos de comercialização, na forma definida pelo contrato de acesso firmado entre a autoridade competente e as demais partes.

⁸² Atual Conselho de Gestão de Patrimônio Genético.

No caso *Krahô*, o assentimento se deu por apenas 3 das 17 aldeias. Não houve respeito à exigência da taxa de bioprospecção, do zoneamento ecológico nem respeito ao direito de propriedade intelectual. Existe um conflito entre os atores. Os *wajacá* e caciques pontuaram que as demais aldeias sequer haviam tomado conhecimento da pesquisa, o que os ofendia enquanto detentores de um saber coletivo. Na reunião dos *wajacá* para resolução do conflito, entre os participantes não-índios constavam: um indigenista e um representante da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Funai, a advogada da *Kàpey*, três representantes da Procuradoria do Estado de São Paulo, uma representante da Funasa - Fundação Nacional de Saúde e pesquisadores de diversas áreas. Os pesquisadores da UNIFESP e membros da *Wyty-cati* que apóia os pajés das três aldeias também foram convidados a participar porém não compareceram. Esboçando uma estratégia de excluídos do projeto e de não consultados para emissão da autorização, em abr. de 2002 os *wajacá* se reuniram e convidaram a todos os participantes no caso para uma negociação dialogal e pacífica. Não foram atendidos e, além disso, lidavam com a intenção da Unifesp em obter as patentes e inserir o produto na indústria por meio da empresa brasileira de fármacos Aché.

3. Decreto no. 2.519 /98 – Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro em junho de 1992.

Cada país, em conformidade com sua legislação nacional, deve respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas, com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a utilização costumeira de recursos biológicos de acordo com as práticas culturais tradicionais compatíveis com as exigências de conservação e utilização sustentável.

O acesso aos recursos genéticos deve estar sujeito ao consentimento prévio. No caso de tecnologia sujeita as patentes e outros direitos de propriedade intelectual, o acesso à tecnologia e sua transferência devem ser em condições que reconhecem e sejam compatíveis com a adequada e efetiva proteção dos direitos de propriedade intelectual. Cada Parte Contratante deve adotar medidas legislativas, administrativas ou políticas, conforme o caso, para que as Partes Contratantes, em particular as que são países em desenvolvimento que provêm os recursos genéticos, tenham garantido acesso à tecnologia que utilize esses

recursos e sua transferência, em comum acordo, incluindo tecnologia protegida por patentes ou por direitos de propriedade intelectual, quando necessário.

Art. 8-j) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas, e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.

As Partes Contratantes devem, em conformidade com sua legislação e suas políticas nacionais, elaborar, estimular modalidades de cooperação para o desenvolvimento e utilização de tecnologias, inclusive tecnologias indígenas e tradicionais, para alcançar os objetivos desta Convenção. Com esse fim, as Partes Contratantes devem também promover a cooperação para a capacitação de pessoal e o intercâmbio de técnicas.

Enfatiza que na gestão da biotecnologia e distribuição de seus benefícios, Cada Parte Contratante deve adotar medidas legislativas, administrativas ou políticas, conforme o caso, para permitir a participação efetiva, em atividades de pesquisa biotecnológica. Especialmente em países em desenvolvimento, são relevantes para identificação o monitoramento de espécies que estejam ameaçadas, sejam espécies silvestres aparentadas de espécies domesticadas ou cultivadas, tenham valor medicinal, agrícola ou qualquer valor econômico, sejam de importância social, científica ou cultural, ou sejam de importância para a pesquisa sobre a conservação e a utilização sustentável da diversidade biológica, como as espécies de referência.

Inferindo um desafio para o cumprimento desta Convenção, o caso *Krahô* evidencia o descaso com a lei. Da parte dos índios o desconhecimento das leis; da parte da Funai e dos interessados em proteger a etnia somada à surpresa, a inabilidade sobre a aplicação da lei no acontecido. Ademais prejudicava a defesa dos índios o fato de que a Funai, na instância da sua Coordenação de Ensino e Pesquisa, departamento que autoriza o ingresso de pesquisadores nas TIs, emitiu parecer favorável ao ingresso da bióloga da Unifesp.

Os aspectos que versam sobre seus direitos como detentores do conhecimento tradicional, contrato entre as Partes e repartição de benefícios, mostrou aos *Krahô* o nível de exclusão a que foram submetidos, restando-lhes recorrer ao procedimento de encaminharem à

Procuradoria do Estado de São Paulo as seguintes reivindicações de compensação⁸³ monetária:

- a) R\$ 5.000.000,00 (cinco milhões de reais) a título de danos morais;
- b) R\$ 20.000.000,00 (vinte milhões de reais) para a taxa de bioprospecção.

Tal quantia reivindicada em 2002, até os dias de hoje, final de 2005, não chegaram às terras dos *Krahô* nem foram capital de giro do Armazém Comunitário *Krahô*. As exigências sobre a repartição de benefícios foram contrapostas pela Unifesp que não assumiu a biopirataria; ao contrário, propôs a compensação dos danos por meio de capacitação dos *Krahô* em saúde - alguns iriam até São Paulo para aprender sobre a medicina dos “brancos”. Nem a capacitação aconteceu.

4. Decreto 3.551 / 00 – Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o programa nacional do patrimônio cultural e dá outras providências.

Trata da criação dos livros onde poderão ser inscritos os seguintes saberes/fazer:

- *Celebrações*: principais ritos e festividades associados à religião, à civilidade, aos ciclos do calendário, etc.
- *Formas de Expressão*: são as formas não lingüísticas de comunicação associadas a determinado grupo social ou região. (Ex: canto, pintura, cerâmica, padrões de desenho corporal e em objetos. etc.)
- *Ofícios e modos de fazer*: atividades ligadas à produção de objetos e à prestação de serviços, desenvolvidas por especialistas reconhecidos como conhecedores de técnicas e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. (Ex: confecção de artesanato utilitário, de objetos rituais, manipulação de plantas medicinais, rituais xamânicos, música, língua, artefato, história, mitos, culinária, medicina, religião e fazer/saber tradicional; etc.);
- *Edificações*: refere-se àquelas associadas a determinados usos, a significações históricas e de memória ou às imagens que se tem de certos lugares. Essas representações as tornam bens de interesse diferenciado para determinado grupo social, muitas vezes independentemente de sua qualidade arquitetônica ou artística. (Ex: casas tradicionais, etc.); e

⁸³ CARTA ABERTA DO POVO *KRAHÔ*.- (mimeo) Itacajá; Tocantins; 2002.

- *Lugares*: serão incluídos especificamente aqueles que possuem sentido cultural diferenciado para a população local. São espaços apropriados por práticas e atividades de naturezas variadas (coleta, lazer, religião, política, etc.) tanto cotidianas quanto excepcionais, tanto vernáculas quanto oficiais. Esses lugares podem ser conceituados como lugares focais da vida social de uma localidade.

No caso *Krahô* foi constatado que se houvesse a possibilidade de registro do patrimônio imaterial, este poderia se constituir no primeiro passo para a obtenção de certificado de registro dos seus saberes/fazer, o que iria assegurar a detenção de autoria pelos integrantes desse povo.

Convém aqui chamar atenção para um trabalho que desenvolvi com *Pirakuman Yawalapiti*, que lidera sua Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip) chamada Portal do Xingu, quando tive a oportunidade de assessorá-los por um período de dois anos, auxiliando na construção de um processo que culminaria no registro do conhecimento tradicional associado à biodiversidade, cujo proeminente detentor foi *Paru*, pai de *Pirakuman*. Nesse sentido foi elaborada uma apresentação para uma reunião com as lideranças xinguanas, para que eles tivessem contato com as implicações do pleito.

5. Medida Provisória 2186-16 / 01. Regulamenta o inciso II do § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea "J", 10, alínea "c", 15, 16, alínea 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e a transferência de tecnologia para a conservação e utilização, e dá outras providências.

O acesso a patrimônio genético existente no país somente será feito mediante autorização da União e terá seu uso, comercialização e aproveitamento para quaisquer fins submetidos à fiscalização, restrições e repartição de benefícios. Define conhecimento tradicional associado como informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético.

O acesso ao patrimônio genético é obtenção de amostra de componente de patrimônio genético para fins de pesquisa científica, desenvolvimento tecnológico ou bioprospecção, visando sua aplicação industrial ou de outra natureza. O acesso ao conhecimento tradicional associado é a obtenção de informação sobre o conhecimento ou prática, individual ou

coletiva, associada ao patrimônio genético, da comunidade indígena ou comunidade local, para fins de pesquisa científica, desenvolvimento tecnológico ou bioprospecção, visando sua aplicação industrial ou de outra natureza. A bioprospecção é atividade que visa identificar componente do patrimônio genético e informação sobre conhecimento tradicional. Fica protegido por esta Medida Provisória o conhecimento tradicional das comunidades indígenas e das comunidades locais, associado ao patrimônio genético, contra a utilização e exploração ilícita e outras ações lesivas ou não autorizadas pelo Conselho de Gestão, ou por instituição credenciada.

O Estado reconhece o direito das comunidades indígenas para decidir sobre o uso de seus conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético do País. O conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser objeto de cadastro, conforme dispuser o Conselho de Gestão ou legislação específica. A proteção outorgada por esta não poderá ser interpretada de modo a obstar a preservação, utilização e o desenvolvimento do conhecimento tradicional. A proteção instituída não afeta, prejudica ou limita os direitos relativos à propriedade intelectual. À comunidade indígena e à comunidade local que criam, desenvolvem, detêm ou conservam conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, é garantido o direito de :

- 1- ter indicada origem do acesso ao conhecimento tradicional em todas as publicações, utilizações, explorações e divulgações;
- 2- impedir terceiros não autorizados de:
 - a) utilizar, realizar testes, pesquisas ou exploração, relacionadas ao conhecimento associado;
 - b) divulgar, transmitir ou retransmitir dados ou informações que integram ou constituem conhecimento tradicional associado;
- 3- perceber benefícios pela exploração econômica por terceiros, direta ou indiretamente, de conhecimento tradicional associado, cujos direitos são de sua titularidade.

Qualquer conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético poderá ser de titularidade da comunidade, ainda que apenas um indivíduo, membro dessa comunidade, detenha esse conhecimento.

O caso *Krahô* revela que a magnitude da indústria farmacêutica e dos interesses científicos que regem as pesquisas fitoterápicas e dos conhecimentos etnobotânicos, assolam sobremaneira a mobilização da etnia em busca do ressarcimento pelo roubo. Em realidade, no caso *Krahô*, os exemplares da biota com propriedades medicinais ainda encontram-se de posse da universidade. O orientador da bióloga chegou a afirmar para Schiavini que ele já

sabia quais eram as plantas e que ele não necessitava entrar novamente nas terras dos *Krahô* para ter acesso às mesmas: ele as encontraria em qualquer região do cerrado brasileiro.

De outra forma, todo o não cumprimento das etapas acima, não determinou a retenção das anotações da pesquisa. A bióloga defendeu sua tese com sua pesquisa de campo, material que chegou àquela reunião em 2002. A Funai tentou de alguma forma impedir a publicação do material, mas a pesquisa já foi feita e os dados encontram-se de posse dos cientistas em São Paulo, e quiçá, em algum outro país, quem sabe?

Já lá no Tocantins os *Krahô* aguardam até hoje as conseqüências. Três anos de inércia não foram suficientes para calar e aquietar os pensamentos deles sobre sua pajelança. Nos anos subseqüentes que ingressei naquele território, os *wajacá* vinham me perguntar que fim teria esse caso. Sem respostas, concentrei o meu olhar nos impactos do roubo sobre a configuração política e cultural.

6. Decreto 3.945 /01 – define a composição do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético e estabelece as normas de seu funcionamento, mediante a regulamentação dos artigos 10,11, 12, 14, 15, 16, 18, 19 da Medida Provisória 2.186-16/01.

O Conselho de Gestão do Patrimônio Genético exerce sua competência segundo os dispositivos da Convenção Sobre Biodiversidade Biológica, da Medida Provisória 2.186-16/01, e deste decreto. Na instância do Departamento do Patrimônio Genético, exerce a função de Secretaria Executiva do Conselho de Gestão que possui como atribuições, dentre outras:

- 1- acompanhar, em articulação com os demais órgãos federais;
- 2- desempenhar de atividades de monitoramento de coleta e remessa de amostra de componente do patrimônio genético ou para acesso ao conhecimento tradicional associado.

Tanto a intersetorialidade do estado quanto a interdisciplinaridade acadêmica são fundamentais nas pesquisas sobre patrimônio genético e conhecimento tradicional associado, quando e se for houver assentimento do povo indígena. Os processos de acesso aos saberes/fazeres indígenas devem estar engajados na para respeitabilidade e a seguridade da sustentabilidade cultural e ambiental. É notório que o objetivo deva ser também a preservação ontológica para as futuras gerações de índios.

Os aspectos complexos que envolvem a transferência de tecnologia que se embasa nos saberes/fazeres indígenas para fins farmacêuticos, testa a eficácia da articulação intersetorial

das instituições fiscalizadoras, pois tem relação proporcional com o grau e nível de interesses dos não-índios, sejam interesses de enriquecimento ou de extermínio e neocolonização, sejam interesses de que os indígenas tenham uma clareza e inteligibilidade sobre a dimensão da potência do saber/fazer e a biodiversidade para fins medicinais.

O caso *Krahô* demonstra que a qualificação técnica não se deve ater às áreas de tecnologia e biologia. Neste ponto a gestão ambiental torna-se fundamental como instrumento transdisciplinar, bem como a capacitação de recursos humanos do órgão oficial indigenista e dos próprios índios, que pode também ser feita por ONGs, para dar conta de preparar e capacitar as comunidades indígenas para lidar com a demanda de especulação da biodiversidade articulada aos conhecimentos tradicionais.

Seria muito cruel, no entanto, não assinalar que em destaque, a reunião dos *wajacá* colocava o ressarcimento financeiro pelo roubo em primeiro plano, e eram eles mesmos que colocavam a resolução do conflito nesse primeiro patamar.

Em segundo entrou no pleito a implementação de uma casa de assistência nos moldes da pajelança *Krahô*, que se localizaria na *Kàpey*. Tal casa funcionaria em sistema de rodízio. Os *wajacá* se alternariam nos atendimentos e contariam de um veículo para trazê-los e levá-los de volta para a aldeia, assim como os necessitados de assistência. Receberiam pelo trabalho um salário mínimo, tal qual **o agente indígena de saúde** que recebe o mesmo valor para dar assistência na aldeia, aplicando medicação alopática na sua comunidade. Quando não resolve com a medicação, o agente indígena de saúde encaminha para o posto da Funasa.

Durante a reunião dos *wajacá*, a antropóloga representante da Funasa recusava veemente à idéia, pois segundo ela, os pajés exerciam uma atividade tradicional que não necessitava de dinheiro para a execução. Aceitar a casa de saúde na *Kàpey* seria a descaracterização cultural e o pagamento do pajé o fomento do sistema capitalista dentro de um sistema sócio-cultural comunal. Os *Krahô* contrapunham dizendo que eles sempre receberam pagamento por suas curas, mas que eram em bens ao invés de dinheiro, e que pagar um índio para exercer a medicina dos "brancos" dentro da TI era um desrespeito aos seus costumes. Daí que, naqueles dias daquela reunião eu passei a entender que todos aqueles pajés *Krahô* reunidos estavam despertando. Eles acordavam para si mesmos e para os conhecimentos que carregavam dentro de si.

O caso *Krahô* demonstra que a vulnerabilidade indígena é muito aparente e as inflexões sobre os estudos, pesquisas, contratos, intercâmbios, capacitação, requerem técnica e metodologicamente, conteúdo e recursos humanos devidamente especializados, para garantir

a sustentabilidade cultural e ambiental destes povos para que, a despeito de uma contundente legislação sobre o tema, que demonstra uma retórica muito atenta aos diversos contornos e desembocaduras das pesquisas em contextos de patrimônio genético com conhecimento associado, os *Krahô* nunca chegaram a ver nada acontecer.

3.3. - OS WAJACÁ KRAHÔ NO ENCALÇO DA CASA DA MEDICINA TRADICIONAL: A RETÓRICA AMBIENTAL E A AUTO-ECO-ORGANIZAÇÃO INDÍGENA.

Quando o caso estourou e veio a público, todas as atenções se voltaram para os *Krahô*. Até eles passaram a se ver com outros olhos. Um dos pajés que cedeu os conhecimentos em troca de um salário mínimo foi à reunião. No entanto ele não foi hostilizado, ao contrário, em abr. de 2005 encontrei-o como cacique e ainda fazendo uma nova aldeia. No mesmo período, na *Kàpey*, a resistência e a herança da biopirataria já deixaram marca. O filho mais velho de Aleixo, Tadeu *Kaihã*, para lá se mudou. Ele é a representação viva do compromisso pela nova luta que a reunião dos *wajacá* determinou: a casa da medicina tradicional na *Kàpey*.

Ele para lá se mudou, mas não foi uma mudança fácil. Foi com mulher e netos e habita na Casa do Artesanato que o Banco do Brasil financiou. Ele não tem comida, não tem roça. Ele empreende uma militância porque foi designado como representante de todos os *wajacá* para reivindicar o espaço dentro do contexto da *Kàpey*. Os *wajacá* partem do entendimento de que a medicina tradicional pode trazer dinheiro.

Ele foi escolhido porque já havia trabalhado antes com a medicina. *Kaihã* conta⁸⁴:

Em 1985 trabalhei num grupo de estrangeiros que vieram da França trabalhar com os padres em Itacajá. Fui servir de peão para atender na área de saúde ganhando R\$8,00. Medicava pessoas doentes. Fazia em Balsa também. Equipe quando chegou atendia o rebanho todinho com medicação. Só o Tadeu foi chamado. Fez treinamento com o Cimi. Passaram três anos no Brasil.

Quando lhe perguntei por que estava lá, ele respondeu:

Os *pahi*⁸⁵ ta pensando em me colocar na *Kàpey*. O coordenador dos *wajacá* era meu irmão João Antônio, mas agora eu quis trabalhar. Eu quero ensinar e aprender um bocado de coisa. Não recebe do Pólo Base⁸⁶ e quer receber.

⁸⁴ Em entrevista concedida em abr. de 2005 na *Kàpey*.

⁸⁵ Caciques.

Eu quero trabalhar com o novo plano dos *pahi* que é tomar conta daqui, atender gente com medicação não-índio e fortalecer com remédio do mato. Quando *merrin* fica doente, antes de ir para o Pólo Base fica primeiro aqui. Aqui que é um lugar final pro *Krahô*. Doença de *merrin* é costume tratar aqui mesmo por dentro do mato, trata aqui. Quero ver se dá pra andar os dois: a medicina do índio e do branco. Eu tô imaginando assim: se seu achar um ponto certo e ensinar o povo, e o novo se despertaram mais na leitura, mas não despertaram na lei nossa. Eu vou fortalecendo *wajacá* e alimentando educação do branco. Aí eu escolho em cada aldeia quem serve para *wajacá*. Meu interesse é ajudar o povo a botar o serviço pra frente. No território todo o povo tá devagar com alimento. Eu tenho dó dos índio. *Merrin* tá usando muita comida do branco e adoce desde pequeno. O BNDES contratou um médico pra cuidar de nós, mas ele nunca apareceu. O BNDES não souberam andar com o povo e com a discussão. Mas o BNDES ajudou muito. O trabalho mais crônico que tinha pra fazer ele fez. O BNDES escreveu que está de porta aberta para nos ajudar, mas depende de *Kàpey*. Tudo foi certo, tudo bem aplicado.

Kaihä é obstinado pela idéia de que o BNDES precisava ajudar na construção da casa de medicina tradicional. Ele não se contenta com a medicina do branco. Para ele a triagem deve ser feita por uma *wajacá* que diferencia o tipo de doença: se for de branco vai para a cidade e se for de índio fica com o pajé para ser curado nos moldes da tradição.

Serviço de *wajacá* não é cortar nem engessar é dar remédio da planta. Eu quero que o órgão venha me fiscalizar mês a mês e quero ver que planta serve e continuar minhas pesquisas. Eu tentando ver se vem uma parte da saúde. Saúde anda com a educação. Pra se manter forte tem que agrupar os dois. Eu vou atrás de branco cientista que entende mesmo de doença pra ajudar. Tudo tem que andar pra frente, mas o problema é o dinheiro. (*Kaihä* em entrevista concedida em abr. de 2005 na *Kàpei*).

Resta saber se a eficácia das regulamentações serão eficientes para promover o intercâmbio tal qual *Kaihä* espera. Para haver tal eficácia no processo de gestão do acesso à biodiversidade com conhecimento associado, esbarra-se em primeira plano com as peculiaridades do contexto indígena. O caso *Krahô* tem demonstrado uma dificuldade na articulação das diversas possibilidades legais, frente à implementação das exigências expressas. É um modelo e um desafio que reverte uma série de equívocos políticos instaurados nos moldes saqueadores do conhecimento tradicional e do patrimônio genético, já que a anuência é preponderante aos procedimentos e os *Krahô* estão despertados para sua medicina tradicional.

⁸⁶ Pólo Base de Saúde Indígena - Funasa.

Segundo Schiavini antes não se morria de picada de cobra e hoje os *Krahô* já estão falecendo por este motivo. A situação chega ao ponto dos *wajacá* não aplicarem seu sistema de cura tradicional para esses casos, porque não recebem: antes bastava um facão, uma panela, uma bicicleta, mas hoje a omissão vem com a preferência pelo dinheiro. A que ponto as políticas moldam o comportamento indígena, já que não expressam os interesses desses povos, mas sim são elaboradas por não-índios.

Despertados pelo saque, os *wajacá* tiveram espaço e tempo na *Kàpey* para elaborarem um plano que cozinha a três anos sem gerar frutos. A não ser *Kaihã*, que passa fome e luta ao mesmo tempo. Eu mesma vi. Enquanto a biodiversidade e conhecimento tradicional vão sendo devastados na forma e preservados no papel, a gestão ambiental insiste na possibilidade de praticar uma ação, ação essa que tem sido incutida nos *Krahô* por meio do Pidsk. Enquanto o Pidsk comemora trinta anos e atinge o corolário na *Kàpey* do BNDES, *Kaihã* personifica a luta dos *wajacá*.

Durante muito tempo, o fomento ao desenvolvimento econômico não considerava os impactos do mesmo sobre a qualidade e a sustentabilidade ambientais. O despertar dos decisores públicos para a importância de se compatibilizar a dinâmica econômica com a garantia da qualidade ambiental é recente e todos ainda estão aprendendo a gerir o meio ambiente.⁸⁷

Outra dinâmica bastante complexa é a que vai dar conta da participação dos indígenas para a gestão. Em se considerando as diferenças culturais, é iminente o aprofundamento científico também sobre como se pode fazer de maneira mais eficiente, formatos e modelos que atuem na mediação das diferenças étnicas entre as sociedades. Além do que, as regulamentações devem ser *praticamente* traduzidas para o contexto local, de forma a corresponder em tempo à capacidade de compreensão e assimilação dos indígenas.

De fato é possível concluir que o caso *Krahô* representa uma experiência que traz em seu bojo toda a problemática configurada. Apesar deles não serem nem os primeiros nem os últimos que enfrentarão a biopirataria, o que se sabe é que o processo de coleta do patrimônio genético com conhecimento associado que lá aconteceu, mostra que as ações deverão acontecer em caráter multi-setorial institucional, além de uma articulação entre as dimensões locais, regionais e federais, já que no caso, apesar da TI *Krahô* estar localizada no Tocantins é a Procuradoria do Estado de São Paulo que está atuando na instância jurídica.

⁸⁷BURSZTYN, Marcel. *Avaliação dos programas ambientais financiados pelo BIRD no Brasil*. fev; 1996; (mimeo) 34p. p. 3

A participação pública pode definir-se como um processo bidirecional e contínuo de comunicação que implica: (1) facilitar aos cidadãos a compreensão dos processos e mecanismos através dos quais a agência responsável investiga e resolve os problemas e necessidades ambientais; (2) manter o público completamente informado sobre o estado e progresso dos estudos e as implicações das atividades de avaliação e formulação do projeto, plano, programa ou política; (3) solicitar aos cidadãos afetados que expressem de forma ativa suas opiniões e percepções acerca dos objetivos e necessidades, e suas preferências sobre a utilização de recursos, das diferentes estratégias de desenvolvimento ou gestão, alternativas, qualquer outra informação e ajuda relativa à decisão. (CANTER, 199, p.712).

Mas o que de fato não se sabe é se os *Krahô* utilizarão tal acontecimento como uma oportunidade para a promoção da modificação do padrão neocolonialista já que a Unifesp disse aos três *wajacá* que em troca dos saberes/fazeres fornecidos à bióloga eles ganhariam muito dinheiro. Quais eram as intenções dos *wajacá* ao receber tal proposta? Será que o volume de dinheiro mencionado saltou aos olhos a facilidade de enriquecimento? A meu ver a situação demonstra que não lhes foi explicado o contexto da indústria farmacêutica e do percurso para se obter um ganho efetivo. As plantas são conhecidas e o conhecimento dos pajés precisa ser testado. Isso sim foi explicado a eles, mas só depois, quando eles já haviam passado todo o conhecimento associado e as aldeias restantes reivindicaram seus direitos. Lá na reunião de 2002 é que os *wajacá* foram saber que apesar do empenho e entusiasmo que a bióloga lhes ofereceu no enriquecimento, ela sequer pagou a taxa de bioprospecção.

Só assim foram que as exigências passaram para o contexto interno: como seria a mobilização dos *wajacá* dali em diante? Só lhes restou sucumbir aos desdidos da Procuradora da São Paulo, que aportou naquelas terras e saiu no final do mesmo dia que chegou, prometendo contornar a situação de uma maneira tão ágil que mais parecia que a luta tinha se conflagrado no grande ideal da Pidsk. Tudo estava coeso. Qual não foi a surpresa quando depois de meses, constatou-se que de fato, ela havia ido com destreza, mas a destreza para deter qualquer ação que viesse a favorecer os *Krahô*.

3.3.1. - O xamanismo entre os *Krahô*: o despertar dos *wajacá*.

Uma das premissas do Pidsk era que a dimensão espiritual *Krahô* fosse preservada pois a equipe da Escola Agroambiental *Catxêkwyj* tem trabalhado no sentido de resgatar e fortalecer a medicina tradicional minimizando a dependência externa, para o que foi

verificado que o maior índice de doenças poderia ser resolvido com soluções locais de tratamento. Passando de novo pelo mito, pelo rito, a medicina *Krahô* é engendrada.

Essa interação é evidente na forma como a organização social se estrutura, a menos evidente é a dimensão do sagrado. Na verdade a dimensão do sagrado foi um dos pontos mais escondidos e camuflados, e para torná-lo visível foi necessário que os *wajacá* estudassem a minha pessoa para que eu pudesse fazer-lhes as perguntas. Me apresentei aos *wajacá* da Aldeia Santa Cruz. Na ocasião eles me ouviram e ao terminar minha colocação eles me dispensaram dizendo que podia me retirar e no momento oportuno me chamariam para dizer se poderia entrevistá-los ou não. Foi muito difícil obter respostas, pois como presenciei a grande reunião dos *wajacá*, eles tinham em mim uma ponte de diálogo com o Estado-nação: queriam regulamentar o recebimento de um salário mínimo mensal e o ofício de pajé como cargo de médico tradicional. Como já disse tal pleito foi o lastro que a Unifesp estimulou.

No entanto, todo o projeto para o BNDES da perspectiva dos *Krahô*, tem o cunho de formalizar um processo de desenvolvimento que esteja objetivado no fortalecimento ontológico da comunidade e de sua sabedoria. Entende-se que a dimensão do sagrado se difunde como um amálgama para o conhecimento tradicional, e tais relações não se eximem de ser consideradas por um processo de desenvolvimento sustentável. Apesar de brevemente citado na proposta para o banco, esta dimensão se apresenta.

Em set. de 2002, depois de ser estudada por Eunice, uma *wajacá* mulher, ela me permitiu fazer-lhe umas perguntas. Eunice me contou que conversa com os animais e se desloca com eles para suas dimensões de origem. Ela tem relações no nível sobrenatural com o veado e o tatu. Descreveu que para se comunicar precisa de ingerir bebida alcoólica e fumo, mas que no passado existiam outras bebidas. Supus que fossem bebidas do mato pois os ancestrais mais remotos não conheciam o álcool destilado, além disso o alterar o estado de consciência foi o que ela quis mencionar, pois durante esses transes, ela procede a consulta e o animal indica a ela os procedimentos necessários à cura do enfermo.

Para Bartholo (2002b) a religião e o falar sobre a religião são momentos que organizam-se em epistêmes opostas; a fé e o arcabouço simbólico e o mítico são correspondentes a fatos científicos e objetivos que agregam informações que detêm sombras e luzes, que ora se manifestam e ora se escondem. As interações entre os diversos sistemas de fé se dicotomizam para de novo chamar a fricção interétnica ao primeiro plano, uma vez que entre os índios e os cristãos, os segundos possuem uma potência de quantitativa restando aos *Krahô* a coesão

ontológica onde o sobrenatural é o espaço/tempo que tem na natureza e no humano a cultura fabricada.

Segundo Mircea Eliade (1998), o xamã é definido como um *medicine-man*, feiticeiro ou mago, termos estes que designam certos indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso, sendo a ele atribuídos a competência de curar e fazer milagres, empregando métodos que lhe são exclusivos. O feiticeiro/*wajacá* é o especialista em transe, durante os quais acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais. Ele controla os espíritos, comunica-se com os mortos, com os demônios e com a natureza.

Na Sibéria e no nordeste da Ásia, Eliade (1998) observou as que as principais vias de recrutamento do xamãs são:

1. Por transmissão hereditária da profissão xamânica;
2. Por vocação espontânea;
3. Por vontade própria;
4. Por vontade do clã.

Qualquer que tenha sido o método de seleção, o xamã só é reconhecido após ter recebido a dupla instrução:

1. De ordem extática (sonhos, transe, etc.);
2. De ordem tradicional (técnicas xamânicas, nomes e funções dos espíritos, mitologia e genealogia do clã, linguagem secreta etc.).

Segundo Harner (1995) o xamanismo possui nada menos que trinta mil anos, segundo dados arqueológicos e etnológicos e representa o mais difundido e antigo sistema metodológico de tratamento de mente e do corpo. Sobrevive entre povos que eram de uma cultura primitiva, pois seus ancestrais lidavam com as ameaças de doenças, e os remanescentes adquiriram este conhecimento de forma oral, forma tradicional que compete aos povos indígenas. A universalidade do xamanismo é notada entre os antropólogos, compartilhada entre os que vivem na Austrália, na Indonésia, no Japão, na China, na Sibéria, e entre os nativos da América do Norte, do México e da América do Sul, não só no conteúdo em geral como nos detalhes específicos. Os xamãs empreendem inclusive, adaptações ao meio ambiente, economia e cultura.

O xamã pode ser um homem ou uma mulher que entra em estado alterado de consciência – quando quer – para ter contato com uma realidade habitualmente oculta, usando-a para adquirir conhecimento e poder e, com

isso, ajudar outras pessoas. O xamã costuma ter, pelo menos, um – quase sempre mais de um – ‘espírito’ a seu serviço pessoal. (HARNER, 1995, p.50).

Segundo Ramos (2001) as crenças religiosas das sociedades indígenas fundamentam-se na unidade entre o natural e o social que se articulam e formam o sobrenatural, cuja característica especial é a atribuição de poderes extranaturais a certos animais, plantas ou outros elementos. Assim a dimensão espiritual em uma sociedade indígena está tão intrinsecamente vinculada às demais esferas da vida social. “As práticas xamanísticas podem envolver a utilização de substâncias (...) uso exclusivo de contextos rituais e muitas vezes limitados aos iniciados no ofício.” (*Ibid.*, p. 81).

O uso de plantas psicoativas está relacionado com a identidade étnica de cada um dos povos indígenas, cada um com suas especificidades. Segundo Canseco (2000) no Peru as plantas psicoativas estão divididas em três grupos de uso: comunal, “franco” e inter-comunal. As de uso comunal estão restritas ao *Ayuasca* e ao São Pedro, plantas rituais cuja mistura, para cada uma delas, advêm componentes químicos que são adquiridos por meio de misturas com outras plantas também psicoativas, sendo oferecidas em rituais xamânicos oficializados por um xamã para o atingimento de curas específicas, realizadas em cerimônias coletivas. Essas plantas acarretam efeitos visionários que afetam a cultura de cada um dos povos que às administram, tendo efeito nos campos da identidade remetendo à dimensão simbólica étnica, incidindo na identidade.

Kaihã me contou na *Kàpey*⁸⁸:

Aqui tem três tipos de plantas, as outras estão longe. Se precisar ir buscar um remédio e voltar correndo precisa de carro. Dor-de-cabeça, dor de estômago. Não é todos que sabe ler e ver a validade da medicação. Em vez de fazer bom, causa doença. Fazer um viveiro com plantas medicinais. Mas isso leva tempo eu acho que Deus fez esse plano para mim. Gostaria que o BNDES desse um pouquinho de dinheiro pra começar isso tudo. Como não pode fazer roça na *Kàpey* precisa de um salário. Remédio nós tem por aqui. Vocês querem remédio feito. Cheguei dia 17 de mar. A equipe tá gostando. Se nós não fazemos pra nós mesmos ninguém vai fazer. Gosto de jogar o plano no meio de todos, pra darem opinião, porque eu não vou trabalhar sozinho.

Curioso é que o caso *Krahô* refocalizou os trabalhos da pajelança da aldeia para a *Kàpey*. De fato isso evidencia que o *Pidsk* é reelaborado a cada nova contingência que se

⁸⁸ Entrevista concedida em abr.de 2005.

apresenta, o que vai se modelando e construindo a partir da percepção que os *Krahô* possuem do que se torna necessário ao desenvolvimento. Para eles o desenvolvimento adquire o sentido de plano que necessita se realizar, tal qual *Kaihã* se referiu a BNDES. A demanda pela focalização na medicina tradicional se arregimenta na postura de *Kaihã* que encabeça o comando e “puxa” a iniciativa. Ele sente que se não houver o empenho deles nada conseguirão. Ele manifesta a necessidade do ganho financeiro, pois na *Kàpey* não pode fazer roça. Fui investigar isso e falei sobre o assunto com seu Fernando⁸⁹ que contestou a informação e me contou que Abílio *Krahô* possuía uma roça na área da *Kàpey* que vendeu para os experimentos da Escola Agroambiental *Catxêkwyj*⁹⁰.

Segundo Capra (2002) o avanço decisivo da concepção sistêmica da vida origina o abandono da visão cartesiana da mente como coisa, e avança na percepção da mente e da consciência como processos. Durante a década de 1960 um novo conceito de mente foi desenvolvido: o “processo mental”. Na década de 1970 Maturana e Varela (apud CAPRA, 2002) ampliaram os estudos iniciais de Maturana e desenvolveram a teoria da cognição de Santiago. A idéia central desta teoria é a identificação da cognição, o processo do conhecimento, com o processo de viver. A cognição é a atividade que garante a autogeração e a auto-perpetuação das redes vivas, sendo a atividade organizadora dos sistemas vivos, em todos os níveis de vida, como uma atividade mental, entendendo que a vida e a cognição tornam-se inseparavelmente ligadas, onde a atividade mental é imanente à matéria.

Capra (2002) cita que na teoria de Santiago, a consciência – a experiência vivida e consciente – se manifesta em certos graus de complexidade. Na década de 1990, a ciência da cognição firmou-se como um grande campo de estudos interdisciplinares juntamente com estudos sobre o cérebro, possibilitando a observação dos processos neurais complexos associados à imaginação e a outras experiências próprias do ser humano. Dois pontos muito importantes foram alcançados pelos cientistas e estudiosos da cognição:

1. O primeiro tipo é a chamada “consciência primária” surge quando os processos cognitivos passam a ser acompanhados por uma experiência básica de percepção, sensação e emoção.
2. Para o segundo, chamado de “consciência de ordem superior” envolve a autoconsciência: a noção de si mesmo formulada por um sujeito que pensa e reflete;

⁸⁹ Caboclo da extrema confiança de Schiavini que cuida da *Kàpey*, morando lá.

⁹⁰ A roça foi comprada porque estava formada com recursos do PDPI.

demonstra um auto grau de abstração e inclui a capacidade de formar e reter imagens mentais que permite a elaboração de valores, crenças, objetivos e estratégias.

O segundo tipo, a “consciência reflexiva”, é que trouxe à tona a compreensão dos processos de linguagem, que surgiram no mundo social da cultura e dos relacionamentos organizados. O que contribuiu para o reconhecimento de que a análise dos fenômenos subjetivos tem de fazer parte de qualquer ciência da consciência, levando á mudança do paradigma cartesiano que opera e mente e a matéria em classes divididas, sem que se fizesse menção ao observador humano.

O ser humano possui um “mundo interior” dentro da consciência reflexiva que o faz pensar, se comunicar por meio de uma linguagem simbólica, formular juízos de valor agir intencionalmente, e, sendo dotado de autoconsciência, experimenta a liberdade. Segundo Maturana (apud CAPRA, 2002), que sistematizou a relação teórica entre biologia da consciência humana e a linguagem, a comunicação não é uma transmissão de informações, mas antes uma coordenação de comportamentos entre organismos vivos através de uma acopagem estrutural mútua. Para ele o fenômeno da linguagem não ocorre no cérebro, mas por meio de um fluxo contínuo de “coordenações de coordenações” do comportamento, estabelecidas no fluxo de interações e relações de convivência. O ser humano coordena seu comportamento por meio da linguagem e existe dentro dela; e à medida que aumentaram a complexidade de suas estruturas, aumentaram também a dos seus processos cognitivos, o que gerou a consciência, a linguagem e o pensamento conceitual. Esta nova compreensão da vida, que é sistêmica, inclui também o nível espiritual.

Assim consciência reflexiva proporciona ao ser humano o “mundo interior” que o faz pensar, se comunicar por meio de uma linguagem simbólica, formular juízos de valor agir intencionalmente, e, sendo dotado de autoconsciência experimenta a liberdade. Segundo Maturana (apud CAPRA, 2002), a relação teórica entre biologia da consciência humana e a linguagem, faz com a comunicação não seja uma transmissão de informações, mas antes uma coordenação de comportamentos entre organismos vivos através de uma acopagem estrutural mútua. Para ele o fenômeno da linguagem não ocorre no cérebro, mas por meio de um fluxo contínuo de “coordenações de coordenações” do comportamento, estabelecidas no fluxo de interações e relações de convivência. O ser humano coordena seu comportamento por meio da linguagem e existe dentro dela; à medida que aumentou a complexidade de suas estruturas, aumentou também a dos seus processos cognitivos, o que gerou a consciência, a linguagem e

o pensamento conceitual. Esta nova compreensão da vida, que é sistêmica, inclui também o nível espiritual.

E onde é que o espírito humano se encaixa nesse quadro? Para responder a essa pergunta, ser-nos-á útil conhecer o sentido original da palavra ‘espírito’. Como vimos, a palavra latina *spiritus* significa ‘sopro’, e o mesmo vale para a palavra latina *anima*, a grega *psyche* e o sânscrito *atman*. O sentido comum de todos esses termos fundamentais indica que o sentido original de ‘espírito’ em muitas tradições filosóficas e religiosas, não só no Ocidente como também no Oriente, é o de sopro da vida. (CAPRA, 2002, p. 81).

A espiritualidade dos *Krahô* foi para mim descrita por Milton *Porpot Krahô*, um *wajacá* bastante de jovem, 25 anos. Ele foi o outro *wajacá* da Aldeia Santa Cruz que me estudou antes de responder as minhas perguntas. Em abr. de 2005 durante a minha última estadia na TI *Krahô* encontrei-o ministrando curas para a comunidade. Uma vez por semana ele se dirigia ao pátio da aldeia para atender a todos que necessitassem dos seus cuidados. Comecei lhe perguntando sobre essa nova modalidade de trabalho de pajelança, já que nunca havia presenciado prática semelhante entre os *Krahô* e obtive o seguinte relato dele sobre o sobrenatural:

Um trabalho que tô fazendo para o povo. Dentro de um mês dou vários passes na comunidade mas só para quem quer. No começo eu trabalhava com duas coisas. Um que mexe com ele dentro d’água e outro que fica fora. *Megarón*⁹¹ que tem corpo igual a nós, conversa com a gente e nós entende. Cada *wajacá* tem um jeito. O (*Megarón*) que mexe comigo de fora é o tatu. Ele conversa comigo. Tem vez que nós marca e encontra naquela hora naquele lugar. O tatu vira gente. Já fui cinco vezes atrás dele. A primeira vez que eu conversei com *Megarón* eu fiquei com medo, todo suado, tremendo.

Segundo Pauwels e Bergier (1969) interdependência entre passado, presente e futuro fazem a consciência se deslocar no fio da consciência humana, fato que a física moderna tem reiterado, pois demonstra que a matéria liberta sua energia, resistência do ancestral que “as épocas antigas se exprimem sempre em fórmulas religiosas.” (*Ibid.*, p.53).

Essa capacidade do espírito animal falar com o ser humano ou de manifestar-se sob a forma humana é um dos atributos de poder e esta crença é muito difundida entre os pajés/xamãs, a de que animais e seres humanos são aparentados. No perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), o modo como os seres humanos vêem os

⁹¹ Alma desencarnada ou espírito. Encontrei o mesmo termo entre os *yawalapiti* do Alto Xingu em jan. de 2002 quando estive na aldeia dos *yawalapiti*.

animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos - é profundamente diferente do modo como esses seres vêem a si mesmos.

No perspectivismo ameríndio os animais são gente e se vêem como pessoas, onde a forma de cada espécie é um envoltório de “roupa”, que esconde a forma interna humana. A noção de “roupa” é uma metamorfose de tipo espiritual, com as características de cada espécie, que não seria atributo fixo, mas trocável ou descartável. Em tal metamorfose, espíritos, mortos e xamãs assumem formas animais. As cosmologias sul-americanas estão repletas de interpretação do tipo “roupa”, e assim o que poderia ser natureza, aponta-se para a cultura.

A espiritualidade também pode ser entendida pela visão do sobrenatural que produz a cosmologia. O que é mais importante de se compreender é que a cognição indígena irá dar forma ao campo de conceitos compostos pelos elementos que compõe a realidade no dia-a-dia, que por sua vez derivam-se numa mutação; ou seja, cada elemento pode possuir mais de uma função, como por exemplo, a onça para os *yawalipiti* do Alto Xingu⁹², que pertence à floresta, mas também pertence a um grupo de seres sobrenaturais que ao tirarem sua roupa de onça, habitam em uma aldeia e vivem como seres humanos. Estes seres sobrenaturais só podem ser vistos pelos pajés.

*Pirakuman Yawalipiti*⁹³ me contou que para os *yawalipiti* a onça representa força e astúcia. Existe outra derivação que traz a onça como representação de movimento que é luta *uca-uca*. No Alto Xingu existem campeonatos entre aldeias para realização da disputa para eleger o campeão. Os jogadores são treinados desde tenra idade por um guerreiro e ex-lutador, que geralmente costuma estar com 40 anos. Fazem parte do treinamento beberagens de substâncias com base em plantas psicoativas e fortificantes. Tais plantas provocam o desenvolvimento muscular e aumento da massa corpórea. Para se preparem para lutar, os atletas escarificam a pele com um instrumento similar a um pente, cujas cerdas são de dente do peixe-cachorra. Quando o sangue começa a verter, passam outra infusão que provoca o ardor. Como a *uca-uca* é inspirada na luta entre duas onças, essa última substância fortalece o espírito. O atleta é conhecido como lutador, título que lhe confere determinado prestígio na aldeia. Contou também que *Sapain* e *Takuman*, dois pajés *kamayurá* e irmãos, comunicam-se

⁹² Entrevista realizada em janeiro de 2002 com *Pirakuman Yawalipiti*.

⁹³ Entrevista realizada em janeiro de 2002 com *Pirakuman Yawalipiti*.

com seres que a eles se apresentam durante as curas, os dois possuem a capacidade de retirar do corpo do enfermo a doença, que sai substancializada em fluido.

Em Eliade (1998) os esquimós *ighulik*, ao tornarem-se xamãs, apresentam-se diante do mestre e dizem que escolheram e dizem que desejam **ver**. A seguir fazem uma confissão. A iniciação tem início com a retirada da alma dos olhos, do cérebro e das entranhas, pelo mestre, para que os espíritos conheçam o que há de melhor no neófito. Essa retirada também possibilita ao futuro xamã retirar sua alma para ingressar em jornadas místicas através do espaço e nas profundezas do mar. Em seguida o mestre obtém para ele o *qaumanek*, que consiste no seu “raio” ou sua “iluminação”, uma luz misteriosa, que o xamã sente subitamente no corpo, dentro da cabeça e do cérebro, um facho inexplicável que o torna capaz de ver no escuro, tanto no sentido próprio quanto no sentido figurado, podendo enxergar nas trevas e sendo capaz de perceber acontecimentos futuros e os segredos dos outros. O candidato obtém essa luz após passar longas horas sentado num banco em sua cabana, a invocar espíritos.

As iniciações ensejam várias oportunidades em que se verifica a “morte do candidato” seguida de uma ressurreição, demonstrando que o sonho extático se apresente nas seguintes formas usuais (ELIADE, 1998):

1. Período de reclusão na mata (símbolo do além) e existência larvar, a semelhança dos mortos: proibições impostas, pelo fato de serem comparados aos defuntos;
2. Rosto e corpo esfregados com cinzas ou com certas substâncias calcárias para obter o brilho baço dos espectros e máscaras funerárias;
3. Inumação⁹⁴ simbólica no templo ou no clã dos amuletos;
4. Sono hipnótico e bebida que leva à inconsciência;
5. Provas difíceis: pauladas, aproximação ao fogo para assar, suspensão, amputação de dedos e outras crueldades diversas.

Na mesma linha Milton *Porpot Krahô*, o *wajacá Krahô*, é ativado em seu dom de pajé pelo esvaziamento de si para acolher o sobrenatural. Prosseguindo seu relato:

Eu quero limpar minha aldeia. Eu falo com as pessoas, mas elas não dão atenção na minha palavra. Se *Megaron* bater na sua casa você amanhece com a cara inchada. Tem muito *Megaron*. Tem mais *Megaron* que gente viva. Eu tô observando tudo que tá passando no *krin*⁹⁵. Quero ver se *merrin* não vai animar, correr, cantar, senão *Megaron* vai cair de peia. A palavra do

⁹⁴ Enterramento, enterro, sepultamento.

⁹⁵ Aldeia em *krahô*.

Megaron é curta. Ele joga cuspe na sua casa, ele te bate. Aí *Megaron* leva e não adianta ir pro hospital que não fica bom. Aí a pessoa vai sofrendo até que morre. Não pode correr comida de *Megaron* nem água. O *wajacá* vai e sopra ou tira com mão. A cidade do *Megaron* é do mesmo jeito da nossa aqui. Tem roça, tem abóbora, melancia, inhame, batata. Eles casam e tem filhos, faz a casa, bota mulher dentro e põe roça.

Porpot assumiu a posição de chefe espiritual, trajetória que ele empreende na organização social e cuidado com as implicações no bem-estar físico e espiritual do cotidiano, pontuando as corridas de toras, que como já foi contado, regulam o equilíbrio político e o poder das facções *Wakmēye* (estação seca) e *Katamye* (estação chuvosa) e os fenômenos climáticos. *Porpot* prossegue⁹⁶:

Sobre as plantas quem me ensina é meu chefe⁹⁷. Eu mexo com *Megaron*, eu curo, eu curo de cobra. Você sabe, aqui do *merrin* se eu cobrar tem ser pouco. Ele dá qualquer coisa que ele puder dar. Por isso que quase eu não tô trabalhando. Tem semana que eu atendo 15 pessoas. Tem hora que não sobra tempo pra mim. Quando eu pelejo com o doente e vejo que não tá dando certo e encaminho para o agente de saúde. Cada *wajacá* tem seu chefe. O *Megaron* gosta mais dos meninos pequenos. Eles ficam rodeando e observando a hora de levar.

Segundo Wrigth (1996) o poder dos pajés vem do conhecimento que possuem da mitologia e cosmologia que se expressa para curar, orientar e aconselhar o povo, bem como realizar atividades como o controle do clima, a passagem de estações, a obtenção de recursos alimentares e tarefas relacionadas ao bem-estar humano. Para Melatti (1972) entre os *Krahô*, o conhecimento sobre os recursos medicinais para a cura são entregues aos xamãs, no entanto no que tange à magia referente à caça e à agricultura, qualquer indivíduo pode empenhar-se nessas atividades, verificando que vivem em um contínuo ritual: há um rito para toda estação seca e outro para toda estação chuvosa.

Segundo Huizer (2000) as atividades de cura e bruxaria, como partes do “sistema de saber indígena” formam um conhecimento que foi adquirido ao longo do processo experimental e por meio de lutas de resistência pela sobrevivência. Este autor desenvolveu ao longo de 20 anos de trabalho com indígenas na América Latina a metodologia da **investigação com ação**, demonstrando um pensamento reflexivo que desembocou na **investigação-ação-participativa**. Com essa metodologia ele observou duas peculiaridades da espiritualidade indígena no contexto da modernidade:

⁹⁶ Entrevista concedida em 11 abr. de 2005 na aldeia Santa Cruz *Krahô*.

1. Que existe um assentimento histórico e geracional na perspectiva de um “inimigo comum” à sociedade indígena, que impede relações justas e igualitárias, transcorrendo o passado e permanecendo no futuro.
2. Que a revitalização espiritual religiosa indígena vem de um conhecimento superior - holística e sobrenatural - chocando-se com as verdades da classe média ocidental, cristã e instruída.

Diante de tais atributos, quais os desafios que os *Krahô* teriam que enfrentar?

Suponho que o caso da biopirataria fez ressurgir o entusiasmo pela cultura. De fato a resistência da sua espiritualidade e dos saberes/fazeres associados à biodiversidade revela para mim que em sete anos de pesquisas com os *Krahô* nunca havia visto um *wajacá* se revestir de presença e ocupar o espaço do centro. *Porpot* foi ocupar o centro da aldeia Santa Cruz e *Kaihã* foi ocupar o centro da TI deixando sua aldeia para ir morar na *Kàpey*.

Convém ressaltar, no entanto, que missionários já ingressaram na TI *Krahô* e traduziram a Bíblia para a língua *Krahô*. *Dodanin Krahô* da Aldeia Pedra Branca auxiliou os missionários na década de oitenta. Atualmente, por diversas vezes, encontrei integrantes do CIMI – Conselho Indigenista Missionário nas reuniões da *Kàpey*⁹⁸, no Pólo Base em Itacajá e nas aldeias. Existem missionários que dominam a língua *Krahô* o que facilita a penetração na cultura, porém ainda não presenciei nenhuma ocasião de hostilidade dos *Krahô* aos missionários. Entre os *apinayé* (*Timbira*) os missionários circulam livremente na área, dominam a língua indígena e recentemente modificam as letras de músicas que mencionam a fauna e a flora, para contextos bíblicos. Além disso, casam-se com as índias e modificam paulatinamente os costumes, fatos diante dos quais a Funai não atua de maneira significativa.

Gambini (2000) compreende que a colonização desenvolveu impactos sobre a psique indígena afetando sua cosmovisão. A postura catequética dos jesuítas se mostra na destruição cultural e inserção da ideologia cristã despreparada para lidar com as peculiaridades da configuração social e religiosa indígena. O conceito de alma enquanto referência identitária, agrega a extensão subjetiva, epistemológica, ontológica e cultural, alvo para um modelo de conversão e catequese.

Estando totalmente vinculados à Coroa Portuguesa, os laços entre as primeiras missões e o império eram estreitos, e por forças das circunstâncias a catequese foi instrumento de conquista afirmativa da soberania do Estado português. Analisando as cartas dos primeiros jesuítas no Brasil em seu original e contrapondo com a psicologia junguiana, Gambini (2002)

⁹⁸ Inclusive na reunião sobre a biopirataria.

faz um estudo singular sobre a identidade indígena e as práticas mágicas dos pajés. Os jesuítas não suportavam os pajés, pois estes se interpunham com sua religiosidade. Segundo a psicologia junguiana os jesuítas projetavam nos indígenas a repulsão pelas práticas indígenas que habitavam o inconsciente coletivo, memória arcaica dos povos ancestrais - paganismo. O combate era incisivo. Os pajés eram o principal obstáculo à ação missionária, sempre procurando dissuadir os demais em aprender a nova crença, sempre acusando os jesuítas de uma oculta intenção maléfica. O encontro do invasor e do indígena deflagrou uma relação complexa, pois definiu a interatividade entre dois tipos de consciência. O conceito junguiano de projeção é:

(...) um fato que ocorre de modo involuntário, sem nenhuma interferência da mente consciente: um conteúdo inconsciente pertencente a um sujeito (indivíduo ou grupo) aparece como se pertencesse a um objeto (outro indivíduo ou grupo ou o que quer que seja desde seres vivos até sistemas de idéias, a natureza, ou matéria inorgânica). (GAMBINI, 2002, p.28).

A projeção interfere na cognição e na percepção impedindo a visão do OUTRO e sua própria realidade. Gambini (2002) analisou diversas cartas dos jesuítas à Coroa, sob o ângulo da projeção, observando que elas são de dois tipos: de notícias e de negócios; eram recebidas em Portugal e depois enviadas a Roma. Estão repletas de citações bíblicas e informam aos superiores as características da nova terra e ações dos missionários, documentando como tentaram converter a alma de outro tipo de homem que não compreendiam. A América era desconhecida e a Europa e os missionários não pretendiam alterar sua própria identidade mediante o contato com este desconhecido, por isso O Novo Mundo deveria ser conquistado, integrado e identificado.

Alguns jesuítas vieram já padres ordenados e outros eram “irmãos”. Ninguém tinha o menor conhecimento de tupi, e nenhum tinha o preparo para lidar com a vida dura. Vinham com todo o preparo da doutrinação espiritual e uma forte programação de regras precisas e religiosas, mais a parafernália religiosa que devia compor o espaço da igreja, por mais simples que fosse. Praticavam exercícios espirituais que tinham a finalidade básica de purgar os pecados e ajudá-los a descobrir o que Deus queria deles. Trabalhavam com o objetivo de converterem os índios “a serviço do Senhor” (GAMBINI, 2002), e no mais, todas as ações possuíam essa finalidade. Quase todas as cartas possuem uma parte nas quais os autores se humilham declarando-se cheios de pecados invocando o perdão de Deus.

Os escritos revelam que os membros da Companhia de Jesus devem tornar-se indiferentes a todas as coisas criadas, até o ponto de não desejarem nem saúde nem doença, nem riqueza nem pobreza, nem honra nem vergonha,

nem vida longa nem curta – mas desejar escolher somente aquilo que seria uma melhor conduta ao objetivo para o qual fomos criados. Trata-se aqui, por um lado, de uma sutil combinação de flexibilidade e tolerância – que, no sentido positivo, produziria uma indiferença superior às trivialidades, se é que tal coisa pode resultar de uma técnica – e, por outro, de uma atitude rígida, estritamente orientada pelos fins, e compulsiva. (GAMBINI, 2002, p.69).

Da perspectiva dos jesuítas, somente o “fogo” do seu esforço poderia converter os índios, esforço que segundo um deles “o ofício de converter almas hé o mais grande de quantos há na terra e por isso requiere mais alto estado de perfeição que nenhum outro” (NÓBREGA, apud GAMBINI, 2000, p.81). Considerando-se a personificação de Deus, os jesuítas acreditavam possuir a verdade única: consideravam os índios subumanos para transformá-los em algo melhor. A imagem arquetípica⁹⁹ do homem primitivo foi empurrada para trás até fixar-se na construção do pecado original. A civilização em sua evolução perene causou uma vitória sobre a inconsciência primitiva, pois o contraste confirmava a superioridade do civilizador. Os jesuítas tinham como único, o objetivo de moldar a alma indígena. O jesuíta era o espelho no qual o índio devia mirar-se.

Segundo uma carta:



Figura 10 - A visita de um missionário à oca indígena teria o mesmo poder curativo do contato de Cristo com os enfermos. (André Thevet, 1575; apud GAMBINI, 2002, p.83).

⁹⁹ Arquetipo - 1.Modelo de seres criados. 2.Padrão, exemplar, modelo, protótipo. 3.Psic. Segundo C. G. Jung [v. *junguiano*], imagens psíquicas do inconsciente coletivo (q. v.), que são patrimônio comum a toda a humanidade:

Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão comonós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger a missa, já acodem, e quando nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de gíolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma a lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão enom comer carne humana, nem ter mais de huma molher e outras cousas; soamente que há-de ir `a guerra e os cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discórdia. Comem-se huns a outros, digo hos contrario.” (NÓBREGA, apud GAMBINI, 2000, p.91).

O comportamento imitativo dos índios animava Nóbrega, pois significava que a porta da alma indígena estava aberta: os índios estavam prontos a abrirem mão dos seus maus hábitos. O retrato que os jesuítas faziam dos índios era: estavam possuídos de pecados mortais por serem pagãos, polígamos, antropófagos, com memória fraca e inconstantes. Os jesuítas possuíam a visão de que os índios não conheciam divindade ou vida espiritual; prova cabal de sua bestialidade e a necessidade de sua conversão. A atitude psicológica do missionário era de que os gentis acreditariam em qualquer coisa que lhes fosse dita, colocando os jesuítas como fazedores de milagres. Como a dimensão espiritual envolvia a vida indígena em todos os aspectos, penetrava de forma natural nas esferas do comportamento que um cristão só conseguiria praticando os exercícios para a purificação dos pecados. Considerando os índios totalmente destituídos de religiosidade, os jesuítas trabalhavam para as atitudes deles se modificarem, sem levar em conta que quase todas as formas de comportamento tribal possuem significado cultural ou religioso.

Atualmente as missões evangélicas e católicas ainda causam impacto bastante significativo na cultura indígena, demonstrando confrontos ideológicos que abalam a identidade. Outro ponto é o debate que acontece na surdina entre as missões evangélicas fundamentalistas e as agências oficiais de assistência ao índio como: Funai, MEC, Funasa e órgãos estaduais (GALLOIS; GRUPIONI, 1999). Na maioria das vezes, os etnólogos são vistos pelas missões como fomentadores e defensores da perpetuação da cultura indígena, afeitos ao segregacionismo, ao *apartheid*, à **etnomania** e ao regime de escravidão ou “curral” de manutenção de padrões diferenciados dos índios. Por outro lado, é de se verificar a fragilidade do órgão oficial do Estado perante os missionários e a potência com que convertem os indígenas, atuando por meio da insistência e disponibilidade para a catequese.

Os saberes/fazeres indígenas constituem um poder sobre a biosfera que a visão ocidental não consegue respeitar e nem compreender, gerando a dizimação destas populações enquanto

se aproveitam desses conhecimentos, tal qual é visto na biopirataria. Segundo Huizer (2000) a expansão agressiva de uma tipologia cultural dominante ocidental, confere uma superioridade tecnológica que caracteriza o domínio da natureza e dos povos indígenas, o OUTRO-OBJETO que é facilmente manipulado e dominado. Pode-se dizer que, do ponto de vista ético, a ciência e a tecnologia estão perdendo seu propósito humanista desde que estão servindo aos interesses das elites do poder, e reduzindo suas atividades em benefício do mercado.

Atualmente o sistema de saber científico ocidental não é só desafiado pelo Terceiro Mundo e por autores feministas interessados na relação de deterioração do homem (especialmente o machista) e o ambiente natural, senão também por novos descobrimentos nas ciências (naturais), especialmente no campo da Física Quântica. Alguns físicos chegam até a mostrar certa convergência entre o desenvolvimento mais sofisticado nesse campo e alguns sistemas de saber indígenas e visões do mundo com o budismo e taoísmo (Capra, 1976;1983). Mas estas idéias são relativizadas por aqueles que são estreitamente familiarizados com tais visões de mundo. Goonatillake (1982; 226-273), um cientista que foi educado em uma sociedade budista, percebe as comparações de Capra um pouco superficiais, reconhecendo que existe uma verdade considerável e uma aplicabilidade nestas visões de mundo tão facilmente ignoradas pelos cientistas ocidentais durante os três séculos passados. (*Ibid.*, p. 18).

Giudice (2000) que pesquisou o povo *mambuti* das selvas tropicais africanas, os povos *arawak* das selvas tropicais sul-americanas, os *inuit* do Ártico e os povos indígenas dos bosques temperados e tropicais da América do Norte, além de tantos outros, elaborou o conceito de que os povos de sistemas **eco-sociais** possuem alta eficácia para a sustentabilidade.

Quando se compara os efeitos destes sistemas com as ações mais 'modernas' e 'científicas' que em muitos casos os sucederam, se pergunta qual é a causa de maior eficiência ambiental das práticas tradicionais em relação aos sistemas (mal) chamados de 'alta tecnologia'. Os povos tradicionais não utilizam procedimentos 'científicos', se guiam por crenças e práticas baseadas em sistemas espirituais e míticos. Sem dúvida, apesar de suas falta de 'cientificidade' alcançam excelentes resultados. A que se deverá tal êxito? (GIUDICE, 2000, p.46).

Para Giudice (2000) os espíritos com quem os pajés se relacionam são uma redução conceitual que agrega a concepção indígena sobre a natureza. Essa redução se contrapõe ao caráter reducionista e fragmentador inerente ao pensamento científico, como por exemplo: a águia é uma espécie caracterizada por um tipo de bico, asas, uma determinada fisiologia e certos comportamentos característicos; num enfoque espiritual a águia aparece representando um espírito protetor sagrado. Isso define um marco espiritual que proporciona e assegura

comportamentos sociais apropriados por parte da comunidade. As sociedades que mantêm seu sistema espiritual e ambiental de forma sustentável, que foram adaptações prolongadas às condições locais, são aquelas que não desapareceram. Nos casos em que os sistemas locais sofrem modificações artificiais sem consideração pelos marcos ambientais e culturais, os povos tradicionais podem ter dificuldades em adaptar-se.

As práticas tradicionais espirituais afetam os níveis políticos, sociais e culturais dos indígenas, em suas formas de organização familiar e trabalho, permitindo que eles conservem sua identidade e cultura. Assim o caminho da espiritualidade tem a função social de restabelecer o equilíbrio ocasionado pelas transgressões e rupturas advindas do contato com a sociedade envolvente. Para Ávila (2004), que foi eleito representante dos *wajacá* com a finalidade de apoiar nas negociações com a Unifesp, o deslocamento do foco entre roubo, política e associações, determina um percurso de interesses.

O conflito pelo poder de controlar os “projetos” de acesso a recursos genéticos é mais profundo do que meras tensões de recursos advindos de *royalties*. O que está em jogo é a construção de um processo de centralização da política interétnica *Krahô*, na tentativa de unificar sua tradicional polifonia em uma única voz capaz de representá-los. Uma estrutura que sempre valorizou as autonomias políticas de cada aldeia se vê questionada pela atual conjuntura entre povos indígenas e Estados nacionais e pela constatação do associativismo indígena como alternativa política viável para estes povos alcançarem suas demandas perante os órgãos governamentais. (ÁVILA, 2004, p. 27-28).

Pude observar que enquanto *Wyty-cati* insere com conhecimento tradicional associado à biodiversidade no espaço tecnológico, exposição que abre o limite ontológico *Krahô* para o diálogo entre ambas as sociedades, a *Kàpey* internalizou nos procedimentos mais artesanais, metodologia da Escola Agroambiental *Catxékwyj* que prima pelo saberes/fazeres tradicionais por que se articulam com as técnicas de manejos sustentáveis. Posteriormente, publicizada a biopirataria, então tudo se volta para a *Kàpey*, a primeira e maior reunião dos *wajacá*.

Assim a *Kàpey*, que sedia tal movimento, insere a idéia de que a luta preconiza o avanço sobre a limitação do milenarismo catequético, na medida em que a vertente do mercado se apresenta como uma fresta na robustez condicionada pelos anos passados. Entre a *Kàpey* e a *Wyty-cati* e, posições de ouvidoria e polifonia, a implementação dos procedimentos ambientalmente sustentáveis se debate com o roubo do conhecimento tradicional. Percebo que esse roubo dinamizou e antecipou a necessidade de voltar o olhar para a dimensão etnobotânica, e mais que isso: as associações emergem como os espaços possíveis para consolidação da espiritualidade:

1. Entre os *Krahô*, pois entre eles ela resiste e se auto-eco-organiza;
2. Diante da sociedade envolvente, que se assombra com a capacidade de mobilização e resposta.

Os *Krahô* já não se calam, ao invés disso eles param e pensam, geram uma fortaleza em volta de si sobre sua epistemologia ambiental, pois agora eles já possuem o tempo e o espaço para elaborar e definir uma estratégia de reação, o marco para eles já é a *Kàpey*, pois lá eles estão no seu território.

CAPÍTULO 4. – OS *KRAHÔ*: ETNODESENVOLVIMENTO, CULTURA E BIODIVERSIDADE.



Foto 25. Homens *Krahô* estão entre uma e outra corrida de toras, na *Kàpey*, durante a Feira de Sementes de 2002.

4.1. BNDES E ETNODESENVOLVIMENTO: O ESPAÇO/TEMPO PARA OS *KRAHÔ*.

Foi mesmo... Foram nesses quase sete anos de pesquisa que conheci algumas das diversas maneiras de um povo chamado *Krahô* interagir entre si e com a biodiversidade. Na Foto 46. existem dois grupos, cada um caminha em direções que se opõem. São os dois partidos *Katãmeie* e *Wakmeie*. Aqui na foto, por conta da grande celebração da Feira de Sementes de set. 2002, eles se juntaram por aldeias. Corredores de todas as aldeias que são *Katãmeie* e corredores de todas as aldeias que são *Wakmeie* (Foto 25.).

Segundo Schiavini, em uma fala que ele proferiu para diversos profissionais que estavam na *Kàpey*, durante a grande e primeira reunião de todos os pajés *Krahô*¹⁰⁰, por conta da biopirataria que estava evidenciada naquela época, essa corrida tem uma grande relação com equilíbrio da biodiversidade, da cultura e do político entre as duas facções. Isso foi em

¹⁰⁰ Estarei falando melhor sobre o assunto na seqüência.

abr. de 2002, quando ouvi uma explicação muito interessante sobre essa **corrida de toras**, e pude identificar o princípio da sustentabilidade que sua prática propicia, contrabalançando o cotidiano dos *Krahô*. Schiavini nos contava¹⁰¹:

Agora, com essa recuperação, se encontra a mandioca. Antes não dava. Até a mandioca tinha que ser comprada. As oferendas rituais ficavam comprometidas, como o paparuto, por exemplo. Ninguém mais fazia roça. Uma aldeia grande como a Pedra Branca que tem trezentas pessoas, se tivesse três/quatro que ainda tinham ânimo para produzir, era muito. Era a monocultura do arroz. Era aquela coisa, o arroz não dava: acabavam de colher, acabavam de comer. Passavam o ano inteiro sem ter nada. Era caótico! Uma miséria total! Eram o SPI, e depois a Funai, e seus equívocos. Tiraram eles de uma situação de agricultura familiar, onde tinham um sistema de agricultura solidário, onde todos se ajudavam num sistema muito bem montado, organizado através das metades inclusive; para um regime de mutirão de grandes roças, induzidos pela oferta de alimentos, oferta de semente de graça, oferta de ferramenta: “a roça do posto”. E roças muito diversificadas, foram substituídas por roças de monocultura de arroz. Então foi a miséria total. A quebra do sistema produtivo, social e a perda das variedades das sementes. Ficou só o arroz. Um arroz pequeninho numa areia dessas, numa quentura dessas, seis meses sem chuva. Então desestimulou totalmente a produção.

Se eu partir da reflexão sobre a vinculação entre o saber/fazer tradicional com a natureza, e que as terras indígenas dependem desse conhecimento para que o meio ambiente e as futuras gerações não se encaminhem para a desagregação e degradação, posso então estudar a sustentabilidade para os povos indígenas a partir dos seguintes desafios:

1. A usurpação da biodiversidade,
2. A dinâmica econômica globalizada instaurada,
3. A ordem social homogeneizadora estabelecida,
4. A ontologia de uma sociedade ocidental tão diferente da cosmovisão tradicional nativa.

Para o desenvolvimento sustentável e a gestão ambiental, o tema do etnodesenvolvimento é crucial. Porém nele, o campo dos conflitos históricos se afigura como algo que permanece num processo de duração contínua e com movimentos aleatórios, seja pelo jogo de forças assimétricas de interesses antagônicos, seja pela dimensão própria da condição humana e da biodiversidade das terras indígenas. De uma condição humana indígena que se desdobra em diversos papéis de representações, vai desde sua essencialidade subjetiva e ontológica, essencialização da natureza na construção do EU, à indispensável necessidade

¹⁰¹ Abr. de 2002.

de manejo da mesma natureza, enquanto megadiversidade biológica e conhecimento tradicional associado.

Ou seja, essa é dicotomia onde: de um lado os índios se apropriam da natureza, essencializando-a: cosmologia; de outro lado eles possuem conhecimentos sobre o manejo da natureza: saber/fazer tradicional. Junte-se a isso o desafio de proporcionar desenvolvimento para os povos indígenas, nas terras indígenas, onde é necessário evitar uma postura que se confunda com a colonização e a catequização.

Apesar da totalidade da natureza na qual o homem está inserido ser algo inatingível, existe uma porta aberta para um universo real-imaginário indomável do qual o homem tem por desafio se aproximar, começando por aceitar a inifinitude e a necessária articulação dos saberes. Essa porta é a da lógica do sensível. (CASTRO; DRAVET, 2004, p.15)

Por isso a postura do ator que promove a gestão ambiental ou o etnodesenvolvimento é de suma importância, quando se parte da iniciativa de estabelecer um processo de alteridade. Para ilustrar, partirei de um exemplo, que seria a atuação do antropólogo no caso dos *yanomami*, em Ramos (1999-2000), atuação essa que penetra em um cenário de congruências, onde se juntam os temas da invasão de suas terras por garimpeiros e a postura do governo brasileiro. Nesse caso, qual seria o papel do antropólogo? Ele seria a figura que vai encontrar os meios de solucionar um problema interétnico, dentro de um realismo total, onde lhe são impostas no mínimo, duas possibilidades:

1. Atuar em conjunto.
2. Dissertar sobre o assunto ou/e não se envolver.

Como em etnodesenvolvimento e gestão ambiental, a posição do antropólogo poderia ser transposta a qualquer um que atue em resolver um problema da questão indígena, onde compreendo que na prática, esse ator pode ser gestor ambiental, biólogo, geógrafo, etc.. Nesse sentido, creio que, a exemplo do que aconteceu no projeto do BNDES e a elaboração do Pidsk, inicia-se a busca da cognição indígena sobre o assunto. Aqui foi o início. Tomar a posição de considerar a ontologia, percepção e participação indígena guiam para o encontro da linguagem apropriada para a lógica de cada caso específico. Contudo tornar-se um *expert* em índios, interpõem desdobramentos: a ciência posta em prática e a prática transposta para ciência.

Quando nós escrevemos um relatório para demonstrar que uma etnia X precisa de um montante de terra, ou etnia Y precisa ser compensada por algum dano ou outro, nós temos o sentimento confortante de ter realizado

uma ação boa. E quando nós realizamos uma boa ação nós esperamos ser recompensados com reconhecimentos externos. Mas quantos de nós experimentamos certo desconforto em ocupar uma posição dessas, que de fato não é nossa? (RAMOS, 1999-2000, p.183).

De fato, falar do OUTRO, se posicionar no lugar do OUTRO, OUTRO enquanto SUJEITO de questões centrais, que se focalizam em problemas eminentemente relacionados a questões substanciais, como as que envolvem o tema indígena, pode se configurar uma luta e a lida com um conflito, que desvela a proposição do trabalho com os povos indígenas, podendo na maioria dos casos serem traduzidos em “fazer alguma coisa por eles”. Este “fazer” enfrenta uma vertente de embates, que segundo Ramos (1999-2000), revela a dificuldade que as próprias comunidades indígenas sentem em tomar frente na militância, para atender suas demandas próprias.

O OUTRO é uma dimensão tão complexa, que ao ter que ser porta-voz, indivíduo que fala publicamente por OUTRO - um povo indígena - tal dimensão se repotencializa em uma dinâmica de representação de diversos sujeitos, que por vezes podem não estar alinhados no mesmo propósito, caso esse que pode ser exemplificado nas divergências que acontecem dentro do espaço da aldeia, em se considerando que uma etnia ou terra indígena possui diversas aldeias. Por isso a *Kàpey* se dispõem a ser um espaço de conciliação, argumentação e reflexão, onde cada aldeia traz sua opinião, onde a síntese, a decisão, a convergência se dá no derradeiro dia, finalizando os encontros.

Retomando o exemplo do antropólogo como um ator, Ramos (1990, p. 453) cita “(...) o privilegiado foco da etnologia brasileira das relações interétnicas é, como a maioria das coisas, ligado ao interesse social específico e ao contexto histórico (...)”. As dinâmicas políticas dificilmente podem se abster de ter uma interação com o tipo de Estado, Governo e Nação ao qual um povo indígena esteja ligado e incluído.

Dessa forma, o sujeito indígena volta-se para o espaço interno em busca de auto-eco-organização, e ao voltar-se para o espaço externo, que aqui proponho a exterioridade da TI e a ontologia não-índia, ele encontra o embate com a Nação, o governo local e regional, aliados e não aliados. De qualquer forma a política nacional, delineada pela Nação, afeta as TIs e os índios que nelas vivem, sejam elas direcionadas aos índios, sejam direcionadas ao desenvolvimento regional, como é o caso dos eixos de desenvolvimento e do asfaltamento da BR-010 em relação à TI *Krahô*.

Sendo o Pidsk um projeto genuinamente de etnodesenvolvimento que juntado ao projeto do BNDES, vincula dois conceitos diferentes de organização política e social: uma que parte

da ontologia indígena e que busca fomentá-la e outra que parte de um conceito de desenvolvimento ocidental. A interação entre Pidsk e BNDES é uma adequação.

O Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social é uma ex-autarquia federal criada em 1952 e em 1971 foi enquadrado como uma empresa pública federal, com personalidade jurídica de direito privado e patrimônio próprio, pela Lei nº 5.662, de 21 de junho de 1971. Estando vinculado ao Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, apóia projetos de desenvolvimento do país de acordo com as políticas estipuladas pelo Governo Federal. O BNDES, como agente de desenvolvimento, implementa essas políticas. Consta também no *site* oficial (Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social/BNDES, em: www.bndes.gov.br) que:

“Seguindo essa linha de orientação, as diretrizes para a atuação do BNDES, definem também as iniciativas do Banco em busca da sustentabilidade do crescimento econômico, do fortalecimento da soberania nacional e da integração econômica com os países da América do Sul.”

Nessa perspectiva, o banco atua em quatro frentes que estão interligadas, sendo elas:

1. Inclusão social,
2. Recuperação e desenvolvimento da infra-estrutura nacional,
3. Modernização e ampliação da estrutura produtiva e
4. Promoção das exportações.

A área de inclusão social permeia todas as outras, visando ampliar os efeitos sociais dos empreendimentos. Como no projeto para os *Krahô*, parece ter havido uma interligação entre a infra-estrutura e a inclusão social, já que em e-mail, obtive a informação de que ele está vinculado á área social.

A área de inclusão social refere-se ainda à melhoria das condições de vida da população no que tange os aspectos ambiental, social e rural, dentre outros, estando assim focalizada em (BNDES, em: www.bndes.gov.br/desenvolvimento):

- Facilitar a universalização de acesso à infra-estrutura, saúde e educação;
- Incentivar a gestão dos recursos hídricos, despoluição de bacia hidrográfica e uso eficiente da água;
- Democratizar o capital através de soluções coletivas para manutenção dos postos de trabalho, associada ao crescimento e ao desenvolvimento empresarial;

- Incentivar projetos ou atividades de natureza social, dotados de eficácia e inovação, tais que os tornem paradigmáticos para outras instituições e possam vir a se tornar políticas públicas que:

1. Introduzam mudanças significativas em relação às práticas anteriores em determinada área geográfica ou temática.
2. Possam ser transferidos para outras regiões ou administrações.
3. Utilizem recursos e oportunidades de forma responsável, isto é, atinjam um maior número de pessoas, utilizando poucos recursos e técnicas mais simplificadas, e busquem a auto-sustentabilidade.

O **fundo social**, de onde vieram os recursos do projeto dos *Krahô*, destina-se a financiar projetos nas áreas de: geração de emprego e renda, meio ambiente, desenvolvimento rural, serviços urbanos, saúde, educação e desportos, justiça, alimentação, habitação e outras atividades vinculadas ao desenvolvimento regional e social, e natureza cultural. (BNDES, em: www.bndes.gov.br/linhas/fundo_social.asp).

Na pesquisa que empreendi no *site* do BNDES, não encontrei nenhuma linha de trabalho específica para os índios brasileiros, no entanto ao colocar a palavra **índios** no campo de busca, foi localizada uma nota referente à inauguração do Armazém Comunitário *Krahô*. O título da notícia é “BNDES apóia projeto pioneiro em reserva indígena no Tocantins”, ao que segue:

Todas as iniciativas resultam do apoio do BNDES a um amplo projeto cujo principal objetivo é difundir um sistema agroflorestal sustentável adaptado à realidade da comunidade, criando condições para a sobrevivência da população *Krahô*, sem a perda de sua identidade cultural. (BNDES, em: <http://www.bndes.gov.br/noticias/not779.asp>).

No discurso se nota que o BNDES tem a verdadeira noção do que possibilitou na prática, ou seja, manter e preservar a identidade de um povo indígena. Digo possibilitar no sentido de proporcionar, de fazer acontecer. Mais adiante a nota continua posicionando o banco perante sua própria percepção do projeto. Ou seja, demonstra qual a visão do BNDES e que o objetivo em financiar é tornar visível a relação entre sustentabilidade ecológica, econômica e cultural, e que a identidade preservada é um instrumento para a sustentabilidade.

Baseado na sustentabilidade econômica em paralelo à preservação e resgate da cultura de um povo indígena, o projeto é pioneiro no Brasil e beneficiará cerca de 2 mil índios *Krahô*, distribuídos em 17 aldeias. Eles habitam a Área Indígena Kraolândia, reserva de 3.200 metros quadrados, hoje uma das

últimas áreas contínuas brasileiras de vegetação do tipo cerrado. (BNDES, em: <http://www.bndes.gov.br/noticias/not779.asp>).

O fato de sua linha de financiamento estar disponível para aquelas iniciativas que venha ser a proposição de novos paradigmas e a transversalidade institucional, parecem ser os vetores que coadunam com a iniciativa da *Kàpey*, e por isso ter sido eleita para receber a provisão de capital necessária à sua infra-estrutura. Aqui pontuo o trajeto das sementes de milho e a visibilidade do projeto. Dando seqüência à nota no *site*:

A importância do trabalho desenvolvido pela União das Aldeias *Krahô-Kàpey* foi reconhecida também no exterior, quando receberam, no final do ano passado, o prêmio *Slow Food* em Defesa da Agrobiodiversidade, concedido em Nápoli, Itália. Depois de um período de convivência na reserva, a Funai percebeu que a sobrevivência da comunidade *Krahô* dependia do resgate de sua agricultura tradicional. Em 1995, em parceria com a Embrapa, que tinha sementes congeladas de plantas coletadas há cerca de 25 anos na região, a Funai iniciou o plantio de alimentos extintos, como raízes diversas e uma qualidade de milho que não endurece. A partir de 1997 a *Kàpey* – instituição criada em 1993 para defender os interesses dos *Krahô* – passou a ser o instrumento central desse processo de reestruturação econômica e social, com o manejo do solo, plantio de árvores frutíferas e criação de animais. (BNDES, em: <http://www.bndes.gov.br/noticias/not779.asp>).

Então o percurso dessas sementes foi o precursor do movimento que conferiu a otimização da iniciativa da etnia, que acatava as propostas de Schiavini, que reciprocamente ouvia atentamente e buscava as soluções, no papel de ser aquele interlocutor da sociedade neobrasileira que tratava os *Krahô* como um TU (BUBER, 1977a), tendo como escudo uma instituição federal que é a Funai, buscou na relação com a Embrapa a comunicação entre órgãos governamentais. Mas na base, lá no começo dessa história, tem a busca das sementes, sementes que alimentam o corpo e a alma, pois da alma procede o rito, e nele repousa a identidade, de onde se faz a pessoa *Krahô*.

Os indígenas são sujeitos singulares em relação à sociedade envolvente e por isso devem ter sua essencialidade protegida pelas intervenções dos projetos e políticas públicas, ressaltando os aspectos que caracterizam sua identidade, para que a sustentabilidade cultural esteja garantida e, como consequência, a biodiversidade se mantém preservada, o que fundamenta a sustentabilidade ecológica.

Segundo Sachs (1993, p.37-38) a sustentabilidade ecológica e cultural possuem as seguintes atribuições:

1. Ferramentas da sustentabilidade ecológica:

- Ampliar a capacidade de carga da espaçonave Terra, através da criatividade, isto é, intensificando o uso do potencial dos recursos dos diversos ecossistemas, como um mínimo de danos aos sistemas de sustentação da vida;
- Limitar o consumo de combustíveis fósseis e de outros recursos e produtos que são facilmente esgotáveis ou danosos ao meio ambiente, substituindo-os por recursos ou produtos renováveis e/ou abundantes, usados de forma não-agressiva ao meio ambiente;
- Reduzir o volume de resíduos e de poluição, através da conservação de energia e de recursos e da reciclagem;
- Promover a auto-limitação no consumo de materiais por parte dos países ricos e dos indivíduos em todo o planeta;
- Intensificar a pesquisa para a obtenção de tecnologia de baixo teor de resíduos e eficientes no uso de recursos para o desenvolvimento, urbano, rural e industrial;
- Definir normas para uma adequada proteção ambiental, desenhando a máquina institucional e selecionando o composto de instrumentos econômicos, legais e administrativos necessários para o seu cumprimento.

2. Ferramentas da sustentabilidade cultural: inclui a procura de raízes endógenas de processos de modernização e de sistemas agrícolas integrados, processos que busquem mudanças dentro da continuidade cultural e que traduzam o conceito normativo de ecodesenvolvimento em um conjunto de soluções específicas para o local, o ecossistema, a cultura e a área.

Todos os tópicos da sustentabilidade ecológica caracterizam também prováveis impactos que acometem as terras indígenas. A necessidade de focalizar a atenção na capacidade de carga dos ecossistemas, com o mínimo de danos, já é uma premissa das sociedades indígenas, cujo vínculo com projetos e metodologias, incrementem a cultura. Por isso, aqui gostaria de referendar o Pidsk, como um plano de etnodesenvolvimento, que o BNDES implementou conjuntamente com os *Krahô*, espaço que confere o tempo para fortalecimento de uma nova postura diante do mundo dos brancos. O etnodesenvolvimento tem sido o termo mais utilizado para processos como esse.

(...) A idéia de fomento ao etnodesenvolvimento dos povos indígenas – ou ao desenvolvimento alternativo de populações tradicionais, campesinatos de diferentes tipos, populações etnicamente diferenciadas etc.- a ser executada por um conjunto de dispositivos específicos de crédito e suporte técnico e político, dotados da maleabilidade de operação que falta a fundos e equipes já existentes, é um de seus pontos iniciais. Ao tomar a perspectiva do etnodesenvolvimento, os trabalhos não apenas partem da idéia de que as sociedades indígenas podem garantir sua especificidade e autonomia perante o ‘mundo dos brancos’, como também supõe certos padrões éticos-morais sobre os modos como o ‘mundo dos brancos’ se posicionará em relação à vida desses grupos diferenciados, levantando entre outras questões, as de quais valores serão acionados, que tipos de aliança esses valores embasarão e com que setores, sob que formatos jurídicos e a partir de que graus de flexibilização por parte do Estado brasileiro em face da ordem econômica globalizada essas alianças serão mais viáveis. (SOUZA LIMA; BARROSO-HOFFMANN, 2002, p.19).

Esboçando essa necessidade de fazer uma aliança entre cultura, biodiversidade e identidade de um povo que não tem traços ontológicos, epistêmicos, subjetivos, iguais aos ocidentais, pretendo sugerir uma reflexão sobre o teor dos conceitos de natureza e cultura dentro do debate do indigenismo, etnodesenvolvimento e gestão ambiental.

4.2. – KATĀMEYE E WAKMEIE: NATUREZA, CULTURA E EQUILÍBRIO.

Na iniciativa dos *Krahô*, observei que eles utilizam o projeto do BNDES para fortalecer sua identidade cultural, ao mesmo tempo em que demonstraram abertura para um contato com a sociedade envolvente em consonância com as práticas do desenvolvimento sustentável, imbuídos da finalidade de difundir para dentro da TI, as tecnologias voltadas ao incremento da produção de biomassa para a alimentação. Observei que toda a proposta do PIDSK se atém à que a cultura seja preservada e que os novos insumos que vão sendo requeridos, sejam instrumentos de fortalecimento ontológico, o que contribui sobremaneira para a sustentabilidade cultural e ambiental que se vinculam ao desenvolvimento.

A necessidade de aquisição da infra-estrutura se torna o arcabouço que aloja outras iniciativas, como a acolhida dos projetos que estão relatados no Capítulo 1, onde é notório que a conceitualização das propostas estão circunscritas na dimensão da preservação e dinamização do *ethos Krahô*. Expressando preocupação com os impactos nos campos da cultura e da natureza, interessei-me em aprofundar nestes conceitos, com a finalidade de alcançar uma compreensão das ressonâncias que ambos os campos possuem, como elementos

basilares do desenvolvimento sustentável, bem como para proceder numa reflexão sobre este tema, direcionando-a para comunidades indígenas.

Segundo Bizzocchi (2003) a palavra **cultura** é bastante rica de significados devido à complexidade que representa. Remetendo à sua etimologia, do latim *cultura* – ato de cultivar. Ligada ao domínio da agricultura e da biologia – cultura de soja, cultura de bactérias. Na antropologia é entendida como tudo aquilo que no ser humano não é produto do instinto biológico, ou como o conjunto das manifestações humanas de carácter intelectual, espiritual a artístico, ligados ao conhecimento e à reflexão de idéias.

A cultura é vista como o conjunto de todos os bens materiais e espirituais de um povo, que o distinguem dos demais, ora como parcela espiritual desses bens. No primeiro caso, a cultura compreende tanto o arado do que lavra a terra e o método utilizado para plantar quanto o pote de barro decorado em que se faz a comida e a dança ritual em louvor aos deuses. No segundo caso, a cultura está no canto, na dança, na decoração do pote e na comida que ele contém, mas não no arado ou no plantio. Essa distinção entre atividades utilitárias (como fabricar um arado e manobrá-lo) e as não utilitárias (como cantar e dançar) se torna mais evidente e necessária, especialmente numa civilização complexa como a nossa, que realizou uma rígida separação e hierarquização das práticas sociais – embora ainda haja potes de barro com ambas as funções, a utilitária e a decorativa. (*Ibid.*, p.13-14).

O debate **natureza** e **cultura** dita que pertence ao universo da cultura tudo o que o homem acrescentou à natureza, assim como tudo que é hereditário e aprendido pelo homem, estando para a cultura também o aspecto social, pois todo homem é capaz de aprender com sua própria experiência, onde o conhecimento adquirido somente passa a fazer parte da cultura no momento em que é socialmente partilhado. Os comportamentos de índole cultural precisam ser transmitidos de um indivíduo a outro por meio do uso da linguagem que exerce papel fundamental na transmissão da cultura.

Segundo Bizzocchi (2003), nas sociedades primitivas ou tradicionais impera uma homogeneidade cultural, a diferenciação social entre indivíduos praticamente inexistente. Nelas encontram-se dois tipos de discursos: o discurso coloquial ou profano, responsável pela comunicação cotidiana e utilitária, e o discurso ritual ou sagrado, que exerce as funções atribuídas em nossa sociedade aos discursos religioso, teológico, filosófico, científico, tecnológico e jurídico. Nessas sociedades, até mesmo as práticas artísticas e esportivas, possuem carácter ritual e estão frequentemente ligadas ao discurso sagrado. As atividades culturais caracterizam-se por serem semióticas, isto é, linguagens produtoras de mensagens dirigidas a um receptor coletivo que se chama público, e em sua forma pura, são sempre

atividades-fim, motivadas, mais pelo querer que pelo dever. A linguagem é um recurso que o ser humano utiliza para elaborar diferentes representações do mundo ao seu redor, e, contrariamente às atividades utilitárias, as atividades culturais possuem uma vocação “contemplativa”: são tentativas de explicação dos fenômenos do universo físico, psíquico e social através de diferentes óticas.

A palavra **natureza** deriva de *nascor*, nascer, viver, que segundo Merleau-Ponty (2000) natureza é o que tem sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido por um pensamento; ela tem um interior, determina-se de dentro; é o primordial, o não-construído, o não-instituído, daí a idéia de um eterno retorno da natureza, de uma solidez. Ainda segundo Merleau-Ponty (2000), para Aristóteles a palavra natureza traz a idéia de uma ação à distância entre as partes do mundo, de uma ligação e não coesão dos corpos; a idéia do *destino* qualitativo dos corpos. Essa idéia ainda influenciou o Renascimento, pois resgata o conceito de natureza como *Alma Mater*.

No Dicionário Eletrônico Aurélio, encontrei as seguintes definições para o verbete natureza:

1. Todos os seres que constituem o Universo.
 2. Força ativa que estabeleceu e conserva a ordem natural de tudo quanto existe.
 3. Índole do indivíduo; temperamento, caráter.
 4. Espécie, qualidade:
 5. A condição do homem anteriormente à civilização.
 6. As partes genitais do homem ou da mulher (especialmente as do homem).
 7. Filos. Essência (5).
 8. Filos. O mundo visível, em oposição às idéias, sentimentos, emoções, etc.
 9. Filos. Conjunto do que se produz no Universo independentemente de intervenção refletida ou consciente.
- Natureza humana.
10. Antrop. O conjunto das características físicas e orgânicas, mentais, psicológicas, afetivas, etc., que, nos seres humanos, são supostamente comuns a toda a espécie e invariáveis, isto é, independentes da influência das sociedades ou culturas específicas em que os indivíduos nascem e se desenvolvem.
2. Filos. O conjunto das qualidades percebidas como idênticas, imutáveis e comuns a todos os seres humanos, e que seria suficiente para caracterizá-los como tais.
- Cortar a natureza de. 1. Causar frigidez sexual em.

Em Descartes (2002) a natureza torna-se sinônimo de existência em si, não tem mais orientação, passando a ser um mecanismo, sendo *partes extra partes*, acarreta a idéia de um sistema de leis, resultando automaticamente na ação das leis da matéria. Posicionando-se diante do mundo com tanta circunspeção em todas as coisas, Descartes (2002) prescreveu um método para alcançar o conhecimento.

O método cartesiano (DESCARTES, 2002) dispõe quatro passos para iniciar suas investigações:

1. O primeiro: nunca aceitar como verdadeira alguma coisa que não se conheça evidentemente como tal, só incluindo em seu juízo o que se apresente de modo claro e distinto;
2. O segundo: dividir cada uma das dificuldades a ser examinada em tantas partes quanto possível para resolvê-las;
3. O terceiro: ordenar os pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para chegar aos poucos aos mais compostos;
4. O quarto: fazer, para cada caso, enumerações tão completas e revisões tão gerais, obtendo a certeza de que nada seja omitido.

Com efeito, a razão não nos dita, em absoluto, que o que assim vemos ou imaginamos seja verdadeiro, mas, ao contrário, que todas as nossas idéias ou noções devem ter fundamento na verdade, pois de outra forma não seria possível que Deus, sendo absolutamente perfeito e verdadeiro, as tivesse posto em nós. (*Ibid.*, p. 46).

Segundo Chauí (2001) Descartes coloca que Deus criou o mundo da mesma maneira que o conserva, estabelecendo as leis da natureza, o que supõe que ela deriva da infinidade de Deus, pois por si só, todas as coisas são materiais, sendo mais fácil compreendê-las pela observação de vê-las nascerem pouco a pouco, do que considerá-las como acabadas. O conhecimento sensível é a causa do erro e deve ser afastado, o conhecimento verdadeiro é puramente intelectual, parte das idéias inatas, e controla, por meio de regras, as investigações filosóficas, científicas e técnicas.

Então como ficaria o conhecimento tradicional dos povos indígenas se fosse traçada uma correlação com o método cartesiano? Não me aventurarei contundentemente nessa seara, no entanto posso conjecturar que o meu conhecimento foi construído ao longo de alguns anos de convivência com as populações indígenas e evidenciei que eles ainda estão mergulhados na biodiversidade por tempo suficiente para destilar uma sabedoria que foi construída com uma metodologia específica deles, provavelmente à custa de atenta observação e vivência.

Nesse sentido Barbosa (2002), emprega o termo “paleoíndio” para referir-se a periodização da pré-história sul-americana, caracterizando um sistema econômico particular, identificando aquelas populações indígenas sul-americanas, que há 12.000 anos caçavam animais atualmente extintos. As investigações científicas demonstraram a movimentação adotada por estas populações relacionando-as com alterações ambientais, o que acarretou a

adaptação cultural, levando estes povos a fazerem um planejamento ambiental e social em busca de alternativas de sobrevivência.

Também Silveira e Lopes (1994) indicam que a pré-história da Amazônia determina que diversas populações viviam em diferentes graus de desenvolvimento cultural, apresentando padrões sócio-culturais muito simples, porém estão relacionadas às condições naturais e ecológicas dessa região. O período de vigência é chamado pré-colonial ou pré-colombiano, estendendo-se para populações pré-colombianas (MEGGERS; LATRAP, apud SILVEIRA; LOPES, 1994).

Conjeturando mais uma vez, posso apontar para uma correlação entre os *Krahô* e as populações indígenas do período paleoíndio no cerrado, evidenciado nas pesquisas de Barbosa (2002), já que na região de Carolina-MA, local da antiga moradia dos *Krahô*, encontra-se várias pinturas rupestres¹⁰². "Usar-se-á esse conceito de paleoíndio para caracterizar as culturas antigas que vão provavelmente até uma primeira mudança climática maior depois que o Pleistoceno já se apagou." (*Ibid.*, p.220). Ao termo também poderiam ser feitas relações entre o início da povoação do continente sul-americano e a pré-história brasileira, sendo que o período Pleistoceno finalizou-se há 12.000 anos atrás e há 8.500 anos, registrou-se uma nova tendência, com especialização na caça de pequeno porte, coleta de moluscos e ao processamento crescente de certas espécies de vegetais.

Natureza e cultura que resistem, apreendidos pela ontologia indígena e codificados em saberes/fazer, o conhecimento tradicional é o que suscita o etnodesenvolvimento, pois permite que o binômio natureza-cultura seja visualizado como a parte do sistema sócio-político indígena que irá fundar os parâmetros para o desenvolvimento. Sobre o sistema sócio-político dos *Krahô*, Schiavini diz¹⁰³:

Eles procuram o equilíbrio através das corridas de toras. Isso é no meu entender. É o equilíbrio da sociedade que está ligado ao equilíbrio da natureza. Com *Katãmeie* e *Wakmeie*, que são as metades sazonais, e representam os pólos que se complementam. É o *yin* e o *yang*. Todos os elementos da natureza são classificados de acordo com essa dicotomia. Estou falando de uma interpretação de *kupên*¹⁰⁴ que convive; e além, das conversas que tive com eles. Considero também a minha observação. Então o buriti, que a meu ver é uma árvore sagrada para os *Krahô*, porque ela está na gênese *Krahô*. Início da gênese, no aparecimento do sol e da lua que

¹⁰² Eu mesma as vi, já que estive várias vezes nessa cidade.

¹⁰³ Entrevista concedida em abr. de 2002 durante a primeira reunião dos pajés *krahô*.

¹⁰⁴ Não-índio, "branco".

vieram habitar a terra, e os dois eram masculinos, não eram homem e mulher.

Nessa entrevista, a fala de Schiavini relata uma vertente da dinâmica sócio-política dos *Krahô*, relacionado-a inclusive com a milenar sabedoria chinesa do Tao: *yin* e o *yang*. Em Morin (1999) o *yin* e o *yang* são dois grandes sistemas opostos, porém complementares, saídos da mesma fonte, contidos um no outro. No relato de Schiavini, a gênese mítica dos *Krahô* é apontada como a fonte que assinala a importância do buriti, espécie de palmeira muito encontrada no bioma cerrado, que é utilizada nas corridas de toras.

Os corredores podem ser homens e mulheres (Foto 26.), no entanto as corridas se realizam separadamente para cada um dos gêneros. Para a corrida, um buriti é cortado a certa distância da aldeia e na hora da corrida os corredores partem deste local e se dirigem para aldeia, onde vão correr no círculo que passa na frente das casas. Durante a corrida o tronco é carregado em cima do ombro do corredor, que é acompanhado por vários corredores, de forma que esse tronco vá passando de corredor a corredor. O peso da tora de buriti varia, sendo um pouco mais leve para as corridas das mulheres e mais pesado para a corrida dos homens.



Foto 26. Corrida de toras das mulheres *Krahô* na *Kâpey*, durante a Feira de Sementes de 2002.

Schiavini prosseguiu nos contando¹⁰⁵:

O sol era mais poderoso que a lua, e mais justo e correto. Os dois eram amigos formais. O sol que criou a mulher por meio de uma cabaça que jogou na água. A lua ficou com inveja e deflorou a mulher. Mas tem um momento da estória, bem no começo, antes inclusive da mulher aparecer, que o sol começou a fazer um cocô bem amarelinho, que a lua achou bonito e pensou: “Mas o que ele tá comendo? Eu não faço cocô assim!” E a lua sempre procurava imitar o sol, procurar e vigiar o que ele fazia. Começou a segui-lo e viu que o sol comia buriti. Era seu alimento preferido. Então eu percebi que o buriti ta lá na gênese, bem no comecinho. O buriti fica no *Katãmeie* e *Wakmeie*. Ele dá no brejo e é amarelo como o sol.

Schiavini achou interessante que a planta buriti esteja no meio, congruente a *Katãmeie* e *Wakmeie*, pois se é do brejo é *Katãmeie*, porém por ser amarela como o sol é *Wakmeie*. Essa congruência é apontada por Schiavini como equilíbrio. Além disso, posso notar que o fato dos *Krahô* sempre realizarem essa corrida, reafirmam o mito e o equilíbrio político. Em Morin (1999) o mito nas sociedades ancestrais de caçadores-coletores, acompanha o pensamento empírico/lógico/racional, que organizou um verdadeiro saber botânico, zoológico, ecológico, tecnológico. Ou seja, os atos técnicos dessas sociedades eram acompanhados por ritos, mitos, crenças e magias, pois os ancestrais moviam-se nessas duas modalidades de pensamento, que se complementam. Essa complementariedade apontada pelas corridas de toras dos *Krahô* é reciprocidade entre as metades sazonais, *Katãmeie* e *Wakmeie*, como *ethos* da vida comunal dialogal. Mas Schiavini¹⁰⁶ aponta também a reciprocidade com a natureza, o TU de Buber (1997a):

O importante é que as corrida de toras, sempre estão presentes, seja nos rituais, seja no cotidiano. Sempre de fora pra dentro e preferencialmente com o buriti. E o que eu percebo é que o ideal dessas corridas é sempre o empate, é sempre o equilíbrio. Uma metade não pode ficar ganhando muito, durante muito tempo. Os velhos ficam preocupados. Eles sempre dão um jeito. Quando eles percebem que aquela metade está sobrepujando, e uma não tá dando jeito pra outra, aí eles mudam tudo: “Não, agora vai ser tudo diferente!” Troca tudo e tenta o equilíbrio. É uma sabedoria. Tem as outras metades que são opcionais. Tem uma festa daí resolvem trocar tudo. Você vê isso também quando tem as corridas. Uma metade ganha uma vez, aí dá uma volta e a outra pede a revanche. Vai indo até que você percebe que a que está ganhando deixa a outra chegar junto. O ideal é o empate, não é a vitória. Para mim essa é a grande diferença. Mas porque isso? Porque isso reflete na harmonia da natureza. O final é isso: se o homem está desequilibrado, se a sociedade está desequilibrada, a natureza vai se desequilibrar também, porque tudo está ligado. É a sociedade executando o

¹⁰⁵ Entrevista concedida em abr. de 2002 durante a primeira reunião dos pajés *krahô*.

¹⁰⁶ Entrevista concedida em abr. de 2002 durante a primeira reunião dos pajés *krahô*.

movimento de *yin/yang* constantemente, que é o ideal. Tanto é que se você começar a conversar com um velho, e começar o tempo a dar muita seca, ou muita chuva, ele começa a associar e vai dizer: “Tá vendo! *Katãme* tá só ganhando.” Em abril/maio tem essa coisa da passagem da chuva para a seca, tem a festa da batata, que é uma festa cheia de simbolismo de fertilidade, fecundidade, momento de celebrar os casamentos, noivados, e a colheita da batata. Aí eles ficam prestando atenção nas outras aldeias, quem ganhou, quem perdeu. Essas associações são constantes.

Nessa linha segue o pensamento de Joseph Campbell (1990), quando menciona que a visão dos povos das planícies, das florestas, é tão integrada à paisagem, ao meio ambiente, que se torna sagrada. “A sacralização da paisagem local é uma função fundamental da mitologia.” (*Ibid.*, p. 97).

De outra forma, Viveiros de Castro (2002) percebe no pensamento ameríndio sul-americano a manifestação da “qualidade perspectiva”. O **perspectivo ameríndio** trata de uma concepção comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas que o apreendem segundo pontos de vista distintos. Guarnecido por uma resistência, este perspectivismo ameríndio manifesta a epistemologia e a ontologia que o alimentam, dispondo que a distinção entre natureza e cultura, conceituada pela epistemologia ocidental, não possa ser justaposta nas cosmologias indígenas, sem passar por uma crítica etnológica.

Tendo como predicados tradicionais, apontados por Viveiros de Castro (2002), natureza e cultura podem ser esmiuçadas em duas séries paradigmáticas listadas no quadro abaixo:

Tabela 04. Atributos paradigmáticos para natureza e cultura segundo Viveiros de Castro (2002, p.348).

Natureza	Cultura
Universal	Particular
Objetivo	Subjetivo
Físico	Moral
Fato	Valor
Dado	Construído
Necessidade	Espontaneidade
Imanência	Transcendência
Animalidade	Humanidade

“Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos nossos debates epistemológicos põe sob suspeita a robustez e a transportabilidade das partições ontológicas que os alimenta.” (*Ibid.*,p.348).

Refletindo nessa direção, a dicotomia entre natureza e cultura é frugal no mito *Krahô* do sol e da lua, astros luminares que também foram cultuados por várias civilizações, como a Deusa Nut dos egípcios, cujo o corpo é o próprio universo (CAMPBELL, 1990, p.176). No mito *Krahô* existe (m) o(s) observador (es) que contempla(m) o sol e lua, personificando (cultura)/ os astros (natureza/cultura) /que comem o buriti (natureza). Entre o sol e a lua, existem sentimentos, e lua inveja o sol, que possui traços de caráter como mais justo e correto. A inveja da lua é estimulada pelo buriti, pois o sol sabe como “fazer um cocô amarelinho”, e a lua quer fazer igual. Essa base competitiva entre o sol e a lua, pode ser o que estimula a competição na corrida de toras, pois sempre tem uma metade vencedora, porém essa metade não pode predominar no tempo, duração que compromete o equilíbrio climático, que por sua vez afeta o plantio nas roças, afetando a alimentação, a continuidade do povo *Krahô* e sua subsistência. Afeta, portanto a procriação - continuidade cultural - pois a ontologia vai sobrevivendo de geração a geração, e a as roças - continuidade biológica.

Talvez o método dos *Krahô*, epistemologia urdida de ontologia imanente da natureza e da cultura transcendente, ao contemplar os astros, personaliza-os, translada o pensamento: metáfora da natureza ou da cultura?

Metáfora para o pensamento ocidental, mas não para o perspectivismo ameríndio que circula entre uma e outra, entre natureza e cultura. Por que para primeira é contemplação, um TU; para a segunda é um digerir, produção, fabricação, mitificação. Então a cultura é a natureza digerida, fisiologicamente e simbolicamente. Em Buber (1977a) o TU encontra-se sem ser procurado e o EU entra em relação imediata com ele. O TU acontece à interdependência entre o ser escolhido e escolher, para estabelecer uma relação em sua totalidade, sem ações parciais, com fusão e entrega total do ser, relação que se propaga imediatamente.

Diálogo da contemplação dialógica (BUBER, 1977b), a ontologia indígena é concebida na congruência entre natureza e cultura. Gaston Bachelard (2002) ao descrever a contemplação da chama de uma vela, relata que a chama é um dos maiores operadores de imagem, trazendo consigo metáforas e imagens, revelando um psiquismo que transmuta o pensamento, levando a verdadeira imagem a deixar o mundo real, passando para o imaginário,

que contém a poesia, onde a contemplação da chama distingue o mundo, e amplia o mundo do sonhador.

Então se o sonhador inflamado fala com a chama, fala consigo mesmo, ei-lo poeta. Ampliando o mundo, o destino do mundo, meditando sobre o destino, o sonhador amplia a linguagem, já que exprime uma beleza do mundo. Através de tal expressão pancalizante¹⁰⁷ o próprio psiquismo se amplia, se eleva. A meditação da chama deu ao psiquismo do sonhador uma alimentação de verticalidade, uma alimentação verticalizante. Uma alimentação aérea, sendo o oposto de todas “alimentações terrestres”, é o princípio mais ativo para dar um sentido vital às determinações poéticas. (...). (BACHELARD, 2002, p.12).

O contemplar de uma chama verticaliza-a, como os índios verticalizam a natureza, procedimento que atinge a magnitude no âmbito vivencial, pondo em relevância no viver do dia-a-dia as atividades próximas à biodiversidade, fomentadoras da cosmologia; epistemologias que adicionam ao fazer, saberes que estão intrinsecamente relacionados à biosfera. Para Viveiros de Castro (2002) esse viver existe e é conflagrado pela intensidade, potencialização do *oicos*¹⁰⁸, que o fixa num multinaturalismo construtivo que se interpõe às cosmologias multiculturalistas modernas. Enquanto a última se apóia na implicação mútua entre a unicidade da natureza e multiplicidade da cultura, a primeira supõe uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos. A cultura e o sujeito seriam uma forma universal; a natureza e o objeto, a forma particular.

Essa inversão, talvez demasiado simétrica para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar em uma interpretação fenomenologicamente rica de noções cosmológicas ameríndias, capaz de determinar condições de constituição de contextos que se poderiam chamar ‘natureza’ e ‘cultura’. Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem¹⁰⁹ os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assimilam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista. (*Ibid.*, p.349).

¹⁰⁷ Alavanca.

¹⁰⁸ Sinônimo: Eco – casa.

¹⁰⁹ Sinônimo: **1** incluir, colocar (alguma coisa) em algo maior, mais amplo, do qual aquela coisa seria parte ou componente **2** na doutrina kantiana, considerar (um indivíduo) como compreendido por (uma espécie); incluir (uma espécie) em (um gênero); inserir (um gênero) em (uma família); admitir (uma idéia) como dependente de (uma idéia geral); interpretar (um fato) como a aplicação de (uma lei), e assim por diante ETIM lat.escl. *subsumere*, lit. 'apropriar-se', comp. de *sub-* + v.lat. *sumere* 'tomar, roubar; sumir'.

O debate sobre a dicotomia natureza e cultura é cânone na filosofia, sociologia, política, história e antropologia. Para Leis (1996), do ponto de vista da antropologia e retrocedendo à época da filosofia clássica da Grécia, a concepção de natureza, sob o termo *physis*, sobretudo para Aristóteles, designava um princípio da vida, fonte originária e movimento geral das coisas ou substância das coisas, que têm em si o movimento que lhes são próprias. Para os Estóicos¹¹⁰ (CAHUÍ, 2001) a natureza significaria uma ordem necessária ou conexão causal que regularia ou presidiria a ordem do devir, detendo-se na afirmação do corpo, sendo que até a alma é corporal –*pneuma*- e como consequência, os juízos e as proposições só referiam-se ao particular, portanto não existiam corpos universais. Ademais poderia citar, para causar um efeito antípoda, que enquanto Aristóteles e os Estóicos teciam suas reflexões filosóficas em um lugar do globo terrestre, no lugar que atualmente se chama Brasil, os índios operavam na formação de seus saberes/fazeres, destilando da natureza o substrato para a formação de sua cultura.

Mas, evidentemente, a realidade material nos instrui. De tanto manejar matérias muito diversas e bem individualizadas, podemos adquirir tipos individualizados de flexibilidade e de decisão. Não só nos tornamos destros na feitura das formas, mas também nos termos materialmente hábeis ao agir no ponto de equilíbrio de nossa força e da resistência da matéria. Matéria e Mão devem estar unidas para formar o ponto essencial do dualismo energético, dualismo ativo que tem uma tonalidade bem diferente daquela do dualismo clássico do objeto e do sujeito, ambos enfraquecidos pela contemplação, um em sua inércia, outro em sua ociosidade. (BACHELARD, 2001, p.21).

Para Bachelard (2001), a mão que trabalha põe o objeto numa nova ordem, como emergência de uma existência dinamizada e dessa forma o homem é uma força infatigável diante do universo. O mundo resistente é provocado pelo homem ofensivo e móvel, para sair de sua lentidão anônima, e por isso a criação é apreendida em seu sentido polivalente. A natureza, como realidade verdadeiramente primordial, nos convida a exercermos nossas forças, à margem da realidade social, e a favor da imagem material, que é regida pela dinâmica de cores e materiais, onde a imagem material é um aprofundamento do ser imediato.

¹¹⁰ Estóico – austero, rígido, impassível ante a dor e a adversidade; tradição do pensamento ocidental, especialmente em relação às noções de igualdade, justiça e liberdade. Designação comum aos filósofos gregos, III a. C.



Foto 27. *Comcà*, da aldeia Cachoeira, utiliza extratos vegetais, sabedoria milenar da cultura *Krahô*, para me pintar. Mão que produz a tinta, mão que pinta.

Mãos (Foto 27.) que teceram a consistência ontológica indígena, que se opõem em ceder à ordem homogeneizante do devir ocidental, os saberes/fazeres indígenas permanecem, ora engolfados por uma tênue resistência, ato falho ou fraqueza diante do potente modelo da sociedade envolvente, que não se dispõem a dialogar para o fomento de alternativas para procedimentos desse *ethos* arcaico. Ao contrário, demonstra uma contundente tendência a pauperizar as sociedades indígenas e colocar em risco os recursos naturais das TIs e entorno. O etnodesenvolvimento surge como o campo que irá propor um olhar sobre a lida de sociedades tão primordiais, ante o avanço do contato interétnico e da tecnologia, e, somado aos dois, a contundente crise ambiental - paradoxo do desenvolvimento.

4.3. - ESPAÇO/TEMPO KRAHÔ: ETNODESENVOLVIMENTO, AUTODETERMINAÇÃO E INFRA-ESTRUTURA.

As sementes que transladaram, são as mesmas sementes que verteram o etnodesenvolvimento. Coletadas nas terras *xavante* elas retornam aos *Krahô* e reconstróem predicados culturais e o vigor da alma, que se mune de vitalidade para celebrar os antigos ritos. O etnodesenvolvimento tem que dar conta do rito. Isso é assim, porque o rito é o veículo que “fabrica” a pessoa e a cultura, se perpetuando de geração a geração, fomentando a ontologia necessária ao perspectivismo ameríndio, que por fim, tende a produzir a preservação ambiental.

A falta de geração de renda, de produção suficiente, que gera a falta de rituais é o que causa angústia nas pessoas, nas aldeias, de tal forma que dá um *stress* tremendo, porque pra fazer o ritual precisa. Antes eles conseguiam. Os *Krahô* chegavam a um ponto, nas lavouras e de coleta, que eles faziam grandes excursões à Carolina, pelo rio, porque eles fabricavam balsas. Iam vender os produtos, e traziam os bens necessários. Depois que entrou o SPI veio toda essa história da monocultura do arroz - o paternalismo. “Foi massacrado! Coitado! Não precisa trabalhar mais não! Vocês agora são filhos do governo. Pode ficar aí fazendo suas festinhas que agora o governo dá tudo pra vocês.” Assim parou a produção porque desestimulou: “Vamos plantar arroz que vocês vão ficar ricos, igual aos brancos.” Daí o chefe-de-posto levava todos para a roça coletiva, uma roça só.¹¹¹

Na contramão de uma política assistencialista implementada no passado, o que se encontra hoje em dia na TI *Krahô* é a consolidação do esforço pela autonomia e acesso a um nível de subsistência que lhes alivie da fome - sofreguidão pelo alimento - e por isso o atalho para encontro das soluções está no manejo racional da biodiversidade e na cultura. As questões culturais e ambientais estavam entremeadas na alimentação, mas a subalimentação era rude por demais e desviava a atenção dos ritos, o *stress*.

Por isso a infra-estrutura do projeto do BNDES fundamentou-se nas sementes de milho e os ritos a elas ligados. A semente é uma unidade de proporções bem menores do que a infra-estrutura que ela alavancou, porém tudo girou em torno dela e dos resultados obtidos com essas sementes tradicionais, que saíram do resguardo nas câmaras geladas da Embrapa/Cenargen e retornaram à uma TI.

Por traz dessa iniciativa, a participação efetiva dos *Krahô* era parte inerente na proposta do Pidsk, que aponta um caminho para que a cultura seja fortalecida e o desenvolvimento sustentável seja estabelecido, como finalidade máxima de um projeto de etnodesenvolvimento. De fato, o que a participação dos *Krahô* evidencia, é que eles passaram de uma condição de tutelados, para co-gestores, situação que comprova a interface da

¹¹¹ Schiavini – entrevista abr. 2002.

autodeterminação. A autodeterminação indígena é justamente a emergência que estas sociedades têm atingindo, tornando-se gestoras, idealizadoras e participantes em toda e qualquer iniciativa que com elas tenha relação, sobrepujando as condições colonizadoras, tutelares e catequizadoras que são recorrentes no contato interétnico.

Schiavini disse¹¹²: “Nós estamos tentando tirar isso até hoje. Oitenta por cento aqui dentro está voltando ao sistema familiar. Não voltou ainda o sistema solidário, mas algumas aldeias já estão tentando novamente cada família ajudar a outra”.

Essa vinculação entre cultura e alimentação foi interrompida pelo indigenismo do SPI e da Funai, antes da atuação de Schiavini nessa etnia, demonstrando que os modelos da época eram aliados aos conceitos da sociedade envolvente que coadunavam com a insustentabilidade, e que a deferência à alteridade indígena e sua ontologia não era premissa do contato interétnico.

Onde está o alimento, fortalecimento do corpo, ali também está a cultura. Mas quais vertentes o projeto do BNDES e o Pidsk lançaram para auxiliar uma comunidade indígena a fortalecer sua cultura? Essa é uma pergunta que pode ser respondida de duas maneiras:

1. Com a alimentação - espaço/tempo para os ritos.
2. Com o armazém, agência de correios, escola, cozinha comunitária, casa de visitantes - espaço/tempo para a sociedade envolvente.

Então percebo a *Kàpey* como uma instituição que surge da necessidade da autodeterminação indígena, agregando também o atributo de engendrar o rito. Sua terceira característica é a dialógica. Está explícita sua atribuição: o diálogo e o dialógico. Em Buber (1977b) o voltar-se-para-o-outro é o movimento dialógico básico, é o olhar para alguém quando dirige-se-lhe a palavra, juntamente com o corpo, e daí emerge a pessoa singular que transforma-se numa presença e o contato momentâneo faz o mundo parar, para gerar o aprender, que produz uma resposta. O monológico é dobrar-se-em-si-mesmo. Dobrar-se-em-si-mesmo é um retrair-se na essência do ser, perante a aceitação de outra pessoa na sua singularidade. Singularidade é a imanência do ser e seu círculo imanente, a alma.

O círculo dos *Krahô* é elaborado em dois momentos:

¹¹² Prosseguindo na entrevista concedida em abr. de 2002.

1. Nos ritos - monólogo coletivo étnico - que cria a pessoa e regenera a cultura, para alcançar o fortalecimento ontológico e epistemológico. Esse monólogo se intensifica com a língua nativa, valorizada pelos seus fundamentos milenares e pela genuína tradição oral.
2. Nas reuniões – diálogo coletivo – palavra condensada das lideranças e infra-estrutura que a propicia, permitindo o voltar-se para a sociedade envolvente, dirigindo-lhe a palavra coletiva.

Percebi que a *Kàpey* possui a envergadura de um grande espaço/tempo que consolida movimentos que são endógenos e exógenos, proporcionando para os *Krahô* a possibilidade de restaurar o passado indígena para reestruturar o futuro indígena. Isso se dá por meio do resgate cultural e do fortalecimento da tradição de um lado, e pela construção de um discurso, a fala que se condensa depois das reuniões das lideranças e que pode se posicionar perante as intervenções que lhes afete, e que provêm da sociedade envolvente.

Entre os *Krahô*, não obstante, existe o mito sobre o tempo, pesquisa de mestrado de Borges (2004). O mito narra estória de uma Velha Senhora¹¹³ que se perdeu no mato enquanto ia tirando fita de *tucum*¹¹⁴. E nesse mato ela ficou a vagar durante os dias e as noites, pois não sabia mais retornar à sua aldeia. Depois de tanto vagar resolveu parar e ver se escutava algum som do seu povo. Em determinado momento, essa Senhora foi abordada pela Noite, que formada por muitas pessoas (homens, mulheres, moças) a interpela sobre que fazia ali. Foi quando a Velha Senhora contou à Noite que havia se perdido.

A Noite falou: “E foi assim que você ficou?” “Foi”. “Você está perdida mas não vai acontecer nada. Quando nós formos embora ainda vem outro grupo empurrando nós. Eu falei pra você porque nós queremos falar pra você. Você está aqui sozinha, e como eu já falei, já sei como você ficou. Não vai acontecer nada, nós já passamos quase todos, agora falta um restinho. Quando nós acabarmos de passar, aí quando aclarar o dia, ainda vem outra turma, que é o Dia.” (*Ibid.*, p.7).

No mito, a turma da Noite corresponde ao partido *Katãmeye* e a turma do Dia ao *Wakmeie*. Depois que a turma do Dia passou e mostrou o caminho de volta para seu rancho, ela para lá voltou e juntou o seu povo para lhes contar o que havia lhe acontecido. Contou que *Katãmeyei* cortou tora para ela, e quando *Wakmeie* chegou ambos contaram a ela como

¹¹³ Esse mito foi relatado pelos *krahô* à Melatti em jan. de 1965, de quem Borges (2004) obteve autorização para publicar.

¹¹⁴ Um cipó de retirado das folhas do buriti.

funcionava os partidos. E assim, a Velha Senhora, contou a todos de sua aldeia os eventos que sucederam e a lógica dos partidos, e dessa forma ela decidiu organizar sua aldeia.

A velha falou: “Pois é assim que vocês vão fazer. Agora vocês do *Katãmeiei*, vão botando nome nos meninos, este já fica no partido *Katãmeiei*. E *Wakmeie* vai botando nome nas crianças que nasce e elas vão ficar *Wakmeie* e esse nome não pode sair do partido, é toda vida no lugar do partido. Quando se bota nome na criança, ela fica toda a vida no partido. (BORGES, 2004, p. 9).

Borges (2004) aponta em sua pesquisa, sobre o papel central da mulher na criação do tempo para os *Krahô* e, além disso, chama atenção para a discrepância de sentido e finalidade do tempo ocidental em relação à temporalidade para os *Krahô*. O tempo na sociedade ocidental possui como propriedades principais o fluir linear, objetivo, constante e irreversível, ajustando o corpo a imperativos temporais – exatidão, aplicação e regularidade – perfazendo uma trama que o ordena. Já entre os *Krahô*, *Katãmeiei* (set./nov.-Oeste) está para estação chuvosa e *Wakmeie* (mar./maio-Leste) para a estação seca, temporalidade que alia dimensão política com a ecologia.

Ainda em Borges (2004), é no eixo Leste-Oeste que transita o Sol diariamente, ordenando a vida social *Krahô*, que costuma ser ritmada pelo cantor. Cantos e danças se alternam entre as estações secas e chuvosas, períodos que possuem cerimônias específicas, inclusive aquelas que abrem e fecham esses períodos sazonais. Esses sistemas de classificação temporal operam a prática da construção e apreciação do mundo, estruturando a ação por meio de ferramentas cognitivas, imantadas no simbolismo sobre a natureza. As corridas de toras que integram diversos mitos dessa etnia têm no sentido anti-horário, a representação da subida do mundo subterrâneo para o patamar terrestre, além disso, elas nunca são realizadas do interior para o exterior da aldeia, e sim ao contrário, é como se a cultura *Krahô* fosse forjada, elaborada por uma exterioridade: o fogo, a agricultura, os cantos e os ritos, todos foram trazidos de fora para dentro da aldeia (MELATTI, 1976b, apud BORGES, 2004).

Para Foucault (1999), a etnologia se pronuncia para abranger uma situação com acontecimentos singulares de cada cultura, suas normalizações relativas às funções biológicas, as formas de trocas, a vida, a necessidade, o trabalho, a linguagem. Os sistemas simbólicos utilizados, segundo suas regras prescritas, defrontam-se com as normas funcionais estabelecidas, produzindo as razões pelas quais a história será cumulativa ou circular, progressiva ou submetida a oscilações reguladoras, capaz de ajustamentos espontâneos ou

submetida a crises. A etnologia submete-se à descontinuidade ou continuidade nas relações entre natureza e cultura, interrogando a região que torna possível o saber sobre o homem.

Os *Krahô* têm três ritos ligados especificamente à cultura do milho: o *pôhiyôkrôu*, *pôhipré*, *pôhiprî*. Não são ritos praticados com frequência assídua e, parece-me, que a festa da batata-doce é mais realizada que estas. (...). O *pôhiyôkrôu* é ligado ao plantio e crescimento do milho, marcando a passagem de responsabilidade pela administração da aldeia, da metade *Wakmêye* (seca) para *Katâmeyei* (chuvosa). No *pôhipré*, realizado durante a colheita do milho, é necessário que indivíduos da metade *Wakmeie* (seca) roubem a roça de indivíduos da outra metade ritual *Katâmeyei*. O rito *pôhipré*, por sua vez deve ser realizado quando o milho está seco. São todos ritos que enfatizam atividades agrícolas ligadas à agricultura do milho, mas que marcam as relações de parentesco para as metades rituais. (ÁVILA, 2004, p.62).

Cada etnia possui complexos arranjos culturais que asseguram sua sobrevivência, tanto tecnologicamente, quanto em suas formas de organização social. Os hábitos de qualquer cultura ajustam-se ao povo que aprende a servir-se deles, porém algumas culturas ameríndias não conseguem lidar com o homem branco; em quase todos os casos de contato entre civilizações ocidentais e outras culturas, o homem branco geralmente considera possuir inteligência superior. A alteridade, nestes casos não existe, para o que se poderia denominar que o que na verdade existe, é uma diferença cultural.

Essa diferença cultural se torna aparente quando se toma por referência os saberes locais em interação com o saber ocidental, onde o primeiro é dominado pelo segundo. Shiva (2003) aponta que essa dominação provoca o desaparecimento dos saberes locais, o que ocorre em etapas, começando pela negação de sua existência e depois pela negação da visibilidade, já que os sistemas ocidentais de saber são universais. No entanto, essa universalidade também corresponde a uma localidade, pressupondo que possui raízes sociais, culturais e de gênero, nascidos numa cultura dominante e colonizadora, portanto o saber ocidental é colonizador, propagando-se imparcial e violentamente. Essa violência é orientada em relação às comunidades autóctones tanto por sua eliminação física, quanto pela não legitimação de seus saberes/fazer.

Os diversos sistemas de saber que evoluíram com os diversos usos das florestas como fonte de alimento e auxiliar da agricultura foram eclipsados com a introdução da silvicultura “científica”, que trata a floresta apenas como fonte de madeira industrial e comercial. As ligações entre florestas e agricultura foram rompidas, e a função da floresta como fonte de alimento deixou de ser percebida. (SHIVA, 2003, p. 31).

Para etnia *Krahô* que possui a prerrogativa de caçadora e coletora, inerentemente relacionados ao cerrado brasileiro/região da Amazônia Legal, em tem sua TO sendo reconhecida como uma das maiores áreas contíguas que preservam esse bioma¹¹⁵, possui na biodiversidade o contexto que mantêm a existência biológica e ontológica do *ethos*. Segundo Cunha (2002) cada sociedade indígena encontra a sua maneira própria a entrada na modernidade: seja por meio de “palavras, ações e omissões” (*Ibid.*,p. 7). Essa entrada é concebida pelas sociedades indígenas como *pacificar os brancos*, onde estes povos assumem a posição de sujeitos, possibilidade que assume a capacidade de esvaziar do contexto, a agressividade domesticando-os.

Nesse sentido toda a experiência indigenista em relação a essa etnia, preponderantemente no “período Schiavini”, é marcada pela investigação de quais seriam as brechas que viabilizassem a retomada da cultura, para haver incremento da alimentação e da saúde. Fica óbvio então que os saberes ocidentais, marcadamente pontuados na colonização ontológica e na eliminação física se uniram para destroçar a etnia e a biodiversidade, mesmo porque, a não legitimação dos saberes/fazeres locais fomenta a exterminação física, pois como irão servir-se deste bioma enquanto fonte de alimentação se a epistemologia que reúne esses conhecimentos se enfraquece? Enfraquecida, como os conhecimentos tradicionais se propagam nas futuras gerações? Não se propagando, como manter o cerrado? Não mantendo o cerrado, como manter a etnicidade?

Para essas perguntas serem respondidas, proponho a consideração de que a etnia *Krahô* já estabeleceu uma ligação com a sociedade envolvente, caracterizada desde o início pela vinculação aos bens de consumo produzidos industrialmente. Esse dado fornece evidências de que o campo “puro” étnico já foi afetado por elementos oriundos do saber dominante colonizador ocidental. Ademais, na história da fricção interétnica, os *Krahô* tinham nos não-índios, ora alguns aliados, ora inimigos. Dessa forma, apesar de Cardoso de Oliveira (1981) definir ficção interétnica estritamente para padrões que uma frente de contato impõem competitivamente entre os aspectos das condutas tribais e não tribais, gostaria de contribuir acentuando que o termo *conduta* tem por sinônimo *comportamento*, e como comportamento remete à personalidade que congrega uma personalidade, suponho que as relações entre índios e não-índios podem ser fazer por laços de amizade, expressando a mutualidade e reciprocidade.

¹¹⁵ Apesar de que a Constituição de 1988, Art. 225, §4 não considerar o cerrado como patrimônio ambiental brasileiro.

Na verdade o trabalho-de-campo me sugere afirmar que entre os grupos de “brancos” presentes nas reuniões da *Kàpey* e nas aldeias, encontram-se verdadeiros aliados, amigos e simpatizantes da causa *Krahô*, e cujo intento é nitidamente assessorar esses índios a realizem a combinação entre resgate cultural e desenvolvimento. Tal união é premissa do etnodesenvolvimento, donde presumo haver a necessidade de avaliação prévia do grau de engajamento cultural da etnia, engajamento este que pode ser entendido como o nível de vitalidade da tradicionalidade.

Por outro lado, o etnodesenvolvimento trabalha com a capacidade política da sociedade envolvente em lidar com a etnicidade propiciando-lhe o desenvolvimento, já que no bojo do seu surgimento no cenário brasileiro, concomitantemente à larga entrada do capital internacional financiando a ditadura e os interesses agroindustriais que propiciavam a penetração na Amazônia, provocaram a elaboração do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), forjado no mesmo regime em resposta às cobranças internacionais de proteção efetiva às populações indígenas atingidas pelas ações desbravadoras do Estado e de grupos particulares (SOUZA LIMA; BARROSO-HOFFMANN, 2002). Enquanto isso, na cena latino-americana acontecia na Reunião de Barbados no ano de 1971, crítica aos efeitos etnocidas das políticas desenvolvimentistas, e na Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina de 1981, promovida pela Organização das Nações Unidas para a Educação Ciência e Cultura/Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (Unesco/Flacso), que se destacam como eventos especiais na formulação de propostas para um “desenvolvimento alternativo”.

Segundo Souza Lima e Barroso-Hoffmann (2002) no Brasil a questão da demarcação das terras indígenas é reforçada ante a constatação da inépcia do Funai já na década de 70, o que estimulou esforços de grupos como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), do Programa dos Povos Indígenas do Brasil – Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), do Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil: Invasões, Uso do Solo, Recursos Naturais - Museu Nacional (Peti). Finda a ditadura em 1984, retornam aos quadros da Funai um grupo de indigenistas seguidores de uma tradição sertanista vinculada ao Marechal Rondon, fundador do SPI. Nesse período também o CTI¹¹⁶, e consultores ligados à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), vão ser os porta-vozes dos índios nos grandes

¹¹⁶Centro de Trabalho Indigenista.

projetos de desenvolvimento regional como Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (Polonoroeste) e o Projeto Carajás¹¹⁷.

O importante aqui é sinalizar que as entidades e acontecimentos acima relacionados vão se concentrar no mapeamento das TIs, demonstrando os primórdios das questões dos grandes projetos associados aos recursos naturais existentes nestas terras, além disso, é nesse momento que o indigenista Schiavini é reintegrado à Funai pós-didatura, e funda com Gilberto Azanha, antropólogo formado na USP, e *Tiuré*, índio Potiguar a ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI) que criou a *Wyty-cati*.

Paralelamente, ainda no fim dos anos 1980, em face da grande visibilidade do movimento de seringueiros e de uma real ligação entre estes povos e os povos indígenas no Acre, produziu-se e generalizou-se, em especial perante os organismos internacionais de financiamento de diferentes matizes, a idéia de aliança entre os *povos da floresta*, conferindo ênfase a certo utopismo ecologista em razão da generalidade com que foi aplicado (...) tanto nos Estados Unidos quanto na Europa Ocidental (...) a especificidade dos problemas indígenas, assim como de suas soluções foi equacionada sobre a condição de problemas de conservação e utilização racional e sustentável, do meio ambiente, com ênfase quase exclusiva na região e nas populações indígenas amazônicas (...) a esfera fundiária e os problemas de *etnodesenvolvimento* foram parcialmente reelaborados sob o rótulo de *desenvolvimento sustentável*, cuja genealogia é outra. (SOUZA LIMA E BARROSO-HOFFMANN, 2002, p.5).

O advento da ambientalismo denota às TIs qualidade de espaços fundamentais a serem preservados, e que são elo para contingentes epistemológicos. Demonstrando isso, a Série 5: Biodiversidade (MMA, 2002, p.109), que considera as TIs como de importância fundamental para a conservação da biodiversidade na Amazônia Brasileira, onde chegam a ocupar 20% desse bioma, sugere as seguintes estratégias e providências:

- Apoiar os povos indígenas ocupantes das terras incluídas entre as prioritárias para a conservação da biodiversidade para a realização de etnozoneamento;
- Fomentar técnica e financeiramente projetos de comunidades indígenas para a sustentação econômica, manejo sustentável e conservação de recursos naturais existentes em suas terras;

¹¹⁷ O Projeto Carajás consistia na exploração de ferro e manganês na província mineral de Carajás - PA, no norte do Brasil, que afetou o povo indígena *Xikrin*, sub-divisão dos *Kaiapó*, grupo lingüístico Jê, da TI Caeté. Os primeiros contatos da Vale do Rio Doce, proeminente empresa mineradora das Américas, iniciaram no final da década de 60, por ocasião das primeiras pesquisas geológicas. Em 1982 firmou-se um convênio entre a Funai e esta empresa, para prestação de assistência em decorrência dos impactos do projeto sobre essas comunidades, condicionante imposta pelo Banco Mundial, para participar no financiamento deste projeto. (Comp.Vale do Rio Doce, disponível em: www.cvr.com.br/cvrd/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=75&sid=195).

- Conceber e implantar, no âmbito do MMA, um programa nacional de monitoramento das condições ambientais das TIs;
- Formular e implementar um programa conjunto dos órgãos federais responsáveis para a fiscalização de UCs e TIs situadas na Amazônia Legal;
- Priorizar áreas ambientalmente degradadas situadas em TIs em programas de recuperação.

A junção de ambientalismo, preservação ambiental e as especificidades sócio-culturais das populações indígenas encontram no etnodesenvolvimento o esteio necessário à otimização da cultura, na medida em que especial atenção à biodiversidade emerge da crise dos recursos naturais em escala planetária, fruto da história e experiência sobre a utilização irracional, evidenciada pelos países do Norte. Em decorrência da Revolução Industrial, a Inglaterra inaugurou a massiva destruição do seu ambiente natural, o que gerou a reflexão sobre como mudar os procedimentos de utilização desses recursos já que a vida humana torna-se ameaçada nas proporções em que a natureza está em perigo.

A destruição da natureza esteve sempre vinculada à desvalorização dos conhecimentos tradicionais dos povos da floresta e a valorização só acontecia quando estes conhecimentos eram apreendidos pelos ocidentais para deles tirar proveito, sobressaindo quando da sua utilidade para fins comerciais e financeiros.

Quando o Ocidente colonizou a Ásia, colonizou suas florestas. Trouxe consigo as idéias da natureza e da cultura enquanto derivações do modelo da fábrica industrial. A floresta deixou de ser vista como uma entidade que tem valor próprio, com toda sua diversidade. Seu valor foi reduzido ao valor da madeira industrial comercialmente explorável. Depois de exaurir suas florestas nativas, os países europeus começaram a destruir as florestas da Ásia. A Inglaterra explorou a madeira das colônias para sua marinha porque suas florestas de carvalho já tinham sido arrasadas. (SHIVA, 2003, p. 31).

Sale (1999) revisita o mito inglês de Robin Hood como exemplo para o embate entre o velho e o novo modelo de abordagem da natureza. Ao velho corresponderia a tradicional utilização das florestas comunais como fonte de alimento e combustível; ao novo a privatização dessas áreas pela monarquia desse país destinando-as ao pastoreio de ovelhas. Os luditas aparecem como cúmplices do Hood, pois eram os tecelões, cardadores, alfaiates e

artesões envolvidos no próspero comércio de algodão¹¹⁸, que se defrontaram com a imponente Revolução Industrial do século XVIII e suas tecnologia e feição mercantil. O termo *ludita*, que foi inspirado em Ned Ludd, atribuía a organização disciplinada em destruir máquinas e propriedades, desfrutando ainda de forte apoio popular entre as classes mais baixas ligadas à manufatura. À época foram considerados altamente perigosos ao progresso técnico-industrial e sua decorrente política econômica. O termo *ludita* permanece como marca em que se pode atribuir ao comportamento do indivíduo que se opõe à industrialização intensa e às novas tecnologias.

As mãos que teciam e fiavam foram trocadas pelas máquinas, encravadas no cerne da lógica industrial, favorecendo a produção incansável e inflexível e seu corolário: o consumo extensivo e incessante, herança indelével e quiçá eterna a qual a população mundial se enverga até os dias atuais, a que os povos da floresta foram afrouxando paulatinamente a resistência diante da “mágica” *estética e material* dos produtos.

A Revolução Industrial é um cenário que se assemelha com a colonização dos povos indígenas, que entravam no Brasil recém descoberto e transformavam as aldeias em vilarejos (ANDRADE, 2001). A essa lógica industrial seguiram-se os cercamentos dos campos ingleses, efeito visível no meio ambiente e nas terras comunitárias, fonte de caça, pesca, pequenas pastagens, lenha e tojo. Os índios brasileiros, ao contrário dos aldeões ingleses, não possuíam a grafia para registrar os aspectos psicológicos experimentados ante a invasão dos europeus. Imposta pela Coroa Inglesa, a divisão das terras comunais foi acompanhada de uma reação comportamental, tão bem descrita no trecho abaixo:

O cercamento foi a causa principal de todas as mudanças que sistematicamente ignoraram a aldeia – assim como se alguém arrancasse a chave de abóboda de um arco [desencadeando] a pressão de todas as forças a que ele resistia, e que a partir de então começaram a operar com vistas à ruína da estrutura que acaba de desmoronar (...). O Cercamento (...) deixou pessoas desamparadas contra as influências que haviam drenado seus interesses, tirando-lhes a segurança e a paz, desvalorizando seus conhecimentos e suas aptidões, e ferindo fundo seu orgulho pessoal e seu caráter (...). Privado de seus recursos (...) pouco restou ao aldeão. Seu trabalho artesanal deixou de ser rentável; infelizmente, havia uma outra fonte que dispunha de tudo: a loja. (GEORGE STURT, apud SALE, 1999, p. 43).

Esse mal-estar das aldeias inglesas diante da progressão da indústria e os impactos nos seus saberes/fazerem faz lembrar o esforço dos indígenas brasileiros diante do desamparo contra as influências da sociedade brasileira, que também é industrial. De outra forma, os

¹¹⁸ Notadamente no final do século XVIII.

índios *Krahô* tem encontrado caminhos alternativos para o progresso, com ao advento do ambientalismo e da ecologia. Contrariamente, aquelas comunidades de aldeões ingleses viveram, justamente, a crise da ruptura com o modelo tradicional e sustentável, qualitativamente atribuído à auto-suficiência, ajuda mútua, tradições firmes, regras consuetudinárias e saber orgânico, em vez de cientificista (SALE, 1999).

Desse modo a Revolução Industrial representou a capacidade humana em destruir a natureza e uma tradição- epistemologia e ontologia - pois “apesar dos inevitáveis custos ambientais, o poder da indústria não devia nem podia sofrer limitações” (*Ibid.*, p. 59). A conquista da natureza se confunde com a história da Inglaterra, alimentando as máquinas e extinguindo-se, abatida para o uso humano. “(...) não se deixou nada à atividade espontânea da natureza (...) cada nesga de terra aproveitada no cultivo (mal sobrou um lugar onde pudesse medrar um arbusto ou uma flor silvestre)”(STUART MILL, apud SALE, 1999, p. 60).

O Novo Mundo recém contatado estimulou nos pensadores dos séculos XVII e XVIII reflexões sobre a natureza e as culturas não ocidentais, o que provocava o testemunho dos hábitos, costumes e organização dos “povos selvagens”, aproximando-os do estado da natureza, da condição da guerra, da ausência de qualquer espécie de governo, da maneira embrutecida como a humanidade havia emergido em tempos remotos, resistência atestada na maneira indene de lidar com a biodiversidade, maneira essa que também alicerçava a ontologia e o *ethos*, consagrando à epistemologia atribuições simbólicas que imprimiam na dimensão sócio-cultural, elementos significantes pujantemente qualitativos e reguladores das relações comunais.

Essas teses contribuíram para consolidar a separação substancial e descontínua entre ambos os conceitos incidindo valor negativo na definição de natureza ao seu oposto de cultura, que gradativamente domestica a natureza indene¹¹⁹. Desse modo, tem-se que o meio ambiente, i.e., a natureza, é uma realidade per se, um fenômeno extrínseco às vivências internas do homem, um ente exógeno dotado de uma constituição objetiva externada, que no seu estado selvagem e incivilizado, subsiste para os arbítrios de dominação e subjugação do homem. (...). As ações exercidas pelos europeus durante o processo de colonização do Novo Mundo aproximam-se desse duplo desígnio de dominar a natureza e as culturas situadas nas fronteiras do Outro.¹²⁰

¹¹⁹ Indene – que não sofreu dano ou prejuízo.

¹²⁰ REIS, Francisco. **A dicotomia Natureza e Cultura sob o prisma Antropológico**. Brasília: Departamento de Antropologia/ UnB, (mimeo), (sem data), 14p. p. 3.

A crítica antropológica contemporânea ao conceito substanciado de natureza com o surgimento de outros conceitos de orientação mais instrumental e operacional, passa a coexistir para descrever e explicar a relação que o homem estabelece com o seu meio. Nessa categoria se destacam os conceitos de ecossistema, biodiversidade, desenvolvimento sustentável e gestão dos recursos. Tais terminologias sustentam uma interdisciplinaridade entre as ciências sociais e naturais, surgida da observação de que os processos ecológicos não podem ser compreendidos fora dos contextos das relações produtivas locais e dos sistemas econômicos mais amplos.

Está certo que as culturas das diversas sociedades diferem nas abordagens da natureza e que primordialmente estavam também vinculadas à biodiversidade, tipificando o manejo e apropriação dos recursos naturais de formas variadas, corroborando também com a dimensão simbólica. O entrelaçamento entre cultura, natureza, manejo e simbolismo também combinou possibilidades de estruturas sociais que hoje classificam Ocidente, Oriente, Povos da Floresta, Povos Tradicionais, Comunidades Ribeirinhas, etc. O desenvolvimento da cultura criou para a humanidade um ambiente feito pelo próprio homem, porém muito diferente daquele oferecido somente pela natureza. A raça humana é uma seqüência de progressos e sendo única dentre as espécies que experimentou um grande desenvolvimento na cultura, tem na invenção da linguagem uma das mais significativas, implicando a classificação de coisas do ambiente em diferentes categorias ou classes.

A ética do desenvolvimento sustentável para os povos indígenas corrobora com a legitimação da subjetividade indígena. Qual será o *ethos* para as populações indígenas? Durante os diversos trabalhos-de-campo que executei pude perceber que esse *ethos* está inexoravelmente vinculado à biodiversidade, preservação que a dimensão cultural mantém, além de uma luta acirrada por sobrevivência: a alimentação. A interação entre a ética e a biodiversidade fazem com que a identidade seja mantida, por isso é corrente a fala “identidade cultural de um povo”. A identidade, sendo uma das partes que irão compor o sujeito é fundamental para a sustentabilidade, tanto cultural quanto ambiental.

4.4. - ETNODESENVOLVIMENTO E DESCOLONIZAÇÃO.

A correlação entre conhecimento tradicional e epistemologia ambiental é uma das evidências que se pronunciaram desde que estive com os *Krahô* pela primeira vez em 1999. Quando ingressei pela primeira em uma TI, fui com um projeto financiado pelo MMA em

parceria com a Funai; o projeto era uma iniciativa da Escola Agroambiental *Catxêkwyj*. Nossa tarefa consistia em explicar a eles como as abelhas nativas eram importantes para a manutenção do cerrado, e que a utilização do machado para cortar as árvores onde encontravam-se as colméias, ameaçava esse bioma. Naquele momento eu me deparei com a seguinte pergunta: como então faziam os antepassados deles, já que não tinham esse instrumento cortante e mesmo assim se aproveitavam do mel?

Essa mesma pergunta devolvi aos jovens da aldeia (Foto 28.), onde o manejo se dá pela a utilização do machado. Precisei então recorrer aos mais velhos, àqueles que guardam os saberes/fazeres tradicionais. Neles, como é de praxe, a resposta é sempre acompanhada pelo entusiasmo a olhos vistos, pois parecem perceber que essa nova “leva” de pessoas não-índias que tem trabalhado com/para eles, tem como motivo o interesse pela tradição, mas não no sentido de usurpá-la, e sim no sentido de conhecer as formas que este conhecimento tradicional encontra consonância com a sustentabilidade.

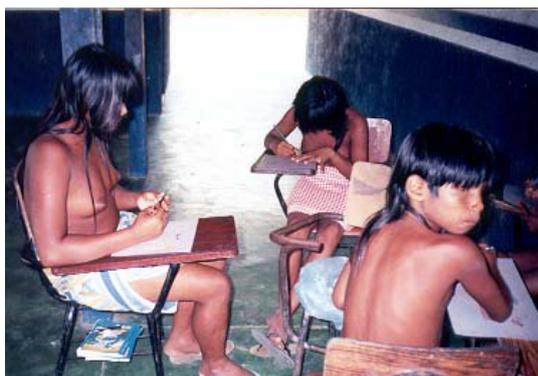


Foto 28. Jovens da aldeia Cachoeira participam do curso sobre abelhas nativas do cerrado e conservação ambiental em 1999.

Foi assim que obtive a seguinte redação de um jovem após uma aula de educação ambiental:

A abelha

No mês de agosto todas as abelhas começam a fazer néctar.

Sabe por que? Porque é o tempo de esflorar as flores das árvores que se chamam cegamachado ou craíba, no cerrado e mata.

Por isso que os Krahô já tinham o conhecimento de tirar o mel para este período de 5 de setembro ou 5 de outubro.

Nós nunca esqueceremos isso através de nossos bisavô e a bisávó.

Assim que acontecer tirar na área Krahô.

Final.

Carlito Ajtá Krahô. (BORGES, 2002, p. 30).

De fato chego a pensar que esse foi o momento em que meu olhar se voltou para a correlação e inserção do conhecimento tradicional na cotidianidade dos índios. Durante

aquela oficina de educação ambiental percebi como os *Krahô* produzem e ordenam a epistemologia proveniente da *práxis*: têm nos velhos o movimento que se reverte ao passado buscando a origem e simbolismo desse conhecimento, e nos jovens a respeitabilidade e preocupação da inserção de conhecimentos não-índios que valorizem a ancestralidade e mantenha a biodiversidade em equilíbrio. Com essas premissas, as relações entre jovens e velhos se torna biunívoca, numa correspondência mutua e interativa, que regenera a cultura e se ressignifica norteando o etnodesenvolvimento.



Figura 11 - Desenho *Krahô* sobre o uso do fogo e do machado para retirada do mel das abelhas nativas do cerrado. (BORGES, 2002, p. 11).

Carlito, que em 1999 quando fomos à aldeia Cachoeira realizar a oficina de educação ambiental era professor da escola, agora em abr. de 2005 o encontrei como o cacique da mesma aldeia. Sua família é muito respeitada e ele é neto de *Penon*, apesar disso o senso de igualdade é muito intenso entre os *Krahô*.

No Alto Xingu encontrei entre os *yawalapiti* uma família que está a gerações no poder e personifica em *Aritana* uma grande e tradicional liderança, que emana de si influência nos debates nacionais e internacionais referentes às questões indígenas como um todo. Entre os *xavante* da TI *Parabubure* encontrei Joãozinho *Tehitzatsé*, também uma **liderança tradicional** como designam os indigenistas da Funai. Conheci este termo em 2002 quando fui

contratada para participar de uma consultoria naquela instituição, conceito que se refere àquelas figuras indígenas proeminentes que se preocupam com a manutenção e risco dos conhecimentos tradicionais e da cultura, frente aos impactos do desenvolvimento no entorno das terras indígenas e com a elaboração das políticas públicas indigenistas.

Na redação de Carlito existe a referência às bisavós e bisavôs, e curioso é que ele não cita o avô, ele vai a um período posterior e valoriza a perspectiva de gênero¹²¹. Provavelmente ele insistiu em definir uma data do calendário gregoriano porque sabia que a oficina era também para produzir um livro com três finalidades:

- 1- Registrar o conhecimento dos mais velhos para as futuras gerações.
- 2- Esclarecer aspectos dos impactos dos cortes das árvores.
- 3- Valorizar o mel como fonte sustentável de alimento.

Assim notei que o mel é fonte sustentável porque não precisa que os *Krahô* tenham dinheiro para obtê-lo, além disso é bom para a saúde. No entanto o manejo coloca em risco o ambiente. Sendo mais uma frente de trabalho da Escola *Catxêkwyj*, e sendo essa escola parte do PIDSK, porque o PIDSK não se intitula um projeto de etnodesenvolvimento e sim um programa de desenvolvimento sustentável?

Quando fiz essa pergunta à Schiavini recebi como resposta um texto que ele elaborou sobre etnodesenvolvimento e distribuiu entre alguns e-mails pela *internet*. Lá diz que o termo etnodesenvolvimento pertence a outros segmentos indigenistas e se aproxima da abordagem da Funai que prefere o conceito de desenvolvimento comunitário. Escrito em 2005, o texto traz a concepção do termo pelo viés indigenista, fomentado pela práxis do convívio. Como já mencionei anteriormente, as peculiaridades e especificidades do indigenista e do antropólogo sempre me chamaram a atenção desde que comecei a pesquisa o tema indígena. Os indigenistas, notadamente os da geração de Schiavini que também são considerados sertanistas - herança de Rondon - recebiam no curso decorrente do ingresso no órgão indigenista oficial, ensinamentos teóricos e práticos. A parte teórica era ministrada pelos ícones da antropologia: Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, dentre outros. De outro modo, a antropologia foi construída primeiramente como uma ciência que olha para o OUTRO para registrar as peculiaridades concernentes às diferenciações em relação à cultura ocidental, e mais recentemente tem na constatação da periferia aonde se encontra antropologia

¹²¹ No Capítulo 6 estarei explanando aspectos das questões de gênero e das mulheres indígenas onde estabeleço as implicações com o campo da sustentabilidade e da biodiversidade.

brasileira no cenário mundial, uma das questões a qual se debruçam algumas das reflexões, demonstrando a observação do OUTRO interno, e já não mais um OUTRO não europeu.

Para Schiavini, portanto, esse termo vincula-se a terra e ela, que sempre foi condição precípua para a existência dos povos indígenas, traz desafios de gestão e ele aponta; “como manter os territórios conquistados e como conquistar o máximo de autonomia nesses territórios?”¹²²

A resposta Schiavini deu. Segundo ele as terras indígenas geralmente são constituídas por grandes porções que são impossíveis de serem fiscalizadas, principalmente nos seus limites, devido às modificações na capacidade cultural e às questões populacionais deficitárias. Além dessas, existem a inaptidão operacional e humana da Funai, que teria por obrigação fiscalizá-las, atendendo assim a demanda de violação desses territórios. O entorno, que costuma ser habitado por populações que teriam relações de compadrio e atividades de subsistência que se assemelham a dos indígenas, vai sendo tomado por “novos colonizadores”¹²³ que trazem consigo a destruição da natureza e a aversão aos índios.

(...) as comunidades indígenas perdem sua autonomia imediatamente ao entrarem em contato com a sociedade nacional e ao tornarem-se dependentes de bens de consumo industrializados. A partir daí a tendência é sempre a de aumentar essa dependência, que passa cada vez mais a afetar a cultura original. De modo geral, os programas governamentais, principalmente os implantados no passado, que deveriam, a rigor, resolver o problema da dependência, acabam criando mais dependência, ao induzir mudanças nos sistemas tradicionais de produção e distribuição de bens e introduzir equipamentos, insumos e sementes também industrializados. As práticas governamentais do passado e em alguns locais ainda em vigor, baseadas na tutela governamental sobre as populações indígenas agravaram ainda mais a dependência, essa de cunho “psicológico”, exigindo uma abordagem subjetiva e complexa.¹²⁴

A Amazônia tem se recontextualizado, porém mantém o velho padrão de exclusão social e dilapidação do patrimônio cultural, evidenciando um movimento de continuidade-descontinuidade entre integração e desenvolvimento. O povo indígena *Krahô* solicitou o empreendimento de edificações em suas terras, objetivando o desenvolvimento sustentável.

¹²² Schiavini, Fernando. **O etnodesenvolvimento e a gestão territorial das populações indígenas brasileiras – a grande questão do momento**. (mimeo), Brasília, 2005, 3p.

¹²³ Termo utilizado por Schiavini no texto.

¹²⁴ Schiavini (2005, p. 2).

Aqui a interculturalidade promove a inserção de técnicas de manejo sustentável oriundas da sociedade neobrasileira, visando incrementar e interagir com a sabedoria *Krahô*, proporcionando um diálogo de saberes, mas não escapa da inclusão de um mercado dentro da TI. Para van Velthem (2002) desde 1492 são oferecidas coisas para os índios, o que fundamenta o elo do contato interétnico, atingindo ainda outra significação a medida que circulam nas aldeias: os objetos industrializados ao mudarem de domínio são assimilados conforme novos sentidos lhes são dados, reconstrução simbólica que reafirma a etnicidade.

O Pidsk considera que o projeto do BNDES é também um instrumento de preservação da cultura, já que vão fortalecendo-a e adaptando-a, estimulados pela conservação e preservação da biodiversidade e pela nutrição. Ademais, segundo Leff (2002), o pensamento crítico sobre a questão ambiental emerge no final da década de 60, crise da civilização que se pronuncia pela necessidade peremptória de atenção à biodiversidade e à utilização dos recursos naturais. Creio, portanto, que o que Schiavini se refere como a necessidade de bens de consumo pelas sociedades indígenas, é a mesma mobilização a que todos se destinam. “No mercado o consumo é um ‘projeto imaginado’, dissociado do ato de compra/venda e individualizado no interior de uma consciência privada.” (BARTHOLO, 1986, p.51).

Ao que me pareceu, o Armazém Comunitário *Krahô* ilustra a distância/autonomia do comércio varejista de Itacajá-TO e a compulsão por aquisição de bens industriaisd aparte dos *Krahô*, dicotomia entre “projeto imaginado” e o ato de compra/venda. Isso torna evidente que o fato da etnia estar imersa na biodiversidade e ter gerado um plano de desenvolvimento sustentável não significa que atingiram a solução, mas a estão construindo. A situação que encontrei em campo demonstra uma resistência na adesão à proposta do armazém e a auto-estima elevada pelo sucesso dos projetos da Embrapa e BNDES, pontos que estão impregnados revitalização cultural e incremento das roças.

A adesão resistente é uma ação que adere mais resiste ao mesmo tempo. Essa postura é acompanhada pela avaliação e o ajustamento que eles vão experienciando desde o início do funcionamento do armazém, trajetória que sofreu o percalço do desvio das verbas destinadas pelo BNDES, durante a primeira administração. Esse desvio, não obstante, deu-se por um não-índio aposentado da Funai.

Sem ter a intenção de congelar a magnitude da experiência do desenvolvimento sustentável que é o caso dos *Krahô*, e ainda enfatizando que eles decolam de um patamar degenerativo para um modelo que alcançou visibilidade pela metodologia e elaborada acuidade nos termos ambientais e participativos, proponho que desafios surgem com a infra-

estrutura edificada. Esses desafios estão relacionados ao despreparo para auto-gestão e para autonomia. Seria então a colonização tão potente que mesmo tendo ocorrido há 500 anos afeta o comportamento? A resposta está na união entre neocolonialismo e na degradação ambiental. Mas é certo que foram nos anos de 1.500 que isso começou por aqui a colonização e não parou.

O desafio pode ser também do enfrentamento com a sustentabilidade que vem valorizando o saber/fazer tradicional indo no passado resgatar o conhecimento dos antepassados. Muitas vezes percebi que fazer esse resgate e essa valorização, na percepção dos índios, é como estivesse bloqueando a sua evolução, como se estivesse sendo forçados a permanecerem índios. Afinal, porque eles não querem mais ser índios? Paradoxo? Não. Isso é exatamente assim, pois não foi com um passe de mágica ou acatando sempre as orientações de Schiavini que os *Krahô* consolidaram o Pidsk. Quantas não foram às vezes em que lá estive, e aqui e acolá ouvia reclamações sobre o indigenista. Até acusá-lo de lhes roubar o dinheiro eles o acusavam, que enriquecia a custa dos *Krahô*.

No texto sobre etnodesenvolvimento¹²⁵ Schiavini não traz soluções prontas e sim despejou uma série de perguntas, creio que por estar naquele momento apoiando a equipe que foi designada pelo governo brasileiro para encontrar soluções para a fome, miséria e mortandade infantil que o povo *kaiowá* do Mato Grosso do Sul.

(...) indagamos: como pode um povo (...) cuidar de seu principal patrimônio, ou seja, a terra, principalmente quando ela possui grandes extensões? Como engendrar iniciativas, planos, programas, projetos ou simples longas caminhadas como no passado, para realizar a “gestão ambiental”, outro termo largamente utilizado na atualidade, mas sem sentido para a maioria das pessoas?

E assim, outras inúmeras perguntas aparecem: como ultrapassar esses obstáculos? Como alcançar a chamada “segurança alimentar”? Como gerar renda para as comunidades indígenas sem corromper tão violentamente as suas culturas e territórios? Como proteger os territórios? Como alcançar a autonomia, a dignidade e o respeito que todas merecem?

De certo que para os *Krahô* as soluções foram encontradas, no entanto foram necessários quase 30 anos para encontrá-las e colocá-las em prática. Esse longo período foi o que levou para a concepção do modelo pelos índios e para Schiavini, que se norteava sempre pelo modelo da valorização cultural, preservação dos recursos naturais e subsistência. Para estes três vetores o indigenista sabia que não adiantava se esquivar da sociedade envolvente

¹²⁵ Schiavini, Fernando. **O etnodesenvolvimento e a gestão territorial das populações indígenas brasileiras – a grande questão do momento**. Brasília, 2005, 3p. (mimeo).

rechaçando sua força, pois nesses sete anos entre os *Krahô*, observei que a introdução e consolidação da sustentabilidade causava muito conflito existencial devido à sensação que eles tinham de se privarem dos bens e modelos ocidentais.

(...) *a política é a arte de tornar possível o impossível*. E isso implica servir de parteiro das potencialidades latentes nas situações cotidianas, ser disponível para as surpresas e os riscos da *descolonização de nossos futuros*. Significa, em suma, recuperar a capacidade de confrontação com nossos destinos, sem nos iludirmos em tomar os poderes dos poderosos de hoje como uma fatalidade que nos determina o modo de vida. Dito de modo mais simples: é fazer possível amanhã o que hoje parece impossível. (BARTHOLO, 2002a, p.7).

Essa atração/repulsão pelos não-índios e a cultura não-índia pode demonstrar que existia uma complicada situação para Schiavini lidar, e não raro foram as vezes em que os *Krahô* reclamaram desses posicionamentos. Esse esforço de cravar a sustentabilidade no território *Krahô* foi uma descolonização. Todas as reuniões que antecederam a proposta representaram esse trabalho de estruturação, um exercício político diário que exigiu de Schiavini o deslocamento a cada uma das aldeias para anunciar e expor a proposta, sendo muitas vezes questionado pela comunidade, que precisava compreender sua função e seus resultados.

A complexidade da questão é imensa. Cada caso é um caso e são muitos “casos”. Mas as experiências existem, tanto em setores governamentais como não-governamentais. Algumas já alcançaram algum resultado, outras ainda claudicam, quem sabe à espera de uma informação, um intercâmbio, um apoio, um financiamento complementar.

A luta pelas Terras Indígenas deve continuar. Mas encontrar caminhos para mantê-las e aos seus ocupantes é de essencial importância no momento.¹²⁶

A metodologia participativa, segundo Campos, Abegão e Delamaro (2002), tem por objetivo integrar a os conhecimentos e experiências de vários indivíduos, grupos e instituições garantindo que uma decisão tenha realmente o cunho coletivo e esteja imantada pela capacidade dialógica e observação entre os consensos e dissensos.

A luta pela manutenção dos ocupantes e das terras indígenas expressa a dinâmica entre a cultura e a biodiversidade. A ênfase no apoio externo, a meu ver, evidencia que manter índio e manter a terra de índio é uma tarefa que exige diálogo entre a sociedade neobrasileira e as sociedades indígenas, um processo participativo se faz necessário.

Em Buber (1977b) encontrei uma tipologia que ordena os tipos de recepção ao diálogo:

¹²⁶ Schiavini, Fernando. **O etnodesenvolvimento e a gestão territorial das populações indígenas brasileiras – a grande questão do momento**. Brasília, 2005, 3p. (mimeo).

1. O *amicus* – que conhece a realidade que esta sendo apontada. Existe uma relação de interdependência onde um conhece o outro, num **um-ao-outro**.
2. O *adversarius* – que nega a realidade e realiza um combate em relação ao que é apontado, objeta-o. Existe uma total impossibilidade do pensar em comum. É o **um-contra-o-outro**.

Suponho que o ambientalismo traz no bojo a possibilidade de transformar a colonização, o **um-contra-o-outro** que os povos indígenas experimentaram durante séculos, pois a obtenção qualitativa de sustentabilidade passa pela capacidade de utilizar racionalmente a biodiversidade, elaborar políticas públicas que se atenham ao fortalecimento da ontologia e da biodiversidade, no entanto, parece existir tanto uma surpresa dos índios pela insistência na integração do passado como parte substancial de alternativas de manejo da natureza. Essa valorização é a interdependência de Buber (1977b), o **um-ao-outro**.

Para sociedade envolvente é necessário frisar a diferença entre identidade indígena e identidade não-índia ao serem elaboradas as políticas públicas que venham a favorecer os povos indígenas. A identidade nacional é composta por diversos segmentos sociais, que por sua vez estão relacionados ao nível econômico ao qual pertencem. A diferença dentro da questão indígena estabelecerá a alteridade na elaboração da política do projeto e na gestão. A relação com o OUTRO indígena é estabelecida pela diferença, mas com o ambientalismo ele é o OUTRO que tem as qualidades da relação intensa com a natureza.

O **outro** significa, ao mesmo tempo, o semelhante e o dessemelhante; semelhante pelos traços humanos ou culturais comuns; dessemelhante pela singularidade individual ou pelas diferenças étnicas. O **outro** comporta efetivamente, a estranheza e a similitude. A qualidade de sujeito permite-nos percebê-lo na semelhança e dessemelhança. O fechamento egocêntrico torna o **outro** estranho para nós; a abertura altruísta o torna simpático. O sujeito é por natureza fechado e aberto. (MORIN, 2002, p. 77, grifo nosso).

Quanto tempo levará para os *Krahô* perceberem que eles já avançaram significativamente em relação aos seus **parentes**¹²⁷, que a vontade de atingir um modelo de desenvolvimento existe em várias etnias, bastando para isso a conjunção de fatores no tempo. Esses fatores seriam apoio, dinheiro, mas também a descolonização. A descolonização vem de fora, mas também é uma postura do indígena para consigo. O **empoderamento** e a autodeterminação indígena estão vinculados ao tipo de diálogo que a sociedade estabelece

¹²⁷ Este é o termo que índios de diferentes etnias usam para referir-se entre si.

com eles, determinando os caminhos que serão trilhados para o exercício desse poder, poder esse que é alcançado no dia-a-dia dos embates com os não-índios, projetos e políticas.

Os rendimentos, os trabalhos, as conexões com os mercados do mundo e o status emprestado pelos agentes do Estado, são todas ironias do processo de desenvolvimento – e o **empoderamento** indígena, como todas as formas de **empoderamento** local, é sempre caracterizado por interesses antagônicos e contrários ao interesse centralizado, poderoso e beneficente. (HOWITT; CONNELL; HIRSH, 1996, p. 20, grifo nosso).

A infra-estrutura encontrada hoje na *Kàpey* é o espaço/tempo para o fomento do **empoderamento**, pois as diversas edificações com suas respectivas finalidades estabelecem correspondências a que podem ser atribuídas capacidades com finalidades específicas ao etnodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável e gestão ambiental:

1. A biodiversidade, a ontologia, a cultura, inserção de modelos sustentáveis e a educação - **Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, Casa do Artesanato, Cozinha Comunitária, roças.**
2. O diálogo interno e externo – **Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, Casa de Visitantes, Rádio Comunitária *Krahô*, Casa do Artesanato, Oficina e a pista de pouso.**
3. O dinheiro e auto-investimento - **Agência de Correios, Armazém Comunitário *Krahô* e Oficina, Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, Casa do Artesanato.**
4. A nutrição e saúde - **Cozinha Comunitária, Armazém Comunitário *Krahô* e Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, roças.**

Além de correspondências, interdependências entre os espaços, efetivam-se dinâmicas entre os conteúdos, escopo do etnodesenvolvimento. O Estado-nação que constitui menosprezo e dominação para com os povos indígenas faz com que as metodologias participativas e a organização a nível local se constituam pela materialização efetiva das relações de dominação (CAMPOS, 2000). As reivindicações constituídas por essas comunidades passam a internalizar a reflexão sobre os impactos dos grandes projetos envolta de suas terras e das políticas indigenistas. Ademais, a infra-estrutura da *Kàpey* ergue-se pela inclusão de elementos institucionais da sociedade neobrasileira, como elementos com que se pode interagir e possuem a finalidade de reificar o passado e praticar o comportamento de singularização frente à homogeneização da identidade.

O etnodesenvolvimento pode ser visto como um modelo que contém os caminhos dentro da colonização interna do Estado-nação, que são as possibilidades de inserção social e dignificação da alteridade. Enquanto nas relações simbólicas com a natureza os *Krahô* se

singularizam entre si e agregam atributos sociais de regulação da comunidade e de constituição ontológica-cultural; nas interações com as estruturas sociais e normatizações provenientes da cultura ocidental e globalizada os *Krahô* encontram as brechas que podem ser definidas como etnodesenvolvimento. A *Kàpey* que insere a capacidade de interpretação da autonomia e a descolonização ressignifica a biodiversidade já significada cultural e tradicionalmente.

“O desenvolvimento subjetivo do mundo deve avançar junto com um conhecimento intersubjetivo do outro.” (MORIN, 2002, p.80). A *Kàpey* é o marco material para a dinamização da alteridade, circunstância que foi metodologicamente planejada e construída, trazendo para o plano do concreto a subjetivação coletiva que se inclina a escolher as regras da conduta indígena; auto-determinação que fixa os signos e os propósitos na linguagem e no comportamento, direcionados ao presente e ao futuro, epistême direcionada ao diálogo intercultural destinado para o provimento da sustentabilidade ecológica, econômica e cultural indígena.

4.5. – SUSTENTABILIDADE CULTURAL: O SUBSTRATO DO ETNODESENVOLVIMENTO E DA EPISTEMOLOGIA AMBIENTAL.

Os comportamentos simbólicos e as representações sócio-culturais agregam valor no cotidiano pelos usos e processos que os povos primitivos ou pré-industriais¹²⁸ fazem da natureza, conferindo organicidade para a interação entre o conhecimento tradicional e as técnicas de manejo.

Os povos indígenas, constituindo população de biomassa (SACHS, 2000), tornam-se efetivos exemplos de um viver intenso com o ambiente, e para manter essa intensidade fazem-se necessárias intervenções de cunho sustentável no nível da natureza e da cultura, já que a interdependência entre ambas demonstra que a cultura agrega os saberes/fazeres que estão intrinsecamente relacionados com a natureza. Partindo da premissa de que é com a sustentabilidade cultural que se revela a proteção para a identidade indígena, preservada a identidade, o fluxo de discernimento e análise dos projetos, políticas e impactos da sociedade

¹²⁸ Os termos pré-industrial e primitivo foram utilizados por Diegues (2000) como uma adjetivação para os povos tradicionais, o que remete à categoria de povos indígenas. No entanto o termo primitivo atribui referencial ao desenvolvimento dos saberes/fazeres que estes povos possuem em relação à biodiversidade, riquíssimo quanto ao seu teor, aplicabilidade e temporalidade.

envolvente, obtém um monitoramento acurado e gestão participativa que garante a preservação ambiental.

A epistemologia ambiental é uma aventura do conhecimento que busca o horizonte do saber, nunca o retorno a uma origem de onde parte o ser humano com sua carga de linguagem; é uma odisséia por saberes exilados e lançados ao oceano na conquista de territórios pelo pensamento metafísico e a racionalidade científica. Mais do que um projeto com a finalidade de apreender um novo objeto do conhecimento e uma reintegração do saber, a epistemologia ambiental é um percurso para se chegar, a saber, o que é o ambiente – esse estranho objeto do desejo do saber – que emerge do campo de extermínio para onde foi expulso pelo logocentrismo teórico e pelo círculo da racionalidade das ciências. Percurso e não projeto epistemológico, pois embora o real já esteja transformado pelo conhecimento nas tendências que projetam para o futuro, a criatividade da linguagem e a produtividade da ordem simbólica não se antecipam pelo pensamento. (LEFF, 2004, p.15).

Ao se verificarem impactos e destroçamentos culturais e ambientais, o povo indígena *Krahô* criou associações e pleiteou financiamentos, no entanto - indo além dos padrões convencionais do ramo - avançou e projetou a edificação da uma sede composta de diversos espaços para fomentar o etnodesenvolvimento, que estrategicamente foi erguida no interior da terra indígena. De maneira geral, observei em outras etnias que suas associações se localizam nas cidades do entorno às TIs. O povo *xinguano*, se destaca por resistir a que a Administração do Parque Indígena do Xingu (PIX) se transfira da Funai/Brasília onde se encontra atualmente, para Canarana-MT que fica a alguns quilômetros dos limites do Parque.

Opostamente os *Krahô* encerram o exemplo da introjeção da gestão, atitude que insere no espaço/tempo étnico a condicionalidade para a autonomização ante a sociedade envolvente e o modelo de desenvolvimento insustentável.

A colonização que tinha como procedimento o aniquilamento ontológico dos índios e soterrou grande parte dos saberes/fazer, me faz pensar que as terras indígenas são espaços para o exílio indígena. Saberes exilados, pessoas exiladas e terra exilada - tudo ao mesmo. Esse exílio se rosbutece com a remanescência dos grupos indígenas que insistiram desde 1500 em permanecer. Teria esse esforço de permanecer índio algo que os estivesse levando à exaustão, minando sua ontologia? Ou será que eles realmente sucumbiram, perderam o rumo?

Como bem mostram os *Krahô*, nem nas roças se encontravam os alimentos que há tanto alimentara as celebrações. E por isso nada os enaltecia, até que Schiavini e *Krahô* se encontram. A partir desse ponto a TI *Krahô* é identificada como reduto de saberes/fazer exilados que passam a ter correspondência com a epistemologia ambiental e o

etnodesenvolvimento. Como os *Krahô* foram acolhidos pela terra somente com a homologação na década de 40, a despeito dos laços intrinsecamente a ela vinculados por milênios, tem na confirmação do Estado-nação a permissão para ocupação - leis dos “brancos”.

Como a epistemologia ambiental resgata o saber exilado indígena? Com a articulação dos saberes/fazeres para a geração da sustentabilidade ambiental e cultural. Por sua vez essa prática desemboca no etnodesenvolvimento que inova a prática paternalista correntemente praticada pela política indigenista até a década de 80, fomentando a autodeterminação e a participação. Assim o sujeito indígena se desloca para a auto-referência e para o diálogo, já que no etnodesenvolvimento - e os *Krahô* são exemplo disso - a caracterização do saber ambiental (LEFF, 2001) vem ao encontro da cultura.

Já que os povos indígenas atraem-se tanto pela cultura não-índia, seria muito interessante lhes mostrar e demonstrar as ciências do ambiente e o desenvolvimento sustentável do mundo dos “brancos”.

Como uma ilha flutuante a TI *Krahô* recua diante do desastre ambiental e se atém à luta pela subsistência alimentar e resistência cultural. Com sua terra homologada foi-se o tempo em que a luta se detinha também pelo pedaço de chão. Com a pressão no entorno eles experimentam a dinâmica de articular a preservação e manutenção das terras.

Esse país me pareceu por muitos anos como um arquipélago. E suas ilhas, como ilhas flutuantes. Tenho utilizado uma composição histórica: um episódio menor da história do Novo Mundo fala de homens que abandonaram a segurança da terra firme para levar uma existência precária, sobre ilhas flutuantes. (...) Eram homens que, seja por necessidade pessoal ou por terem sido constrangidos, pareciam destinados a ser não-sociáveis e conseguiram criar modelos de sociabilidade. A ilha flutuante é o terreno incerto, que pode desaparecer sob os pés, mas que pode permitir o encontro, a superações dos limites pessoais. (BARBA, 1991, p.15-16).

Os espaços que os índios conseguiram ocupar são as ilhas flutuantes de saberes/fazeres que embora exilados, adquirem notabilidade com a crise dos recursos naturais. O mito da *Catxêkwyj*, a Estrela Mulher que tem relação com as sementes (Foto 29.), conta como os *Krahô* aprenderam a agricultura. A ilha flutuante



Foto 29. Sementes tradicionais expostas na *Kàpey* durante a Feira de Sementes de 2002.

se desloca na dimensão simbólica e reverte o significado do mito, que se torna emblema funcional da escola na *Kàpey*. A própria escola parece ser uma ilha flutuante na imensidão daquela terra indígena que abriga aqueles seres humanos: tão próximos da natureza e tão perdidos em ressignificá-la, já que a insistente deflagração da fricção interétnica avança como quem quer arrancar a pele do corpo, rompendo com o limite da presença. Tendo como foco epistemológico a imanente presença das sementes tradicionais, a etnia decolou e passa à partir disso, a se constituir como marco no cenário indigenista.

Procurarei demonstrar por que o projeto do BNDES, que também é o projeto dos *Krahô-Kàpey* e o projeto de Schiavini, apresentaram à minha pesquisa como um marco para o etnodesenvolvimento no Brasil e como e porque os *Krahô* atuam diante da ressignificação cultural e auto-determinação.

Para demonstrar vou partir do mito da Estrela Mulher. Gostaria de descrever como os *Krahô* alternam entre a ressignificação da terra e sua cultura. Esse mito foi profundamente trabalhado dentro do contexto do Pidsk para consolidar a Escola Agroambiental e reunir em torno de si a sistematização das metodologias a serem desenvolvidas. A Estrela Mulher é também valorizada pela Embrapa como norteadora para o estabelecimento do referencial de posicionamento do observador e o foco epistemológico da focalização da cultura, da agricultura e da erradicação da fome.

O mito narra (KRAHÓ: 1999):

*Mërrin*¹²⁹ vivia feliz com seus amigos em sua aldeia. Brincavam, caçavam, pescavam todos juntos. À noite, ele e seus amigos dormiam no pátio aonde os rapazes solteiros de sua tribo dormem. O tempo ia passando e os amigos de *mërrin* arrumavam noivas, se casavam e iam dormir nas suas próprias casas. *Mërrin* via todos os seus amigos se casarem e só ele não achava quem o quisesse. À noite, muito triste, *mërrin* dormia sozinho no pátio. Toda noite era a mesma solidão. Ele sonhava com uma noiva que não aparecia. *Mërrin* deitava-se tristonho: mais uma noite sozinho.

Lá alto da imensidão do céu, uma estrela se compadeceu de *mërrin*. Era *Catxékwyj*, a Estrela Mulher. *Catxékwyj* desceu à terra para ajudar *mërrin*. No pátio, ao lado dele, transformou-se numa rã. Depois subiu em seu peito e esperou. *Mërrin* sentiu alguma coisa em seu peito empurrou-a para o chão e voltou a dormir. *Catxékwyj* subiu novamente e *mërrin* tornou a empurrá-la para o chão. Outra vez ela subiu e disse: não me empurre *mërrin*! Sou eu, *Catxékwyj*. *Mërrin* levantou-se assustado, sem saber se era sonho ou se estava acordado.

Vi sua tristeza e solidão e vim para ajudar você. Ficarei com você e serei sua mulher. Mas para isso, você tem de me prometer que ninguém ficará sabendo de mim. Se alguém descobrir que eu estou aqui, terei de voltar para o céu. Quando você sair, me guarde dentro da cabeça. Eu só sairei à noite, quando estiverem dormindo.

Mërrin, feliz, foi para casa correndo e disse à mãe que passaria a dormir em casa. Fez uma cama de jirau, olhou dentro da cabaça, viu o sorriso de *Catxékwyj* e também sorriu contente. *Mërrin* subiu no jirau e amarrou, bem no alto, a cabaça com sua amada. Avisou à mãe e às irmãs que ninguém podia mexer naquela cabaça.

A irmã mais nova de *mërrin* ficou muito curiosa. Todos os dias ela via o irmão olhar dentro da cabaça e rir feito um bobo. “O que será que tem nessa cabaça?” – pensava a irmã de *mërrin*. Um dia, *Catxékwyj* viu a família de seu marido comendo pau-puba. Naquela noite, como nas outras, quando todos dormiam, ela saiu da cabaça para ficar com *mërrin*.

Catxékwyj disse para *mërrin*: vocês comem pau-puba. É muito ruim! Lá no rio tem uma planta alta, com espigas, que se chama milho. Traga as espigas que eu vou mostrar pra você como é gostosa. Na manhã seguinte, *mërrin*, antes de sair para o rio, olhou dentro da cabaça e riu como sempre.

Amarrou a cabaça no alto e recomendou novamente que ninguém mexesse nela.

Mërrin trouxe muito milho e naquela noite, *Catxékwyj* ensinou a *mërrin* como fazer o paparuto. De manhã ele comeu junto de com sua família, depois *mërrin* ofereceu o paparuto a toda aldeia. Todos experimentaram da comida e gostaram. Eles já tinham visto milho, mas ninguém sabia que podia comê-lo. Toda a aldeia ficou feliz. Ninguém nunca mais comeu pau-puba na aldeia.

No outro dia, *mërrin* antes de sair para colher milho e caçar, olhou mais uma vez dentro da cabaça e sorriu. Colocou a cabaça lá no alto e saiu mais uma vez recomendando que não mexessem. A irmã mais nova de *mërrin* subiu no jirau pegou a cabaça e olhou dentro. Ela viu *Catxékwyj*, uma mulher tão pequenina que cabia dentro da cabaça. Assustada fechou a cabaça de qualquer jeito e fugiu. Quando *mërrin* chegou e viu que alguém havia mexido na cabaça. Pegou e olhou dentro. *Catxékwyj* não sorria mais para ele. *Catxékwyj* saiu de dentro da cabaça e todos a viram. *Catxékwyj* olhou para *mërrin* e disse: tenho que ir embora para o céu, mas antes vou dar mudas e sementes para você e seu povo. *Catxékwyj* foi ao céu e pegou sementes e mudas de amendoim, mandioca, fava, batata-doce, abóbora, feijão, inhame, banana, e deixou com o povo *mërrin* e voltou para o céu.

O povo *mërrin* começou então a plantar as sementes deixadas por *Catxékwyj*. Até hoje os rapazes solteiros, quando estão no pátio, olham para o céu procurando por ela.

¹²⁹ *Mërrin* é o termo que os *krahô* se autodenominam. São todos aqueles que são *krahô*.

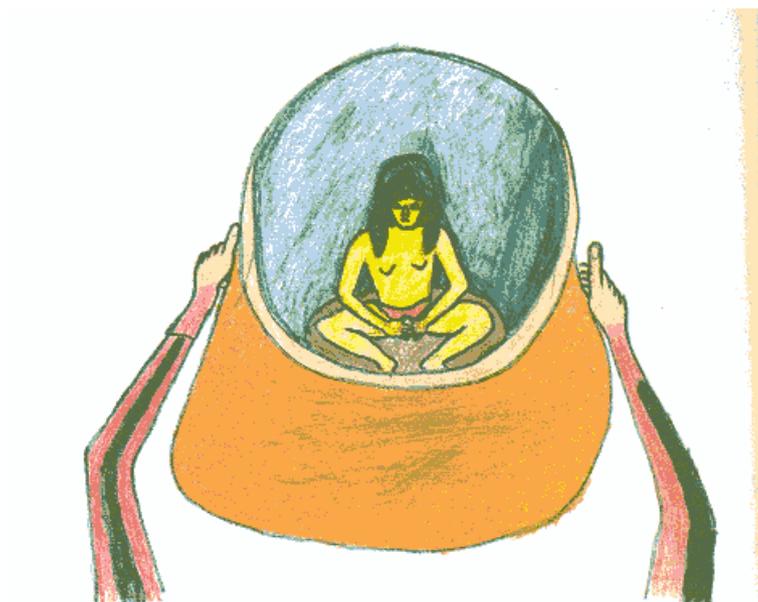


Figura 12 – Desenho de *Catxékwyj* na cabaça feitos por *Pohkrok Krahô* e *Cawokré Krahô*. (KRAHÔ: 1999, p. 21).



Foto 30. A forma tradicional que os *Krahô* utilizam para conservar as sementes tradicionais é guardá-las em areia dentro de cabaças.

O mito da Estrela Mulher e as sementes acondicionadas em cabaças (Foto 30.) mostram a existência de uma correlação entre o simbólico e o desenvolvimento cultural, ressonado na organização dos procedimentos do cotidiano e estruturação dos projetos. O dimensionamento da cultura é estimulado juntamente com o desenvolvimento, que não se atém à subsistência alimentar e eliminação da fome. Ele parte da fome e vai agregando as vertentes correlacionadas: o Pidsk propõe a interdisciplinaridade nas correlações entre saúde, educação,

agronomia e ecologia; O BNDES vem consolidando a infra-estrutura necessária para exercício da interdisciplinaridade.

O contraste entre as formas de aceção sobre a natureza por povos tradicionais que implica em suas dimensões imaginárias, diferencia da apropriação depredadora da natureza. Sistemas econômicos diferentes afetam o modo de exploração dos recursos naturais que tomam diferentes formatos para índios e não-índios, tornando opostos às categorias lucro e subsistência.

Então qual seria o campo de influência que os ritos indígenas abrangem dentro de um processo de efetivo desenvolvimento sustentável? E para o etnodesenvolvimento? Segundo Campbell (1990) o mito captura o sujeito, pois o mundo moderno não está familiarizado com a literatura do espírito, com os valores eternos. Quando a história está na mente, percebe-se a relevância de como ela influencia nos acontecimentos da vida.

Esses bocados de informação, provenientes de tempos antigos, que construíram civilizações, têm a ver com temas que sempre construíram a vida humana, que construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos, têm a ver com os profundos problemas interiores, com profundos mistérios, com os profundos limiares da travessia, e se você não souber o que dizem os sinais ao longo do caminho, terá de produzi-los por sua conta. Mas assim que for apanhado pelo assunto, haverá um tal senso de informação, de uma ou de outra dessas tradições, de uma espécie tão profunda, tão rica e vivificadora, que você não quererá abrir mão dele. (*Ibid.*, p.4).

Entre os *Krahô*, o desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento tem sido adquirido pari-passo com a tradição. Foi assim com as sementes de milho tradicional. As sementes tocaram profundamente o senso de identidade e fizeram com que houvesse uma tomada de atenção para uma outra relação com a alimentação. Durante toda essa pesquisa a ênfase recaía nas sementes, sementes que foram resgatas e despertaram a cultura, trazendo para a abordagem do etnodesenvolvimento e da epistemologia ambiental elementos que também reformulam a temática indígena.

Superficialmente esboçado num campo uniforme, estático e congregador de uma tradição ancestral intensamente vinculada à biodiversidade, o saber/fazer tradicional por vezes propende a ser esquecido pelos mais jovens. Fixado nos integrantes mais velhos das comunidades compromete a sustentabilidade cultural e ambiental podendo levar à degeneração dos aspectos epistemológicos e ontológicos, bem como da biodiversidade, confluindo no comprometimento das futuras gerações indígenas e das TIs.

Segundo Leff (2001) a ecologização das ciências tem gerado a revisão das etnociências para uma nova síntese entre natureza e cultura, e, enquanto as ciências estão para o domínio e exploração da natureza e do controle social; o saber se mantém no tempo, “intervindo nas formas simbólicas de significação e apropriação do mundo”. (*Ibid*, op. 263).

Em Zaoual (2003) o *homo situs* produz o **sítio simbólico de pertencimento**, que consiste num marcador imaginário para o espaço vivido, perfazendo uma entidade imaterial (intangível) que com sua singularidade se abre e se fecha - regulação seletiva e evolutiva que tece a racionalidade situada. O *homo situs* interpreta sua situação e transmite o significado ante as contingências no seu comportamento.

Graças à grande diversidade e à generalização da hibridação ligadas aos percursos e aos empréstimos de horizontes diversos, inclusive àqueles que encontram sua origem na globalização, as sociedades locais e nacionais, emergindo dos escombros da mundialização, desvendam incontestavelmente uma mesclagem, cujo tratamento pressupõe uma concepção muito mais híbrida e diferente dos imperativos impostos pelo pensamento único. (*Ibid*, p. 31).



Foto 31. Os *Krahô* têm acesso às sementes tradicionais de milho nas câmaras frias da Embrapa/Cenargen. (Foto do arquivo pessoal do indigenista Schiavini).

Essa circulação no espaço marca as finalidades do diálogo. Os *Krahô* interagem com os não-índios em escopo nacional (Embrapa) e com a referencialidade étnica. Os *Krahô* perderam as sementes tradicionais de milho e as reencontraram (Foto 31.). Esse reencontro - que é resgate - deflagra a infra-estrutura. A Escola Agroambiental *Catxêkwyj* e as reuniões da *Kàpey* foram o cenário para o acolhimento dessas sementes, conferindo-lhes o propósito e direção; e as sementes estimularam os processos dialógicos dentro da comunidade.

Com a Estrela Mulher, a agricultura passa a ressonar entre os jovens. De fato *Catxêkwyj* desceu dos céus e hoje se vê a olho nu seus rastros no centro-*Kâpey*: a escola, a feira de sementes e o povo voltando a colher. Os jovens contemplam no pátio a estrela, pois ela está lá no céu, num devir para o manancial alimentar e cultural. É... Parece-me que agora o mito recobrou o sentido.

Enquanto nos mais velhos o conhecimento tradicional se condensa, aos jovens o *homo situs* corresponde. Enquanto os mais velhos já identificam que a assimilação irreflexiva dos signos e símbolos da cultura ocidental lhes gerou morte e fome, entre os jovens manter só a cultura tradicional não basta. O ponto de encontro: os velhos mostram a direção e jovens implementam. É assim entre os *Krahô*.

A Escola Agroambiental *Catxêkwyj* considera a perspectiva de que os recursos naturais são finitos e sujeitos as sérias degradações, o que envolve o planejamento da inserção de técnicas de manejo sustentáveis e resgate dos procedimentos tradicionais utilizado pelos índios para o meio-ambiente. Como os *Krahô* apreenderam formas de agricultura no modelo monocultural, as técnicas agroambientais foram introduzidas posteriormente.

Em Shiva (2003) a Revolução de Verde possui a capacidade de destruir a biodiversidade pois substituem a diversidade biológica pela uniformidade e monocultura. O desenvolvimento da agricultura moderna no Brasil acelerou-se a partir de 1940 alcançando o auge na década de 60, caracterizada pelas inovações química-mecânica-genética, provocando mudanças na produtividade agrícola, agravando o quadro de pobreza, êxodo rural, proletarianização e crescimento descontrolado das metrópoles. (GUIVANT, 1998). Segundo Guivant (1998) a alternativa sustentável tem se apresentado como sistemas agroambientais que combinam produtividade e sustentabilidade, envolvendo diversos níveis interdependentes como: troca de energia, ciclo de nutrientes, manutenção das populações, fauna, solo, floresta e ser humano, passando pelos objetivos de promover a saúde de agricultores e consumidores, manter a estabilidade do meio ambiente, incorporação dos processos naturais¹³⁰ e consideração com as gerações futuras.

Há estudos, inclusive de antropologia, que podem contribuir para enriquecer a análise sobre a adoção e implementação de tecnologias na medida em que as situem no contexto mais amplo e complexo do processo decisório e de administração de uma propriedade familiar. (*Ibid.*, p.124).

A Escola Agroambiental *Catxêkwyj* estimula a participação das aldeias e investe na educação ambiental a partir de um modelo que objetiva aumentar e diversificar a reserva de

¹³⁰ Como ciclo de nutrientes.

alimentos nas roças e quintais, estimulando ainda a saúde e a manutenção dos conhecimentos etnobotânicos. O diálogo intercultural associa componentes advindos do contexto neobrasileiro e os do saber/fazer tradicional, incrementando o etnodesenvolvimento que se reverte para os campos da nutrição e da pajelança, dando insumos aos *Krahô* para diversificarem seus conhecimentos sobre a fauna e flora.

Para Lévi-Strauss (1970) existem línguas em que faltam termos para exprimir conceitos, apesar de possuírem todas as palavras necessárias a um inventário minucioso de espécies e variedades, onde a triagem conceitual varia conforme a língua de cada cultura e de cada civilização, tendência que superestima a orientação objetiva de seu pensamento. O signo, situando-se no intermédio entre a imagem e o conceito, como um laço, é um ser concreto, possuindo capacidade limitada.

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.” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.21).

A cosmologia indígena encerra um entendimento de mundo tão diferenciado da sociedade ocidental, que sua participação encerra em si uma contribuição: cosmovisão, de imanente resistência atada à natureza.

(...) O diálogo não se impõem a ninguém. Responder não é um dever, mas um poder.
É realmente um poder. O dialógico não é (...) um privilégio da atividade intelectual. Ele começa no andar superior da humanidade, ele não começa no mais alto do que ela começa. (BUBER, 1977b, p.71).

Para Leff (2001) o diálogo de saberes enriquece os dois lados, produzindo o etnoecodesenvolvimento: a mestiçagem dos valores e saberes das comunidades rurais com as ciências e tecnologias modernas, processo que é suscitado pela inovação de práticas de manejo racional e sustentável dos recursos naturais.

O etnodesenvolvimento é ruptura da colonização, liberta e individualiza convocando uma responsabilidade dialógica onde o condicionamento sociológico do homem aumenta, por amadurecimento de uma tarefa, fazendo-o renunciar à mania que domina a civilização ocidental, tornando a realidade cada vez mais rica em decisões (BUBER, 1977b).

Em Buber (1977b) a categoria indivíduo se refere á singularidade. O encontrar-se-a-si-mesmo, significa tornar-se perante aquilo que acontece de um ser e outro ser “porque o homem só pode experienciá-lo quando não se fecha à alteridade, à primitiva e ôntica

alteridade.” (BUBER, 1977b,p.85). A verdade consiste no existir do indivíduo, no espírito e seu despertar, o oposto da política. Não tem conexão essencial com sua origem, com a polis, o voltar-se-um-ao-outro dos homens no mundo, consciente ou inconscientemente dentro da coisa pública (o mundo), não elimina a origem eterna. O homem abarca e inclui as possibilidades que envolvem alteridade, e para quem a coisa pública é a fonte geradora de toda alteridade. As relações com o mundo e o particular trazem uma responsabilidade por aquilo que ele participa.

Existe uma crise que é gerada pela questão da pessoa e a verdade, que o ato da responsabilidade as faz se conectarem. A pessoa é posta em questão pelo fato de ser coletivizada, pois é atingida pela palavra do acontecimento advindo da realidade, a qual se torna subsequente o ato de reivindicar a realidade. As diversas reuniões que culminaram na infra-estrutura da *Kàpey* foram metodologicamente dispostas por Schiavini com a maneira de preparo do *Krahô* para reivindicarem a proposta. Quase trinta anos de preparo da subjetividade indígena que foi rompendo a couraça do comportamento colonizado.

Assim, além do comportamento colonizado, somava-se o modelo de desenvolvimento como categoria ocidental que preconizava o desaparecimento das sociedades indígenas pela dificuldade que elas encontravam em reagir positivamente ao contato. Nesse sentido o etnodesenvolvimento envolve os seguintes indicadores (SOUZA LIMA; BARROSO-HOFFMANN, 2002):

- ✓ Aumento de população e monitoramento da segurança alimentar.
- ✓ Incrementação do nível de escolaridade dos jovens na língua nativa e português.
- ✓ Aquisição aos bens industriais por meio de recursos próprios gerados internamente e de forma não predatória, juntamente com relativa independência das determinações do mercado e captação dos recursos financeiros.
- ✓ Domínio nas relações com o Estado e agências governamentais, a ponto da sociedade indígena definir o modo como deverão ser estabelecidas.

Ainda segundo Souza Lima e Barroso-Hoffmann (2002) esses indicadores só se evidenciam se estiverem aliados à segurança territorial, usufruto exclusivo dos recursos naturais, demandas e meios para conseguir os produtos manufaturados, tempo para geração dos recursos financeiros e a internalização desses recursos. Entendendo a geração de renda como crucial para o etnodesenvolvimento, Souza Lima e Barroso-Hoffmann (2002) apontam

que as relações das sociedades indígenas com o mercado foram unilaterais, uma vez que foram impostas pelas frentes nacionais de contato.

A troca mercantil serve de suporte para uma forma de socialização abstrata, cuja vigência objetiva e genérica é produzida pela abstração das necessidades, sentimentos e paixões das diferentes pessoas humanas individuais. O caráter abstrato das relações mercantis se origina da desvinculação espaço-temporal entre troca e consumo, de modo que a troca possa ser enquadrada como uma transferência do status social da mercadoria, transcorridas sob as condições fictícias de imutabilidade material no interior do vácuo existencial. (BARTHOLO, 1986, p.51).

Bartholo (1986) infere que o consumo é um projeto imaginado, dissociado do ato de compra/venda, tendendo mais para a super-estrutura do desejo e do comportamento que socializa o sujeito diante da abstração da mercadoria e a apropriação dela. A referencialidade subjetiva frente o mercantilismo provoca uma dualidade na síntese do social indígena: a pontuação da dimensão mais abstrata do campo epistêmico dos saberes/fazeres tradicionais em interação com o desejo e necessidade do dinheiro.

Essa associação é a base de referência para a construção de uma equação de equivalência entre formas de conhecimento empírico fundadas em sensação ‘concretas’, particulares, que são assim transformadas (des-subjetivadas)” para se constituírem em elementos de corroboração ou refutação de sensações gerais, abstratas: grandezas inespecíficas de uma métrica comum. (*Ibid.*, p, 54).

As interações pecuniárias e suas vertentes agregam valor e materializam bens e serviços dentro da TI *Krahô*, para darem vazão ao imaginário indígena e sua inserção decolonizadora em relação a si étnico. Tenho a impressão que a auto-referência impregnou todo o processo: os *Krahô* olhavam para si e percebiam a couraça da colonização soterrando a ontologia e tinham em Schiavini o mensageiro da auto-eco-organização. Eles chegaram a comercializar seus produtos em Carolina-MA, mas porque nem isso foi o suficiente para consolidar o etnodesenvolvimento, se já naquela época conseguiam o dinheiro?

Porque não é só o dinheiro que eles necessitavam e essa foi uma idéia que eles incorporaram com tamanha veemência que assolou o terreno seguro da cultura. Assolou também o roçado. A des-subjetivação agregada à fricção interétnica foi um vetor persistente em direção à ontologia, o comportamento passou então a reagir a esses estímulos.

É aqui que essa pesquisa encontrou os percalços dos *Krahô* diante do etnodesenvolvimento. É um esperar diante da falta de dinheiro, da falta de álcool, misturado com um orgulho por ter uma infra-estrutura daquelas cravada no centro de território. Com Schiavini existe o direcionamento de um comportamento de reação e defesa

para mobilização no etnodesenvolvimento, termo que ele refuta, e prefere o desenvolvimento sustentável. O salário mínimo faz a marcação do ritmo: saindo dos mais velhos ele é necessário para a existência do Armazém Comunitário, de outra forma, ele didaticamente se apresenta como uma cartilha para os mais jovens que oscilam entre de um lado a tradição e a necessidade de preservar a biosfera da TI, e de outro lado, a forte atração pelos bens industriais. Enquanto isso, velhos e novos se encontram, ambos se perdem, pois sabem que muitas respostas serão encontradas o ethos *Krahô*. Conseguiriam eles viver no mundo dos “brancos”?

A fricção interétnica fica estabelecida entre o campo que vai da subjetividade à cultura, pontuando uma trajetória rumo ao interior da TI, já que pelo etnodesenvolvimento o dinheiro é uma ferramenta que impulsiona a autodeterminação. O caso do etnodesenvolvimento entre os *Krahô* destaca a oscilação do dinheiro que sai de um papel de dismantelador cultural pela expansão mercantilista colonizadora e suas implicações de fricção que hoje se consolidam nos projetos do entorno da TI e seus impactos ambientais; para o fomentador da autodeterminação e agremiação dos índios no diálogo que busca as soluções e não destroçar a natureza nem a cultura.

Será que é o dinheiro que os move? Não. Tem a cultura, o meio ambiente, os ritos, a epistemologia dos saberes/fazeres, a fome. Mas o dinheiro é o grande objeto do desejo, seja pela necessidade ou pela irrecusável “maravilha” dos bens e serviços. Curiosamente é na simultaneidade entre o dinheiro e a biodiversidade que os *Krahô* têm circulado. Alternando entre um e outro ponto, movimento que tece o avanço e o retrocesso diante da ontologia.

Segundo Descola (2000) a Conferência do Rio de Janeiro sobre o meio ambiente mudou a percepção que a sociedade de uma maneira geral tinha da Amazônia e seus habitantes, que se converteram em sociedades de botânicos e farmacologistas, dispondo esse terreno, como aquele aonde a sociedade industrial se debruça em nostalgia em a busca pela harmonia da relação homem e natureza. Nesse sentido, os manejos da flora e da fauna foram alcançados com a aplicação de técnicas de observação e estratégias onde os índios souberam adaptar o meio ambiente para dele tirar proveito - saberes/fazeres.

O saber ambiental emerge do espaço de exclusão gerado no desenvolvimento das ciências centradas em seus objetos de conhecimento, e que produz o desconhecimento de processos complexos que escapam à explicação dessas disciplinas. Exemplo disto é o campo de externalidades no qual a economia situa os processos naturais, e inclusive a inequívoca distribuição da renda e a desigualdades sociais geradas pela lógica do mercado e pela maximização de benefícios em curto prazo. (LEFF, 2001, p. 145-146).

Mas a minha atenção volta-se para a experiência de etnodesenvolvimento que o BNDES financiou para pontuar a necessidade dos aspectos financeiros como o pilar do processo de resgate do saber ambiental. A infra-estrutura conferiu sentido e direção ao futuro do povo *Krahô*. Somente com aquele aporte logístico foi possível a arregimentação da *Kàpey* para a dinamização da sustentabilidade como meta.

O cartão de visitas das pesquisas na TI *Krahô* se apresenta com a descrição sobre a área central daquele território indígena. Foi o grande Chefe *Peñon* quem decidiu e orientou seu povo, desde época da homologação, que aquela área seria a parte destinada ao acasalamento dos animais e para a preservação dos mananciais das nascentes. Esse dado repercute entre os *Krahô* e entre os indigenistas. É uma lei. Ninguém de lá se aproxima. Tanto é que os limites de caça para cada uma das aldeias são peremptoriamente as proximidades desta área central (MYSTRI et al.; GUERRA, 2005, 2004), escolhida e promulgada nas reuniões na década de 40, numa época quando ainda não existia a Rádio Comunitária *Krahô* e sim os rádio-amadores que resistem até os dias de hoje.

Hartãt, a Rádio Comunitária *Krahô*, pretende colocar no ar as notícias, sejam as que procedem do mundo globalizado adquiridas na internet - suas peculiaridades e vicissitudes – sejam as notícias do território e sua comunidade. Quando estive na *Kàpey* em abr. de 2005 o equipamento havia queimado e estava em Goiânia para conserto. Não pude avaliar as repercussões do funcionamento entre os índios, mas posso inferir que é um fator estimulante para o diálogo intercultural, já que irá ser também um instrumento disseminador de informações relacionadas aos projetos e fortalecimento do Pidsk.

A área central da TI *Krahô* é o exemplo de manejo e gestão ambiental de âmbito estritamente tradicional indígena. Marcadamente vinculada ao *homo situs*, essa área se insere como um tabu ambiental, restrição que foi decretada à partir das demandas ontológicas do *ethos* vinculado à biodiversidade, afinal, eles parariam de perambular e os inimigos não poupariam nem terras e nem animais.

A necessidade de gestão ambiental pelos índios é uma das demandas do MMA. O FNMA – Fundo Nacional do Meio Ambiente, foi criado pela Lei no. 7.797 de 10 de julho de 1989 (FNMA/MMA, 2001), com o principal objetivo de dar apoio financeiro a projetos que visem ao uso racional e sustentável dos recursos naturais e à manutenção, melhoria e recuperação da qualidade ambiental e de vida, da população brasileira. Os recursos do FNMA provêm do Tesouro Nacional, de parte da arrecadação de multas sobre a Lei de Crimes

Ambientais, de empréstimos contratados com o Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID e de doações de pessoas físicas ou jurídicas.

Em 2003 oportunamente, no papel de consultora do FNMA, pude avaliar a aplicação dos recursos fornecidos pelo Fundo para etnias, cujo objeto era a elaboração de diagnóstico etnoambiental e planos de gestão ambiental. O trabalho consistia em analisar os processos que compreendiam todo o trâmite do pedido de financiamento, aceite e desembolso das verbas, até o relatório das atividades e produtos finais. A modalidade relatório das atividades continha descrições passo a passo de cada uma das metas e ações para que os objetivos esperados fossem alcançados. A modalidade produto final consistia cartilhas, CDs, mapas e demais instrumentos de apoio. Todo o processo era construído com a participação da comunidade de indígenas.

Em síntese as propostas de quatro TIs analisadas compreendiam os seguintes tópicos abaixo:

A) Diagnóstico Etnoambiental:

- Conhecimento do ecossistema das TIs;
- Fomento dos processos participativos;
- Levantamento de avifauna, fauna, vegetação, solos e recursos hídricos;
- Levantamento de alternativas sustentáveis de manejo;
- Levantamento das agressões ao meio ambiente;
- Análise das atividades produtivas comerciais e de subsistência e seus impactos sócio-econômicos, culturais e ambientais;
- Plantio (roçados), com listagem dos cultivos, com parte utilizada da planta;
- Plantio (quintais), com listagem dos cultivos (alimentação, medicinal, artesanato, fruto, folha, semente, casca), com parte utilizada da planta, época do ano, mapeamento de ocupação territorial, escassez e abundância;
- Extrativismo animal nas seguintes classificações: alimentação, medicinal, pesca (técnica de extração, utilização, época, ambiente), com parte utilizada da planta, época do ano, mapeamento de ocupação territorial, escassez e abundância;
- Extrativismo vegetal nas seguintes classificações: nome, local, utilização, parte utilizada, época, ambiente.
- Identificação de agentes de degradação:
- Manejo do fogo;

- Saneamento e saúde comunitária;
- Problemas de invasão de área;
- Problemas de infra-estrutura;
- Problemas de produção;
- Problemas de pesca;
- Problemas de educação.

B) Planos de Gestão Ambiental (elaborado com base no etnodiagnóstico ambiental):

1. Relevar os aspectos culturais, sociais e demográficos nas interações com a biodiversidade;
2. Integrar a comunidade nas discussões e na execução da gestão de fauna, flora, fogo e seus respectivos usos no cotidiano, buscando monitoramento por parte da comunidade;
3. Aplicação de suporte técnico e metodológico para monitoramento de fauna, flora, fogo e seus respectivos usos no cotidiano, buscando conferir usos divulgação dos resultados;
4. Elaboração de oficinas para o planejamento das ações;
5. Elaboração de workshops anuais com todos os técnicos e com os monitores e lideranças indígenas;
6. Elaboração de programa de educação ambiental com os temas: território, biodiversidade e auto-sustentação;
7. Identificação das formas de participação e reflexão da comunidade;
8. Combinar as ações desenvolvidas com o que se deseja desenvolver;
9. Reflexão sobre aspectos relacionados à apropriação de recursos naturais por sociedades ocidentais, indígenas e tradicionais;
10. Confronto crítico entre os valores cosmológicos tradicionais e indígenas e aqueles relacionados á cultura do capitalismo;
2. Introdução de manejo de baixo impacto ambiental;
3. Elaboração de proposta para o fortalecimento da comunidade;
4. Participação das instituições governamentais e não-governamentais.

Partindo desse panorama de abordagens dos quatro processos analisados, percebi que o projeto de etnodesenvolvimento dos *Krahô* está em sintonia com os procedimentos usuais praticados pela política nacional e implementados pelas comunidades indígenas, técnicos indigenistas, assessores e ONGs. Além disso, as premissas para a efetuação do financiamento

do Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA), atendem aos seguintes princípios gerais (FNMA/MMA, 2001), em termos de sustentabilidade:

1. Demonstrar ganho ambiental;
2. Demonstrar mecanismos que viabilizem a incorporação dos benefícios pela comunidade;
3. Adequar métodos e procedimentos aos hábitos e costumes locais, respeitando o saber local, permitindo a gestão compartilhada dos processos e dos resultados do projeto;
4. Obter nos produtos dos projetos dados para o fomento de políticas públicas.

Tais princípios norteadores fomentam o saber local, sem, no entanto, excluir a mutualidade com os saberes ocidentais para incrementar os níveis de manejo da biodiversidade atrelados à gestão ambiental e à sustentabilidade. Leis (1998) traz a noção de que a crise política mundial revela uma inadequação da humanidade para lidar com a dimensão biofísica, e que a crise ecológica global está esperando que a humanidade se torne mais sensível e menos materialista, trazendo a oportunidade para imaginar e realizar uma reforma criativa de sua subjetividade e objetividade.

A crise ecológica é mais um dos parâmetros que produzem um aumento na interdependência entre os países, transnacionalização essa que tem esvaziado os espaços domésticos, fazendo com que as fronteiras nacionais sejam cada vez mais relevantes, promovendo um movimento de bens, informações, idéias, fatores ambientais e pessoas, através das fronteiras nacionais. Nesse contexto, o ambientalismo constitui uma ideologia ou paradigma emergente. Uma das características proeminentes do ambientalismo é que ele é um movimento que possui uma condição ético-comunicativa (LEIS, 1998), que tem a capacidade de orientar ações de forma convergente, em contextos diversos e com atores de interesses divergentes.

A desordem global torna a Terra e a biosfera, instáveis nas interações dos seus sistemas complexos (orgânicos e inorgânicos), afetando seu equilíbrio e estabilidade, onde o ser humano - ente que agrega potentes configurações de instabilidade - atua significativamente em relação à natureza. A resolução da crise ecológica é difícil e complexa e necessita de um aporte político para a conseqüente realização do desenvolvimento sustentável.

O contínuo agravamento da crise ecológica nas últimas décadas expressa de forma clara que a ação política atual não é mais congruente com a ordem existente; em outras palavras, os valores, práticas e instituições em vigor já não produzem ordem (entendida como o conjunto de fatores que garantem a convivência e a evolução humana), senão desordem.” (*Ibid.*, p.17).

Essa linha de observação que demonstra um contraste entre as formas de aceção sobre a natureza por povos tradicionais, implica nas dimensões imaginárias que incidem sobre ela. Sistemas econômicos diferentes afetam o modo de exploração dos recursos naturais que tomam diferentes formatos para índios e não-índios, tornando opostos às categorias lucro e subsistência. Por isso dois tipos de representação são identificadas por Diegues (2000):

1. As representações que derivam de princípios que advêm de diversas atividades materiais (processos de trabalho) e suas fases de desenvolvimento.
2. As representações que se diferenciam no porque tarefas são reservadas aos homens, mulheres e jovens, legitimando a posição dos indivíduos em face de atividades que são permitidas, impostas e proibidas. (*Ibid.*, p.64)

A representação da natureza distribuída em diversas categorias, expressa nas relações cotidianas dos índios, três funções do conhecimento: representar, organizar e legitimar as relações dos homens entre si e deles com a natureza, perfazendo a culturalidade, que assume dicotomias diferenciadas para cada uma das configurações étnicas. Políticas públicas que consigam ser norteadas pelos resultados das experiências desenvolvidas nos projetos de etnodesenvolvimento e etnodiagnose para populações indígenas, possibilitam a construção de mosaicos dos saberes/fazeres específicos de cada uma das etnias. Essa diversidade de organização do conhecimento por meio das peculiaridades étnicas, estimulam o campo da epistemologia ambiental, diversificando e legitimando as singularidades étnicas do *homo situs*.

(...) a relação entre os *pigmeus* (caçadores-coletores) e os *bantus* (agricultores itinerantes) com a floresta é distinta. Para os primeiros, a floresta é um ambiente amigo, onde se sentem em segurança, ao passo que para os *bantus* ela é habitada por espíritos maus e representa somente um obstáculo a derrubar para se poder plantar. Essas representações diferenciadas significam na verdade, dois tipos de organização social e econômica diferentes; como também a percepção social do ambiente não é feita somente de representações mais ou menos exatas das limitações materiais ao funcionamento da economia, mas igualmente de juízos de valor e crenças (...). (*Ibid.*, p.63).

Também a Agenda 21 Brasileira (COMISSÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E DA AGENDA 21 NACIONAL/CPDS, 2002), foi desenvolvida em cinco anos para o apontamento de uma pauta de mudanças que não se restringe à preservação do meio ambiente, mas também do desenvolvimento sustentável para o alcance do equilíbrio entre o crescimento econômico e social. Nessa linha, as comunidades indígenas são assim contempladas com as seguintes diretrizes:

1. Atenção deve ser dada ao conhecimento tradicional, a partir do qual pesquisas importantes podem ser desenvolvidas;
2. Desenvolver e implementar estratégias para a proteção efetiva dos conhecimentos tradicionais, de forma que a justa repartição de benefícios do uso desses conhecimentos seja respeitada;
3. Dar condições à manutenção de um setor de biotecnologia baseado na remuneração dos serviços de biodiversidade, tanto na área de tecnologia e pesquisa quanto nas políticas de financiamento, devendo ser consideradas as áreas de fármacos, medicina natural, perfumes, cosméticos e alimentos, capazes de garantir renda;
4. Garantir que os detentores da matéria-prima ou dos conhecimentos tradicionais sejam remunerados de forma justa;
5. Valorizar a cultura indígena e sua preservação apressando a aprovação do Estatuto do Índio e a criação de um novo tipo de unidade de conservação adaptada à realidade das reservas indígenas, mas também ao uso sustentável dos recursos naturais, protegendo-a contra a biopirataria e garantindo acesso aos bens e serviços;
6. Viabilizar, por meio dos programas regionais, a implementação de projetos culturais, econômicos, ambientais, de educação e saúde para os povos indígenas.

A sustentabilidade vem sendo uma forma de contornar as discrepâncias entre o desenvolvimento econômico individualista, que mais parece ser um mecanismo que traz recompensas individuais, em torno de objetivos que são construídos para estimular o individualismo - publicidade, imagem de sucesso, personalização política – ingredientes de uma máquina que transforma cidadãos em egocidadãos. Essa tipologia de engrandecimento individual não é apoiada entre os *Krahô*, seja pela etnicidade, seja pela não consolidação do neocolonialismo.

É preciso destacar, entretanto, que sendo este um Projeto destinado a uma população indígena, deve contemplar as especificidades necessárias. É preciso ter em mente que o Programa Integrado para Desenvolvimento Sustentável *Krahô* é destinado a uma população indígena, em seu árduo desafio de conciliar suas especificidades socioculturais a um contexto externo economicamente predatório, politicamente desigual, culturalmente preconceituoso e homogeneizante, ambientalmente depredador e socialmente injusto; resultado de um processo geral de desenvolvimento muitas vezes equivocado e do processo de globalização econômica.¹³¹

¹³¹ (SOUSA; 2000: 1).

O projeto do BNDES só vem a corroborar com a tipologia de agregação social que lhes é natural, a de comunidade, estimulando um *desing* onde o empreendimento possui um formato para socialização - as benfeitorias são utilizadas por todas as aldeias, e pude constatar que suas finalidades sem além à:

- Dissipação do conhecimento;
- Fortalecimento cultural, ontológico e epistemológico;
- Manejo, preservação da biodiversidade, gestão ambiental e territorial;
- Autodeterminação e descolonização;
- Reflexão política e participação;
- Etnodesenvolvimento.

A ontologia indígena que era desmantelada pela fricção interétnica, demonstrando os contrastes entre saberes/fazeres dos campos de sociedades diferenciadas e de contextos sócio/culturais/econômicos/usos da biodiversidade específicos, encontra no etnodesenvolvimento outro patamar: o de interações que configuram organização dos procedimentos que colocam em foco o ambiente e desenvolvimento. O que este estudo sobre os *Krahô* compreende é que de um lado natureza e cultura formam a abordagem que auto-eco-organizam a etnicidade; de outro lado as situações estanques da catequese, neocolonização e globalização, podem ou não ser vetores das políticas públicas e projetos: ora mantêm, ora desmantelam a tradição indígena e a biodiversidade de suas terras.

Assim a epistemologia ambiental passa a ser um espaço para alojar e acomodar a cosmologia indígena conferindo-lhe sentido, direção e aplicabilidade, campo para o estímulo da subjetividade e resgate do *ethos* - índio em essência que se auto-afirma e se reconstitui - agregando também os elementos que, embora provenientes da sociedade envolvente, já não possuem a capacidade de transtornar, mas sim, dialogar para a progressão no tempo para um espaço de qualidade de vida digna e sustentabilidade.

CAPÍTULO 5. – O PROJETO DO BNDES PARA A TERRA INDÍGENA *KRAHÔ*.



Foto 32. Placa do BNDES que se encontra na sede da *Kàpey*, na TI *Krahô*.

5.1. - O PROGRAMA INTEGRADO PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL *KRAHÔ* – PIDSK - APRESENTADO PARA O BNDES: DESENVOLVIMENTO, SUSTENTABILIDADE E CULTURA *KRAHÔ*.

Esta placa (Foto 32.) registra o nome do projeto do Projeto de Desenvolvimento Integrado Social *Krahô*, porém no arquivo pessoal de Fernando Schiavini, encontrei-o com o título Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô*. Ao entrevistar Schiavini, referi-me ao Pidsk e ele me informou que o projeto havia mudado de nome, conforme está na placa. Essa foi uma adequação para criar uma sintonia com a área do banco a qual o projeto está vinculado, a área social. O fato da alteração do título do projeto não alterou o conteúdo do mesmo, por isso vou me referir ao projeto como Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô* (Pidsk), devido ao fato de que, ao fazer o levantamento bibliográfico, só o encontrei com esse título.

O projeto para o BNDES foi proposto pela *Kàpey* - Associação da União das Aldeias

Krahô. *Kàpey* na língua *Krahô* significa pátio grande, e ela é uma das cinco associações que existem na TI *Krahô*¹³² e a única que representa todas as aldeias. O projeto¹³³ foi elaborado no ano 2000, contando com a assessoria do antropólogo Cássio Inglês de Sousa para escrevê-lo, que recebeu ressarcimento do próprio BNDES. O contrato foi efetuado entre a *Kàpey* e o BNDES, com interveniência da Funai.

O projeto é extenso e conta com quase cem páginas, descrevendo detalhadamente a historicidade do povo *Krahô* e as incursões interculturais efetuadas durante os anos de contato com sociedade envolvente, além de retratar sua atual situação. O projeto contextualiza o povo *Krahô* em seus aspectos etnográficos, especificidades sócio-culturais, geográficas, listagem das aldeias e respectivas populações, morfologia da aldeia, parentesco, sistema político, modelo econômico, cosmologia e mitologia, histórico do contato interétnico. Traz também um conjunto de conceitos e ações que devem ser implementadas e seguidas, perfazendo uma iniciativa que focaliza procedimentos de cunho sustentável para que a cultura e a biodiversidade possam ser preservadas, e para que a autonomia e auto-gestão indígena possa ser alcançada.

Abaixo estão os pontos cruciais do *Pidsk*, que a meu ver definem a filosofia do trabalho que é feito na TI *Krahô*, que tanto prima pelo desenvolvimento sustentável quanto pela autonomia dos *Krahô*. Esse trabalho vem sendo desenvolvido desde 1984, e o projeto proposto para o BNDES em 2000 é a consagração do esforço em proporcionar a esta comunidade indígena, tanto a auto-determinação, quanto a preservação ambiental de seu patrimônio terrestre.

O *Pidsk*, representa a busca de alternativas que contribuem para a melhoria da qualidade de vida das comunidades *Krahô*. O Programa que foi apresentado para o BNDES é colocado para estar em sintonia com a condição de fluxo permanente do *Pidsk* destaca que o fato de ser um financiamento de desenvolvimento para uma população indígena, deve contemplar as especificidades do contexto, tendo como foco o desafio de conciliar os aspectos socioculturais. No programa Sousa¹³⁴ cita os desafios são:

¹³² Até abr. de 2005.

¹³³ SOUSA, Cássio Inglês de. **Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô* – Projeto do BNDES**. Brasília, Arquivo Pessoal do Indigenista Fernando Schiavini, 2000, 77p. (mimeo).

¹³⁴ SOUSA, Cássio Inglês de. **Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô* – Projeto do BNDES**. Brasília, Arquivo Pessoal do Indigenista Fernando Schiavini, 2000, 77p. (mimeo). p.1.

(...) em relação a um contexto externo¹³⁵ economicamente predatório, politicamente desigual, culturalmente preconceituoso e homogeneizante, ambientalmente depredador e socialmente injusto - como resultado de um processo geral de desenvolvimento insustentável muitas vezes equivocado, e do processo de globalização econômica.

O Pidsk tem por objetivo harmonizar os encontros e desencontros entre os *Krahô* e a sociedade não indígena, criando condições para que eles possam não só superar as assimetrias dessas relações, como também obter ganhos concretos em sua qualidade de vida.

A elaboração do Pidsk contempla um discurso que engloba as novas necessidades, demandas e conjunturas *Krahô*, articulando-as indissociavelmente à luta pela valorização de sua cultura. Desta forma, a noção de desenvolvimento utilizada no contexto do programa é para ser entendida desde uma perspectiva mais ampla. Propõe que os *Krahô* devem procurar assimilar o novo, adaptando-se as conjunturas externas, ao mesmo tempo em que respeitam suas origens e tradições e mantêm a integridade de sua identidade, enquanto população indígena específica.

Para o entendimento dos propósitos da *Kapéy* – União das Aldeias *Krahô*, responsável pelo Pidsk, o desenvolvimento deve ser visto em seu aspecto global, ou seja, considerando tanto elementos econômicos, quanto sociais, ambientais, políticos e culturais. A viabilidade econômica, portanto, não é suficiente e não pode ser pensada sem a consideração do equilíbrio e justiça social, da preservação da diversidade ambiental, da garantia da equidade política e da vitalidade da diferenciação cultural. Nesse sentido, é apenas quando todos esses elementos são atendidos de forma integrada que temos um real desenvolvimento, que aqui estaremos tratando por desenvolvimento sustentável. Esses elementos representam, portanto, as premissas básicas às quais devem respeitar toda e qualquer atividade do PIDSK.¹³⁶

Nesse ínterim, o Pidsk coloca que a dinâmica intercultural é uma decorrência do intercâmbio de artefatos e conhecimentos, que por sua vez vão se agregando à cultura, proporcionando uma dinâmica na tradicionalidade dos *Krahô* ao longo do tempo, desde o contato.

Os *Krahô* mudaram, ainda estão mudando e para sempre mudarão. Tiveram e terão muitas dificuldades em suas relações com os *kupen*¹³⁷. Deles se

¹³⁵ A TI.

¹³⁶ (*Ibid.*, p.2).

¹³⁷ Os *krahô* usam esse termo para se referir aos não-índios.

apropriaram de inúmeras coisas – conhecimentos, mercadorias etc. – e abandonaram muitos de seus antigos hábitos. Quem conhece um indivíduo *Krahô*, visita uma aldeia *Krahô* ou tem sensibilidade para se aproximar da cultura *Krahô*, tem logo uma certeza: apesar de tudo e de todas as dificuldades, os *Krahô* continuam *Krahô*, mantendo aquilo que consideram fundamental para manter seu caráter diverso e específico em relação à sociedade nacional.¹³⁸

O Pidsk define que para a consecução das atividades, é necessário apoio técnico específico em assuntos dos não-índios, por isso o programa aponta para a necessidade de uma equipe de assessores nas questões técnicas específicas, bem como de parceiros, visando a ampliação do alcance das metas estipuladas. Propõe que o trabalho desses assessores e parceiros, deve sempre possuir um princípio educativo para que os índios possam adquirir autonomia em relação aos assuntos que advêm da sociedade não-índia.

Tal metodologia permite a resolução dos problemas à medida que vai ensinando. Assim os *Krahô*, durante o processo de implementação e nas fases posteriores, podem assumir as tarefas por conta própria. “O caráter educativo é outro princípio que deve permear toda e qualquer atividade do Pidsk”¹³⁹. Além disso todo o Pidsk foi explicado aos *Krahô* por meio de um trabalho metódico de visitas por aldeia em que Schiavini e Getúlio *Krahô*, então Coordenador Geral da *Kàpey*, buscavam informar a comunidade para assim fundamentar a participação.

5.1.1. – *Kàpey* – União das Aldeias *Krahô*: a associação e o seu papel na implementação do PIDSK.

A *Kàpey* foi fundada em 1993 e representa toda a população *Krahô*. Ela foi instituída para promover a defesa dos interesses das aldeias *Krahô* em termos culturais, econômicos, jurídicos, patrimoniais e territoriais, paralelamente à promoção de atividades de cooperação e assistência entre as aldeias *Krahô*, a partir de prioridades eleitas por seus respectivos conselhos. Ela reflete a percepção dos *Krahô*:

(...) como necessidade de adequarem-se aos padrões de representação política não indígena para criar canais de encaminhamento direto de suas

¹³⁸ SOUSA, Cássio Inglês de. **Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô* – Projeto do BNDES**. Brasília, Arquivo Pessoal do Indigenista Fernando Schiavini, 2000, 77p. (mimeo)..., p.2.

¹³⁹ (*Ibid.*, p.4).

questões para com a sociedade nacional por um lado e, por outro, pela consciência de que era importante as populações indígenas, elas próprias assumirem a interlocução com os distintos agentes da sociedade nacional.¹⁴⁰

Tendo por finalidade o apoio às comunidades *Krahô* através de sua representatividade legítima perante a sociedade nacional, a *Kàpey* passa pela experiência que demanda um constante esforço de aprendizado de uma nova forma de representação política e organização econômica dos índios, imbuída na luta pelo reconhecimento de sua legitimidade. “O apoio esperado com este Projeto apresentado ao BNDES, portanto, inclui essa dimensão étnica, cultural e institucional; construídas através das atividades concretas previstas”¹⁴¹.

O programa/projeto participa de um processo, processo esse em que na *Kàpey* culmina a experiência de interlocução com outras instâncias não-índias. A ambivalência entre programa e projeto é difícil de ser destituída, pois no fundo representam uma mesma proposta da *Kàpey*. È esse o momento em que a sociedade *Krahô*, principalmente através da *Kàpey*, revela estar numa situação de aprendizado quanto a estabelecer relações diretas com uma série de agentes institucionais da sociedade nacional, cuja atuação afeta diretamente suas vidas. Entre esses agentes podem ser citados a Funasa, prefeituras regionais, Governo do Estado, Embrapa, universidades e assim por diante. O projeto também consolida uma fase de iniciativas mais amplas e complexas, por envolver uma série de ações, cujo sucesso depende da capacidade de gestão integrada. Portanto o programa proposto ao BNDES é o novo desafio, e no seu corpo de texto encontra-se escrito que a *Kàpey* espera contar com o apoio do banco nesse sentido.

O envolvimento institucional da *Kàpey* na execução dos projetos foi feito de forma gradativa. Nos dois primeiros anos (95/96), o indigenista Fernando Schiavini administrava os projetos e fazia prestações de contas periódicas ao Conselho da *Kàpey*. A partir de 1997, foi feito um acordo com a direção da regional da Funai, de que todos os documentos de origem de despesas e prestações de contas, teriam que levar a assinatura de um membro da *Kàpey*. Esse esquema vigorou, de forma razoável até 1999. Foi nesse período que os *Krahô* puderam aprender os elementos básicos de funcionamento de um projeto: elaboração, execução e prestação de contas.

¹⁴²

¹⁴⁰ SOUSA, Cássio Inglês de. **Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô* – Projeto do BNDES**. Brasília, Arquivo Pessoal do Indigenista Fernando Schiavini, 2000, 77p. (mimeo)..., p.7.

¹⁴¹ (*Ibid.*, p.8).

¹⁴² SOUSA, Cássio Inglês de. **Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô* – Projeto do BNDES**. Brasília, Arquivo Pessoal do Indigenista Fernando Schiavini, 2000, 77p. (mimeo)...p.27.

Na época da elaboração do projeto, encontram-se nele citadas, as parcerias anteriores que a *Kàpey* realizou para executar os seguintes projetos:

Tabela 05. Quadro sintético dos Projetos ligados à *Kàpey* (arquivo pessoal de Schiavini, Brasília).¹⁴³

Item	Projeto	Órgão	Período	Valor total
01	Levantamento geral das condições de saúde da população <i>Krahô</i> .	Funai / Fuansa	1995 - 1996	70.000,00
02	Vigilância e controle da terra indígena <i>Krahô</i> .	Funai / Ibama	1995/96	80.000,00
03	Recuperação da agricultura tradicional <i>Krahô</i>	Funai	1995/96	40.000,00
04	Recuperação de Sementes tradicionais <i>Krahô</i> (diversas atividades).	Embrapa	1995 - 1999	50.000,00
05	Produção de alimentos, conservação e uso de recursos genéticos na terra indígena <i>Krahô</i> .	Funai	1997/1998	124.000,00
06	Escola agroambiental <i>Catxêkwyj</i> .	Funai	1999	64.000,00
07	Produção de materiais de divulgação (CDs, vídeos, camisetas etc.).	UFG	1999	39.000,00
08	Desenvolvimento de Plano de Edificações.	UNB	1999 - 2000	5.000,00
09	Escola Agroambiental <i>Catxêkwyj</i> .	Funai	2000 - 02 (a espera de recursos)	83.400,00
10	Etnobiologia, conservação de recursos genéticos e bem-estar alimentar <i>Krahô</i> .	Embrapa	2000 – 2002	300.000,00

Uma das metas do projeto é manter as despesas da *Kàpey* fixas a partir do financiamento do BNDES, já que a associação indígena conta com os projetos e colaborações individuais de amigos e assessores para arcar com os gastos da associação. Os gastos são elencados nos seguintes itens: água, luz, telefone, internet, material, impostos, assessor, indigenista, estagiários *Krahô*¹⁴⁴, hospedagem, combustível e manutenção de veículos. Com o apoio do BNDES ao Pidsk, a expectativa era de que a organização e sistematização de sua estrutura gerencial alavancassem o desenvolvimento institucional com uma clareza para sua estrutura de custos.

¹⁴³ (*Ibid.*, p.33).

¹⁴⁴ Os estagiários *krahô* tem a função e o aprendizado de gerenciar a associação com o intuito de alcançar autonomia da tutela dos não-índios.

5.2. – O PROJETO PARA O BNDES: O PERCUSO DOS PROCEDIMENTOS E O PORQUE DA INFRA-ESTRUTURA.

A proposta da *Kàpey* enquanto associação indígena que agrega os beneficiados, fomenta a participação e por isso se torna bastante interessante se forem analisadas também os pressupostos que notabilizam o desenvolvimento sustentável como instância mobilizadora de um modelo que articula biodiversidade, cultura e desenvolvimento econômico.

Entendendo que falar de meio ambiente exige uma discussão que passa pelos atores sociais, incide na compreensão de como eles aplicam e mantêm normas e atitudes perante a biodiversidade, gerando uma nova forma de relação com ela, com a finalidade de sondar e implementar um novo modelo de viver no planeta, sem destroçar a fauna e a flora, e além disso, possibilitando que os espaços com presença antrópica possam ser organizados e otimizados de tal maneira, que sejam encontrados novos aportes para a minimização das desigualdades sociais, erradicação da pobreza e um *design* menos ambivalente com os recursos naturais.

A *Kàpey*, que além de ser uma associação, também é um espaço, possui duas vertentes: uma vertente é o escritório em Itacajá, cidadezinha que fica nas proximidades da TI *Krahô* no estado do Tocantins; a outra é a sede da associação, dentro da TI *Krahô* onde está a infraestrutura financiada pelo BNDES, e as três pontes construídas que ficam em pontos específicos dentro da TI. É na sede dentro da TI *Krahô*, que acontecem as atividades relacionadas com o povo indígena *Krahô* como um todo. Isso acontece dessa forma devido à infraestrutura da *Kàpey* que o BNDES financiou, e esse contato com o BNDES tem uma história. Essa história tem seu início também com a infraestrutura que possui o aporte de organizar as atividades da associação conforme encontrei o Pidisk.

a. Cooperativa:

Possui por objetivo central contribuir com o fortalecimento econômico dos *Krahô*, perante a sociedade regional/nacional, sua operacionalização foi projetada para ser direcionada por dois caminhos: o **primeiro** relaciona-se com a centralização, facilitação e otimização das compras que os índios têm que fazer deslocando-a da cidade para o interior da TI, através de um “armazém”, que estará realizando essas compras no atacado e depois repassando aos índios; o **segundo** consiste em estimular a geração de renda dos *Krahô*, através da pesquisa, desenvolvimento, estímulo, organização e intermediação de alternativas

variadas. Nesse sentido propõe a construção de um galpão que para fixar o “Armazém Comunitário *Krahô*”, que tem por finalidade eliminar as trocas comerciais com o comércio do entorno.

“Ademais, esse órgão vai proporcionar o tão desejado abastecimento das necessidades do povo *Krahô* na própria área indígena, facilitando as compras, evitando deslocamentos e otimizando a relação dos índios com o dinheiro”.¹⁴⁵

b. Escola Agroambiental *Catxékwyj*:

Propõe a reforma e ampliação das atuais instalações e a expansão das áreas de atividades envolvendo a construção civil e preparo de áreas agrícolas maiores.

c. Educação e Cultura:

Propõe a construção da Casa de Cultura *Krahô*, que tem como meta verticalizar o processo educacional, ampliando os pontos de atração e interesse da coletividade infantil, adolescente e adulta. Outra proposta é a implantação de Rádio Comunitária *Krahô* para a divulgação de informações e comunicação das aldeias.

d. Gestão:

Concerne às implicações que as atividades envolvidas requerem no estabelecimento de uma série de funções, postos-chave de trabalho, e o dimensionamento de pessoal necessário para executá-las, após os devidos treinamentos. São pessoas que estavam destinadas à capacitação e instrumentalização dos índios no sentido de estarem realizando todas essas tarefas de forma autônoma e gerencial. As atividades que foram previstas vão desde postos-chave de trabalho, e da gerência capacitadora (administrar ensinando), estágios, cursos de formação e reciclagem em administração, computação, rotinas administrativas, estocagem, manutenção e reparos eletro-mecânicos, almoxarifado, etc.

e. Infra-estrutura:

As estradas são prioridade na melhoria devido ao mal estado das mesmas que dificulta as atividades na TI *Krahô*. Nesse sentido, foi realizado um levantamento geral da situação das estradas na TI *Krahô*, bem como estudos para a otimização do transporte para a *Kàpey*. Foi

¹⁴⁵ SOUSA, Cássio Inglês de. **Programa Integrado para o Desenvolvimento Sustentável *Krahô* – Projeto do BNDES**. Brasília, Arquivo Pessoal do Indigenista Fernando Schiavini, 2000, 77p. (mimeo).. p. 42.

solicitada também a construção de três pontes.

Tabela 06. Quadro sintético do investimento solicitado pelo projeto em 2000. (arquivo pessoal de Schiavini, Brasília)¹⁴⁶

1	Cooperativa	197.200,00
2	<i>Catxêkwyj</i>	117.500,00
3	Educação e Cultura / Rádio Comunitária	20.800,00
4	Gestão	74.500,00
5	Estradas	144.000,00
	TOTAL GERAL	554.000,00

Apresentado os focos do projeto para o BNDES¹⁴⁷ partirei para uma focalização no estado real e como se encontram as instâncias tematizadas no bojo do mesmo, buscando contextualizar sua implementação. No entanto antecipo que todas as metas propostas foram atingidas, e durante o trabalho-de-campo realizado nos períodos de dez. de 2004 em que estive na *Kàpey* e na aldeia Pedra Branca; e abr. de 2005 em que estive na *Kàpey* e na aldeia Santa Cruz, angariei os fatos relacionados ao programa, mas principalmente concentrei minha pesquisa na percepção dos *Krahô* e em como eles interagem com a infra-estrutura construída na *Kàpey*.

De fato constatei que a interdependência entre a tradicionalidade indígena e a demanda pelo desenvolvimento, dorso do Pidsk, caracterizam-se essencialmente em gerar dentro da TI *Krahô*, uma infra-estrutura para o acolhimento das demandas de capacitação, disseminação de conhecimento, educação agroambiental e comercialização de artesanato e mercadorias.

O início de todo esse movimento está com o surgimento de um projeto que a Embrapa/Cenargen implementou na área *Krahô* para coleta, introdução e reintrodução de germoplasma, visando conhecer também as técnicas de manejo em agricultura segundo os saberes/fazeres indígenas. Sendo este um projeto bem estruturado em termos legais e contratuais, notabilizou-se por ser experiência inédita com comunidades indígenas e atualmente conta com o monitorado pelo Cgen. Tal projeto se tornou um modelo nos debates sobre políticas públicas indigenistas e etnodesenvolvimento.

¹⁴⁶ (SOUSA, 2000: 33).

¹⁴⁷ O projeto pode ser encontrado na íntegra por meio de contato com o indigenista Fernando Schiavini, no e-mail fernando_kraho@yahoo.com.br.

A princípio, em 1995, os *Krahô* foram procurar a Embrapa, que na instância do Cenargen, acondicionavam nos bancos genéticos o milho pré-colombiano coletado dos *xavante* do Mato Grosso. Os *Krahô* queriam esse milho para que pudessem reintroduzi-lo em suas roças. Esse fato se deu intermediado por Schiavini, que levou as informações sobre o milho para uma reunião da *Kàpey*. Assim o contato e o contrato entre as partes se concretizaram entre as instâncias *Kàpey* e Embrapa/Cenargen, com interveniência da Funai, com o título “Recuperação da Agricultura Tradicional Indígena e de seus Valores Culturais”.

Esses fatores conferiram tanta visibilidade ao Pidsk da *Kàpey* - Embrapa/Cenargen, que o cenário político indigenista recebeu com admiração essa proposta. Ela unia com facilidade o impedimento da erosão genética das espécies nativas, o resgate da auto-estima dos *Krahô* e a diversificação dos plantios, seriamente ameaçados pela monocultura do arroz e dependência das sementes híbridas. Outro fator que evidenciou o sucesso do projeto Embrapa foi a retomada da cultura e dos rituais associados ao milho que estavam praticamente perdidos. A repercussão foi tão intensa que culminou no recebimento de um prêmio da Fundação Getúlio Vargas e Fundação Ford, patrocinado pelo BNDES, em 1998, no valor de dez mil reais, valor esse que foi aplicado na construção do escritório sede da *Kàpey* em Itacajá, podendo assim ser equipado com computador, fax, telefone. O Prêmio foi conquistado dentro de uma concorrência de seiscentos candidatos.

A *Kapéy* foi ganhadora do prêmio "AÇÃO PÚBLICA E CIDADANIA", concedido anualmente pela FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS, em 1998, com o projeto "RECUPERAÇÃO DA AGRICULTURA TRADICIONAL *KRAHÔ* E DE SEUS VALORES CULTURAIS". O BNDES era um dos patrocinadores do prêmio. Logo após a entrega do prêmio ao coordenador da associação Getúlio Orlando Pinto *Krahô*, ainda em São Paulo, fomos procurados por um representante do banco¹⁴⁸, oferecendo apoio financeiro para continuidade desse ou de outros projetos da associação. (BANCO NACIONAL DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL/BNDES, em: <http://www.bndes.gov.br/>).

O Pidsk está vinculado à área social do BNDES. É um financiamento não reembolsável, com recursos do Fundo Social, por estar incluído no lucro da instituição destinado a programas sociais. É uma modalidade de financiamento na qual o beneficiário está eximido de retornar os recursos ao banco, dentro do bom andamento do projeto. Por isso, há um gerenciamento das ações realizadas e a prestação de serviço de consultoria para oferecer suporte a um trabalho que para Schiavini tem uma tonalidade de burocrática e sério.

¹⁴⁸ BNDES.

Segundo Daniel Soeiro, técnico do BNDES responsável pelo projeto, essa modalidade de financiamento é descrita da seguinte forma:

É costumeiramente designado como recursos a fundo perdido, mas o BNDES não considera essa designação adequada, pois a avaliação dos projetos financiados nessa modalidade segue os critérios técnicos de análise de projetos, além de que o caráter não-reembolsável está condicionado ao cumprimento de todas as obrigações do beneficiário no contrato, tornando-se, a contrário senso, reembolsável no caso dessas obrigações não serem cumpridas. Os recursos para este fim provêm do Fundo Social, criado em 1997, a partir de uma parcela determinada do lucro do BNDES, contemplando investimentos de caráter social, dentro de programas regulamentados pela diretoria.¹⁴⁹

A primeira visita do técnico do BNDES aconteceu no final de 1998 e as negociações se iniciaram, porém o programa só foi elaborado em 2000. A princípio as interações negociadoras foram boas, mas à medida que se avançava na formulação e tramitação da proposta, houveram momentos bastante tensos entre a *Kàpey* e o banco. Schiavini disse que isso se dava pelo fato de ser a primeira experiência do banco em terras indígenas. Isso gerava certa expectativa pelo ineditismo da proposta, envolvendo uma escola agroambiental e o trabalho com a recuperação das sementes tradicionais.

Perguntei como o BNDES se pronunciava em relação ao caráter inédito da proposta. Em resposta Schiavini disse:

Ele nunca se pronunciou formal ou informalmente sobre isso, mas nós notávamos que havia um enorme receio do projeto não dar certo, exatamente por ser desenvolvido em terras indígenas. Afinal essa era a impressão geral na época – “com os índios tudo é muito complicado, nada dá certo” - chegamos a escutar comentários desse tipo na sede do banco.¹⁵⁰

A iniciativa foi inovadora não só para o BNDES, mas também para o indigenista Schiavini, que se surpreendeu com a magnitude do órgão financiador, e que aqui, segundo Schiavini tornou-se uma experiência de aprendizagem também para o BNDES:

Inicialmente penso que todos nós envolvidos com a associação aprendemos um pouco mais a lidar com formulação, desenvolvimento, avaliação e prestação de contas de projetos, pelas exigências do banco, que eram bastante rígidas. Houve então mais “profissionalização” da associação¹⁵¹ em decorrência deste projeto. Politicamente aprendemos que apesar de todos os

¹⁴⁹ E-mail recebido em jan. 2005, de Daniel Soeiro, técnico do BNDES responsável pelo projeto.

¹⁵⁰ Entrevista – 2005.

¹⁵¹ *Kapéy*.

obstáculos físicos, administrativos e burocráticos, é possível acessar o financiamento dessas instituições maiores para pequenas organizações. Pessoalmente aprendi que os índios, no caso os *Krahô*, têm plena capacidade de acompanhar e interagir com projetos maiores e mais complexos, desde que realmente se dê a eles plena participação e poder de decisão em todas as suas fases.¹⁵²

A distribuição dos recursos foi prevista em três parcelas, com quatro remessas para cada uma, totalizando doze remessas. As parcelas do financiamento só iam sendo liberadas à medida que o cronograma de metas ia sendo cumprido e apresentados periodicamente relatórios das atividades, de acordo com o acompanhamento de uma comissão de fiscalização do próprio BNDES. Segundo Daniel Soeiro, as remessas foram dessa forma:

A primeira formulação do projeto foi contratada em 14 de maio de 2001, com financiamento do BNDES no valor de 561 mil e 18 reais. As contrapartidas previstas seriam recursos da própria *Kápey* e recursos de terceiros, angariados através de convênios entre a beneficiária e outras instituições, notadamente Embrapa e Funai. Durante o acompanhamento realizado após a primeira liberação de recursos verificou-se que seriam necessárias algumas modificações no projeto, especialmente a construção em concreto das pontes, que a princípio haviam sido previstas para ser em madeira, o que acarretou mudança substancial nos custos do projeto. Para dar conta dos custos adicionais, foi contratada em 14 de maio de 2003, uma suplementação de recursos no valor de 532 mil e 471 reais.¹⁵³

Conforme observado no e-mail de Soeiro, o montante aplicado foi:

Tabela 07. Montante do financiamento do BNDES aplicado no TI *Krahô*. (e-mail, Brasília)

14/05/2001	R\$ 561.018,00
14/05/2003	R\$ 532.471,00
TOTAL	R\$ 1.093.489,00

Apresentaram-se dificuldades após iniciada a implementação do projeto. Segundo Schiavini¹⁵⁴ elas foram de dois tipos:

¹⁵² Entrevista – 2005.

¹⁵³ E-mail de jan. 2005.

¹⁵⁴ Entrevista - 2005.

1. De ordem física: distâncias, precariedade das estradas, pouca profissionalização de construtores, pouca oferta de materiais específicos próximo ao local, transporte, etc.
2. De ordem financeira: na primeira fase do projeto, pois o tempo entre a elaboração do orçamento final do projeto e o início das liberações foi muito longo (em torno de dois anos), fazendo com que ele ficasse bastante defasado. “Isso nos obrigou a ‘correr’ constantemente em busca de verbas complementares. A Funai apoiou muito o projeto nessa fase”¹⁵⁵.

Na *Kàpey* encontra-se o aporte infra-estrutural que foi financiado pelo BNDES, e nela se concentram as iniciativas dos projetos. Além das três pontes¹⁵⁶ sobre os rios Riozinho, Correntinha e Ribeirão dos Cavalos, as edificações financiadas podem ser assim definidas:

1. Escola Agroambiental *Catxêkwyj*. (Foto 33.)
2. Cozinha comunitária. (Foto 34.)
3. Oficina. (Foto 35.)
4. Casa do gerador. (Foto 36.)
5. Ponte de concreto. (Fotos 37.)
6. Agência de Correios. (Foto 38.)
7. Armazém Comunitário *Krahô*. (Foto 39., 40., 41.)
8. Casa de Visitantes. (Foto 42.)
9. Rádio Comunitária *Krahô*. (Foto 43.)

Apresento agora imagens das edificações que foram implantadas a partir do financiamento do BNDES:

¹⁵⁵ Schiavini em entrevista no ano de 2005.

¹⁵⁶ Excetuando duas pontes que se encontram em outras partes da terra indígena.



Foto 33. Vista externa da Escola Agroambiental *Catxêkwyj*.



Foto 34. Vista interna da Cozinha Comunitária.



Foto 35. Oficina com trator para consertar os veículos que servem aos *Krahô*. O objetivo é que eles próprios aprendam mecânica em cursos dados no local e executem tais serviços.



Foto 36. Casa do gerador que fornece luz para a *Kàpey* em tempos de reuniões.



Foto 37. Vista da ponte de concreto que liga a parte sul da TI *Krahô* até a *Kâpey*, passando sob o Riozinho.



Foto 38. Casa da Agência dos Correios.



Foto 39. Vista do Armazém Comunitário *Krahô*.



Foto 40. Vista do açougue do Armazém Comunitário



Foto 41. Vista Interna do Armazém Comunitário *Krahô* em dia de venda.



Foto 42. Vista interna da Casa de Visitantes.



Foto 43 . *Hartãt*, a Rádio Comunitária *Krahô*.

Além dessas construções, encontram-se ainda na sede da *Kàpey* duas outras edificações que foram financiadas por outras instituições. Uma é a Biblioteca da Escola Agroambiental *Catxêkwyj* (Foto. 42) que abriga dissertações, monografias e teses relacionadas com os *Krahô*, materiais como (papel, caderno, caneta, cola, material didático, livros sobre a cultura *Krahô*¹⁵⁷), e instrumentos para trabalho com plantio como enxadas, carrinho, saquinhos para mudas. A parte de instrumental de plantio fica numa outra sala, porém no mesmo prédio da Biblioteca. A Biblioteca foi financiada com recursos do PDPI – Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas.

A outra edificação é a Casa do Artesanato *Krahô* (Foto 43., 44.). Construída com recursos da Fundação Banco do Brasil, que abrigará a proposta de melhoria da qualidade do artesanato *Krahô* objetivando o comércio inclusive pela *internet*. A inserção do artesanato *Krahô* no mercado exige ajustes que pretendem ser alcançados por meio de cursos de capacitação. Além disso, funcionará com um *stand* de vendas em épocas de reuniões que recebem muitos visitantes não-índios como as Feiras de Sementes.

¹⁵⁷ Como o que conta o mito da *Catxêkwyj*, que é uma mulher estrela. Mais à frente farei referência ao mito.



Foto 44. Vista varanda da Biblioteca da Escola Agroambiental *Catxékwyj*.



Foto 45. Vista parcial da Casa do Artesanato *Krahô*.



Foto 46. Vista frontal da Casa do Artesanato *Krahô*.

Posta a infra-estrutura encontrada na *Kàpey*, volto à atenção sobre as demais associações que pertencem à etnia *Krahô*.

5.3. – DIVERGÊNCIAS INTERNAS DOS *KRAHÔ* E AS ASSOCIAÇÕES.

Para compreendermos melhor a situação dos *Krahô* frente ao projeto/programa financiado pelo BNDES, faz-se necessário a visualização da atual conjuntura política e sua organização interna, que coadunam com a diversidade de anseios e expectativas dos *Krahô* como um todo, refletindo-se em arranjos que vão de uma grande associação que engloba a todos, e pequenas associações que chegam a representar uma aldeia, dentro de uma mesma terra indígena e etnia¹⁵⁸.

O tipo de organização política indígena em que cada uma das aldeias *Krahô* com suas lideranças, tem por objetivo precípua as deliberações se contextualizam autonomia política para cada, no sentido que objetivam angariar fundos por meio de projetos. Sendo que na atualidade já existe a opção de se constituírem associações para as aldeias, se assim for à vontade de cada uma delas, isso as torna independentes em relação ao contexto étnico que reúne o todo das aldeias.

¹⁵⁸ Existem variações quanto à ocupação espacial. Por exemplo, o PIX (Parque Indígena do *Xingu*) possui 14 etnias distribuídas em quase três milhões de hectares. Já os *xavante* estão dispersos em diversas terras indígenas.

Além de atender às demandas locais, cobrindo suas necessidades específicas, esse é um processo que desvincula as associações da obrigatoriedade de se orientarem por um denominador comum. O crescente número de associações e sua atual configuração dividem opiniões dos índios e não-índios que com eles trabalham. Há aqueles que pensam ser uma só associação suficiente para representar e defender os interesses da etnia e que várias associações acabam por gerar confusão e não apresentam resultados. Outros consideram que os resultados de uma associação que cuida de interesses gerais não suprem os interesses específicos da comunidade de uma aldeia e que, por sua vez, ao estabelecerem-se outras ligações, será melhor e propiciará desenvolvimento. Porém ambos os caminhos geram a auto-gestão e a independência da tutela indigenista, levando-os a uma educação de se auto-determinarem para alcançarem independência com relação à sociedade envolvente.

Segundo Guerra (2004) as associações mais fortes em termos de projetos e infraestrutura são a *Kàpey* e a *Wyty-cati*. Os nomes das associações correspondem aos aspectos e formas de organização. Enquanto a associação *Kàpey* faz alusão ao costume de reunir-se no pátio, associação *Wyty-cati*, que é dos povos *Timbira*, e o povo *Krahô* pertence ao grupo *Timbira*, significa Grande *Wyty*, uma casa da aldeia que, por um período ritual, abriga a todos, inclusive visitantes, sendo um ponto de encontro, por isso precisa ser grande.

Os *Krahô* constituem uma tribo *Timbira*. Os *Timbira* incluem, além dos *Krahô*, os *ramkokamekrá* (no Maranhão), os *apaniekra* (no Maranhão), os *krikati* (no Maranhão), os *pikobyê* (no Maranhão), os gaviões (no Pará), os *apinayé* (no Tocantins), para citar apenas aquelas tribos que ainda hoje vivem organizadas em aldeias. Convém citar que remanescentes de outras tribos *Timbira* ainda vivem também com as citadas. (...) os *Timbira* falam línguas muito semelhantes e talvez mutuamente inteligíveis. Do mesmo modo assemelham-se culturalmente.(...). (MELATTI, 1978, p.22).

Segundo Guerra (2004) três aldeias têm uma associação própria: Aldeia Cachoeira – *Aunkêré*, Aldeia Rio Vermelho – *Wookrã* e Aldeia Nova – *Mãkraré*. Essas três aldeias mais a aldeia Bacuri estão ligadas à associação *Wyty-cati*, cuja sede fica em Carolina-MA. A associação *Wyty-cati* e representa ainda várias aldeias *Timbira*, não sendo portanto exclusivamente *Krahô*.

Já as aldeias da vertente *Mãkraré*, com exceção da aldeia Nova, estão se organizando para a criação de uma associação denominada *Intxê-cati* (grande mãe), que congrega as aldeias que ficam ao sul da TI *Krahô*. São elas: Santa Cruz, Serra Grande, Morro do Boi, Forno Velho, Riozinho, Macaúba e Lagoinha. Conversando com o cacique da aldeia Santa Cruz ele me disse que essa associação já escolheu um local para a sede de *Intxê-cati*. Essa

sede terá os moldes da *Kàpey*, com a mesma infra-estrutura, porém sem o Armazém Comunitário, para não concorrer e nem atrapalhar a proposta da *Kàpey*. Ele pensa em buscar apoio do BNDES para viabilizar as construções.

A *Kapéy*, a *Wyty-cati* e a *Intxê-cati* são as maiores associações, porém a última encontra-se em estágio inicial. A *Wyty-cati* possui infra-estrutura, como um escritório na cidade de Carolina - Ma, além de uma área nas proximidades da cidade destinada a cursos. A *Wyty-cati* está vinculada à ONG CTI - Centro de Trabalho Indigenista e possui vários projetos. Em conversa recente com *Tiuré*,¹⁵⁹ e sócio-fundador da *Wyty-cati* ele cita algumas iniciativas recentes desta outra associação *Krahô*:

1. Fiscalização da TI *Krahô* que tem por objetivo observar a presença da soja no entorno da TI *Krahô* – 2005.
2. Impacto da UHE - Estreito nas TIs da região do Rio Tocantins – 2005.
3. Projeto Frutos do Cerrado, com a marca Fruta-Sã que se destina a coleta de frutos do cerrado para a fabricação de polpa congelada. Esse projeto conta com uma fábrica de beneficiamento e comercialização, criação de viveiros.

Segundo Pareschi (2002) que estudou exaustivamente o Projeto Frutos da Cerrado, pesquisa que resultou em tese de doutoramento, constatou que esta iniciativa abrange uma vasta área e é a culminância da associação de produtores rurais locais que se encontram organizados em cooperativas agroextrativistas, tanto do sul do Maranhão quanto do norte do Tocantins, mais as etnias *Krahô*, *gavião-pikopjê*, *apinayé*, *canela-apãnjekra* e *krikati*, todas *Timbira*. O Projeto Frutos do Cerrado da associação *Wyty-cati* foi aprovado pelo PDA em 1997, embora a demanda maior tenha começado em 1995 e a sua proposta era reconhecidamente apontada como potencialmente importante modelo de desenvolvimento sustentável.

O Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) já realizou desembolsos de mais de um milhão de reais a projetos na Amazônia e na Mata Atlântica. Como Subprograma do Programa Piloto de Proteção das Florestas Tropicais, PDA é executado pelo Departamento de Agroextrativismo da Secretaria de Desenvolvimento Sustentável do Ministério do Meio Ambiente (SDS/MMA). (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Em: www.mma.gov.br).

Os frutos coletados são: buriti, bacuri, bacaba, juçara, caju, cajá, mangaba, murici, dentre outros. Nas mudas incluem-se espécies não frutíferas como flores e aquelas destinadas

¹⁵⁹ Um índio *potiguar* que morou muitos anos no Canadá e agora vive em Carolina –MA.

a reflorestamentos (PARESCHI, 2002). Inicialmente o Projeto Frutos do Cerrado da *Wytycati* consistia na instalação de viveiros de mudas nas dez aldeias *Timbira* e na coleta de frutos de ocorrência natural no interior das TIs envolvidas. Para isso adquiriram rádios para a comunicação entre aldeias e a sede da entidade em Carolina-MA, material para instalação de viveiros e dois veículos: uma caminhonete Toyota e um caminhão Ford 12.000, ambos para transporte de mudas, frutas e pessoas.

Os princípios que norteiam as demandas das associações geralmente envolvem a resolução de problemas comuns, como a defesa e a preservação da TI e seus recursos naturais, segurança alimentar, condições logísticas, a capacitação, o desenvolvimento econômico e a captação de recursos financeiros.

Em uma publicação que é especialmente dirigida aos povos indígenas, suas comunidades e organizações, o ISA – Instituto Socioambiental, busca explicar em linguagem acessível para os índios, as diversas formas de organização, com o objetivo de facilitar a mobilização dos povos indígenas. Dispõe conhecimento para que os índios possam compreender como os vários tipos de organização auxiliam precipuamente a defesa dos seus direitos, ao mesmo tempo em que aprimora o relacionamento entre as comunidades indígenas com seus parceiros não-índios e sociedade envolvente. As formas de organização exigem que os indígenas lidem com leis não indígenas e modelos de organização que não pertencem às suas especificidades tradicionais.

A relação histórica de contato entre os povos indígenas e a chamada sociedade envolvente criou várias situações de desrespeito e violação aos direitos indígenas ao longo dos séculos. Com o passar do tempo, alguns povos passaram a lutar em defesa de seus direitos, se organizando na forma de associações. Ou seja, os povos indígenas passaram a usar alguns instrumentos que existem na lei dos brancos para defender seus direitos, e conseguirem com isso sucesso, principalmente depois da aprovação da Constituição Federal de 1988, que veio reconhecer expressamente a legitimidade das comunidades indígenas para defender seus direitos. (ISA, 2002, p.8).

No que tange aos aspectos de organização elas podem ser: associação, fundação, cooperativa e empresa. As associações podem ser sem fins lucrativos, como é o caso da *Kàpey* que configura um formato burocrático de estabelecimento de cargos hierárquicos de coordenadores, secretários e tesoureiros, o hábito de registrar as reuniões em atas, bem como a própria utilização da escrita. A associação sem fins lucrativos deve obrigatoriamente reinvestir os recursos obtidos em projetos em suas finalidades e atividades.

As associações indígenas têm uma estrutura simples, onde a Assembléia Geral é o momento em que se reúnem os integrantes das comunidades, porém, como tradicionalmente as decisões são tomadas pelas lideranças (caciques, capitães, etc.), é comum criar-se um conselho, cuja responsabilidade seja pensar os objetivos da organização. (ISA, 2002, 2002).

Os *Krahô* conduzem as reuniões de forma que quem estiver com a palavra deve dirigir-se para o centro de um círculo de pessoas; enquanto um fala os demais ouvem pacientemente, ato que valoriza a oralidade, que transcorre na língua indígena e somente depois, traduz-se para o português. Geralmente traduzem para o português quando a reunião é presenciada por não-índios, que para isso são convidadas. Ou seja, existem aquelas reuniões que são abertas e outras que são fechadas à presença de não-índios. Mesmo com a barreira da língua indígena, a reunião aberta não pode ser compreendida por não-índio, que assim espera pela tradução.

Entre os *Krahô*, apesar do intercâmbio entre as aldeias, as aldeias Rio Vermelho, Bacuri e Aldeia Nova¹⁶⁰ filiadas à *Wyty-cati*, possuem certo grau de rejeição das iniciativas da *Kàpey*, fato este que incide na aceitação do Pidsk. A *Intxê-cati* configura a união de aldeias que possuem aceitação do Pidsk, mas insistem em alcançar uma autonomia em suas deliberações.

5.4. - A KÀPEY E OS PROJETOS: UMA INFRA-ESTRUTURA GRANDE PARA OS PADRÕES LOCAIS.

Em trabalho de campo, presenciei um dia de funcionamento do Armazém Comunitário *Krahô*. Passei algumas horas lá e pude estar dos dois lados: do lado de dentro do balcão, junto com o fornecedores/vendedores, e do lado de fora com os *Krahô*. Acompanhado como se davam as vendas pude escutar a seguinte declaração de um não-índio que vendia os produtos para os *Krahô*: “Essa construção aqui não tem em lugar nenhum nessa região. Nem o povo do sertão tem... só os índios”.

De fato nem os camponeses do entorno e nem a cidade de Itacajá recebem tanta atenção, em termos de assistência nos moldes sustentáveis, saúde, educação e capacitação, quanto a TI *Krahô* e sua população.

O fato de a *Kàpey* ser representativa de quase todas as aldeias faz com que um efeito “cabo-de-força” se instaure nas ideologias e arranjos políticos internos na TI *Krahô*: por um

¹⁶⁰ Principalmente a Aldeia Nova, defensora a coleta de plantas medicinais com conhecimento tradicional associado, pesquisa realizada pela Unifesp, situação essa que será descrita em capítulo posterior.

lado causa uma atração imanente pela infra-estrutura edificada pelo projeto do BNDES, frente à necessidade de injetar periodicamente na terra indígena novas iniciativas e projetos para os *Krahô*; por outro lado enuncia uma contra-mão para a configuração política e os conflitos entre *Kâpey* e *Wyty-cati*.

O projeto da Embrapa/Cenargen foi e é de suma importância para os *Krahô*, pois deu destaque na cena política indigenista nacional e internacional. Internacional, pois em outubro de 2003 a iniciativa dos *Krahô* em relação ao resgate das sementes de milho tradicionais, reverberou a ponto de conceder à esta comunidade indígena, o prêmio *Slow Food* de Defesa da Biodiversidade, concedido pelo instituto italiano *Slow Food*. O projeto concorreu e sobressaiu com outras nove histórias de outras partes do mundo, sendo a mais votada por quatrocentos delegados de oitenta países onde o instituto atua. (KISS, em: <http://www.fomezero.org.br>)

O Armazém Comunitário *Krahô* foi inaugurado no dia 19 de abr. de 2004. Para o início das atividades, o BNDES investiu sessenta mil reais para aquisição de mercadorias. O armazém pode ser considerado o carro-chefe do financiamento do banco, pois visa primordialmente auto-sustentação e autonomia dos *Krahô* em relação ao comércio varejista local, abastecendo as comunidades com os seguintes produtos que estavam nas prateleiras, quando presenciei sua abertura para venda para os *Krahô* em dez. de 2004: carne, frango, calção, fumo, cigarro, arroz, sandália havaiana, tecido, biscoito, extrato de tomate, temperos, farinha de trigo, bombril, açúcar, rapadura, óleo, barbante, balinha, café, isqueiro, caderno, macarrão, velas, pasta de dente, copo, guardanapo, pilha, lanterna, esponja, calça jeans, calcinha, blusa masculina, atum, linha, leite ninho, milho, farinha, papel higiênico, sabão, desodorante, farinha de mandioca, feijão, arroz (esses três à granel)¹⁶¹.

A Escola Agroambiental *Catxêkwj* foi uma das primeiras edificações do conglomerado da *Kâpey* dentro da T.I. *Krahô*. Nela foram ministrados diversos cursos de capacitação em técnicas e conhecimentos sustentáveis, para dinamizar o aporte de conhecimento tradicional indígena e suplantando novas maneiras de aquisição de alimentos, sem os velhos métodos insustentáveis que eram vigentes no final dos anos setenta e início dos oitenta.

Estarei abordando o Armazém Comunitário *Krahô*, a Escola Agroambiental *Catxêkwj* e a Feira de Sementes, focalizando nestas experiências o aprofundamento necessário para a compreensão de que estas iniciativas, além de serem inovadoras no cenário do indigenismo

¹⁶¹ No documento “Plano do Armazém Comunitário *Krahô*” constam também batom e poucos outros produtos que não cheguei a ver nas prateleiras.

nacional, conferem à iniciativa da administração da T.I. *Krahô*, caráter precursor e inovador bastante eficaz, pois estão gerando, não só resultados que podem ser colhidos em curto prazo, mas principalmente a médio e longo prazo. É um modelo de proposta para o gerenciamento da crise pela qual passam a maioria dos povos indígenas em relação à subsistência e à perda da cultura.

5.4.1. – O Armazém Comunitário *Krahô*.

Inicialmente a idéia era apresentar um projeto apenas para construir e desenvolver a Escola Agroambiental *Catxékwyj*, cuja idéia já estava em desenvolvimento. Entretanto, em determinado ponto das conversações com o BNDES, foi tocado no assunto do Armazém Comunitário, que era o grande sonho dos *Krahô*, sempre lembrado nas reuniões da *Kapéy*. O técnico do BNDES encarregado das conversações interessou-se imediatamente pela idéia, expondo inclusive que achava que apenas o projeto da escola era muito pouco para apresentar para o banco. Daí começou-se a desenvolver a idéia de um projeto mais amplo, que viria depois a se consolidar¹⁶².

Em determinado momento, com a edificação do armazém já posta, a *Kàpey* foi solicitada pelo BNDES a propor um plano de implementação. Foi elaborado então o “PLANO DE FUNCIONAMENTO DO ARMAZÉM COMUNITÁRIO *KRAHÔ*”¹⁶³, e nele encontram-se incluídos o “Plano de Compra e Venda” e o “Plano de Criação de um Fundo de Depreciação”. Spyer e Fonseca¹⁶⁴ elaboraram este Plano de Funcionamento após uma semana de oficina com os *Krahô*. O trabalho deles estava previsto no projeto para o BNDES, inclusive o acompanhamento posterior do desenvolvimento do Armazém.

O BNDES, por meio do “Relatório de Análise”, solicitou à *Kápey* documentos como pré-requisitos para a liberação da primeira parcela dos recursos, previstos no “Contrato de

¹⁶² Schiavini - entrevista, 2005.

¹⁶³ SPYER, Paulo; FONSECA, Mauricio. **Plano de funcionamento do Armazém Comunitário *Krahô***. Brasília: Arquivo Pessoal do Indigenista Fernando Schiavini, 2002, 47 p.

¹⁶⁴ (SPYER; FONSECA, 2002).

Colaboração Financeira Não Reembolsável, nº 01.2.044.2.1, entre a União das Aldeias *Krahô* - *Kàpey* e o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social - BNDES”.¹⁶⁵

O Plano de Funcionamento do Armazém Comunitário *Krahô*¹⁶⁶ apresentado inclui a formulação de estratégias para o funcionamento do armazém. O foco do plano se concentra em:

1. Estabelecer uma análise da situação de exploração a que são submetidos os índios *Krahô* em seu relacionamento com o mercado varejista local de Itacajá e Goiatins¹⁶⁷ no estado do Tocantins.
2. Identificar a renda fixa mensal dos funcionários e aposentados em cada aldeia.
3. Identificar os recursos e a infra-estrutura disponíveis, a posição geográfica das aldeias em relação ao prédio do armazém já construído.
4. Identificar os problemas a serem superados para alcançar um funcionamento para a sustentabilidade cultural e ambiental.

Os consultores ingressaram no território *Krahô* coincidentemente com a realização da IV Feira de Sementes Tradicionais que ocorreu entre os dias 25 a 29 de set. de 2001, pois lá estavam reunidas praticamente todas as principais lideranças *Krahô*, quadro bastante favorável à realização de entrevistas e reuniões com as mesmas, além de funcionários e aposentados índios, em busca da identificação das expectativas e dos principais problemas relacionados ao futuro funcionamento do armazém. As percepções de funcionários e aposentados é significativa pois revela o montante de um salário mínimo por pessoa.

Para complementar o levantamento Spyer e Fonseca, visitaram a aldeia Cachoeira onde foi realizada uma reunião com todas as lideranças, inclusive os aposentados e funcionários indígenas de lá. Além disto, no município de Itacajá, foram feitas reuniões com os diretores da *Kàpey*, caciques e lideranças de algumas aldeias e assessores desta entidade. Desta forma foi obtido um espectro de informações sobre o ponto de vista indígena e de seus assessores em relação ao processo de exploração a que os índios são submetidos pelo comércio varejista local e as expectativas quanto ao armazém.

¹⁶⁵ (*Ibid.*, p.2).

¹⁶⁶ (SPYER; FONSECA, 2002).

¹⁶⁷ Porém os valores mais significativos concentram-se na cidade de Itacajá - TO.

No município de Itacajá foram realizadas entrevistas e levantamentos de dados¹⁶⁸ junto a:

- Proprietários e funcionários de três supermercados e armazéns da cidade mais procurados pelos *Krahô* para a realização de suas compras e um atacadista que atua no mercado regional;
- Diretores e assessores da *Kàpey*;
- Lideranças indígenas (através de contato direto e pelo rádio);
- Funcionários da Funai, Funasa, Secretaria de Educação do Governo de Tocantins e da prefeitura municipal de Itacajá.

Dentro do Plano, o diagnóstico da situação permitiu afirmar positivamente para a viabilidade do projeto do Armazém Comunitário *Krahô*, mas, para que adquirisse as características de um projeto auto-sustentável, o armazém teria de equacionar adequadamente¹⁶⁹:

- A capacitação dos recursos humanos responsáveis pela gestão do empreendimento.
- A execução, de forma flexível e adequada a mudanças conjunturais, do plano de compra e venda, principalmente nas fases iniciais de implantação do projeto, pressupondo a adoção de procedimentos de gestão administrativa e financeira competentes.
- O estabelecimento de formas de participação permanente das lideranças *Krahô* na gestão do armazém para garantir a adesão crescente da comunidade ao projeto.
- A melhoria dos acessos e a redução das distâncias entre as aldeias e o armazém.
- A busca de alternativas para a solução do problema do transporte das mercadorias e compradores entre o armazém e as aldeias.
- Adequação do armazém às regras do mercado e, ao mesmo tempo, a atenção que se focaliza na reciprocidade típico do modo de vida *Krahô*, que se reflete nos preços e procedimentos de venda adotados, na relação das mercadorias ofertadas, na forma de tratamento à “clientela” *Krahô*, na transparência de informações relativas ao endividamento dos compradores e aos resultados decorrentes do processo de compra e venda.

¹⁶⁸ (SPYER; FONSECA, 2002).

¹⁶⁹ (*Ibid.*, 2002).

- Inserção do armazém em cenários futuros, que envolvem o estímulo ao plantio e distribuição local dos produtos tradicionalmente consumidos pelos *Krahô*, a produção e venda de artesanato indígena e outros produtos culturais, etc.

Entre um total de 1.887 *Krahô*, 219 possuem renda fixa, que estão o divididos em dois grupos: o grupo dos que possuem renda fixa proveniente de salários: 76 funcionários que recebem um total de R\$ 23.003,74; e outro de proventos de aposentadoria: 143 aposentados que recebem um total de R\$ 25.740,00¹⁷⁰. A soma da renda de funcionários e aposentados totaliza R\$ 48.743,74. Existe ainda uma parcela (não mensurada) da população que obtém algum rendimento (não mensurado) proveniente da venda de artesanato e outros produtos¹⁷¹.

Outra perspectiva dos dados¹⁷² dispõe que excetuando os moradores das aldeias Nova, Bacuri e Rio Vermelho¹⁷³, todas as demais aldeias adquirem as mercadorias para consumo mensal no comércio varejista de Itacajá. Portanto 115 aposentados do total de 143 já computados e 62 funcionários, do total 76 procuram esse comércio. Em termos quantitativos, percebe-se que a renda total dos funcionários e aposentados que realizam compras em Itacajá equivale a R\$ 40.278,82. Portanto, do total de renda fixa recebida pelos *Krahô*, 82,29% corresponde à renda de funcionários e aposentados que compram em Itacajá.

As aldeias que possuem maior população e que compram os produtos de consumo em Itacajá são¹⁷⁴: Cachoeira (302 hab.), Pedra Branca (299 hab.), Santa Cruz (231 hab.) e Manoel Alves Pequeno (155 hab.) (*Ibid.*, p.9). As demais aldeias possuem menos de 100 habitantes, cada uma. A soma da população das quatro maiores aldeias corresponde a 52,30% do total da população. As quatro aldeias reunidas totalizam 137 funcionários e aposentados, concentrando uma renda de R\$ 27.004,26, representando 67,04% do total de rendimentos

¹⁷⁰ Spyer e Fonseca (2002).

¹⁷¹ Pelas informações disponíveis, estes rendimentos não representam, no momento, valores significativos.

¹⁷² (*Ibid.*, p.7).

¹⁷³ Os moradores das três aldeias citadas adquirem os produtos para consumo nos armazéns e supermercados de Goiatins-TO.

¹⁷⁴ (SPYER; FONSECA, 2002).

das aldeias que compram em Itacajá. Concentram 55,43% do total da renda de todas as aldeias, um montante de aproximadamente 40 mil reais são investidos mensalmente na realização destas compras, totalizando 82% da renda que são empregados na aquisição de mercadorias nos supermercados e armazéns daquela cidade.

Neste levantamento, os comerciantes dos três principais estabelecimentos comerciais de Itacajá informaram que lideranças, funcionários e aposentados *Krahô* e funcionários da *Kàpey*, efetuam as compras a cada 15 dias¹⁷⁵. No início do mês, as compras são realizadas entre os dias 05 e 15 de cada mês, período em que os funcionários e aposentados recebem seus rendimentos.

Os comerciantes informam que os moradores das aldeias mais próximas à Itacajá (Pedra Branca, por ex.,) costumam realizar compras semanais de gêneros alimentícios. Argumentam que “os índios não pensam no futuro”, ‘não sabem planejar os gastos e nem planejar o uso dos produtos ao longo de um tempo maior’. Dizem que se comprarem mercadorias em quantidade suficiente para o consumo durante um mês, consumirão tudo em poucos dias, retornando à cidade para efetuar outra compra.¹⁷⁶

Foi apontado no levantamento que os índios adquirem mais mercadorias que a sua capacidade de pagamento, o que acarreta o endividamento. Nas informações coletadas pelos consultores, o endividamento com os comerciantes varia de 65% a mais sobre 100% da renda de cada comprador, e quando estes não permitem a ampliação da margem de endividamento dos índios, eles se deslocam a outro estabelecimento para comprar os produtos.

Os comerciantes empregam o sistema de caderneta que possui uma grande margem para a prática de sobre-lucro não existindo qualquer controle dos índios em relação ao seu endividamento. Quando o comerciante anota os preços das mercadorias vendidas nada o impede de anotar preços e quantidades maiores que o efetivamente vendido. A maioria dos índios não sabe ler e escrever, não tem acesso às cadernetas e nem aos dados que são registrados pelos comerciantes referentes às quantidades compradas e respectivos preços. Lideranças indígenas e funcionários da *Kàpey* apontaram que os comerciantes locais chegam a cobrar em média 10% de juros em relação ao valor da dívida¹⁷⁷.

¹⁷⁵ É importante registrar que a maioria dos funcionários e aposentados recebia à época seus rendimentos no município de Itacajá. (SPYER; FONSECA, 2002).

¹⁷⁶ (*Ibid.*, p.8).

¹⁷⁷ Segundo Spyer e Fonseca (2002), os comerciantes entrevistados negaram esta prática, informando que cobram o “preço de prateleira”.

Os comerciantes participam da vida dos *Krahô* de uma forma bem ambígua. Apesar dos índios enfrentarem preconceito da cidade e não serem acolhidos, pois ficam à margem da cidadania, existe o controle e usurpação dos seus salários e aposentadorias. A maioria dos comerciantes controla os cartões bancários dos funcionários e aposentados controlando efetivamente os proventos, pois o dono do cartão é obrigado a procurar o comerciante na data de recebimento do dinheiro. Os dados citados em relação aos preços praticados pelos atacadistas foram obtidos de um comerciante que adquire os produtos de grandes atacadistas de Anápolis e os revende para estabelecimentos comerciais em Itacajá.

Os produtos consumidos por mês no comércio local de Itacajá são:

Tabela 08. Os dados que apresentam indicador **da média** dos produtos consumidos pelos *Krahô*, segundo os comerciantes de Itacajá.¹⁷⁸ (arquivo de Schiavini, Brasília).

1. Prod. Alimentícios		4. Caça e Pesca	
Açúcar	10 kg	Chumbo	*
Arroz tipo 2	60 kg	Espoleta	*
Café	1,5 kg	Pólvora	*
Cebola	2,0 kg	Anzol	*
Cuscuz	1,0 kg	Linha de anzol	*
Feijão carioquinha	7,0 kg	5. Combustíveis	*
Feijão Trepá-pau	3,0 kg	Querosene	4,0 l
Polvilho	3,0 kg	6. Usos Diversos	
Farinha puba	30,0 kg	Fósforo	10 Un
Macarrão	2,0 kg	Pilha grande	4 Un
Leite em pó	0,8 kg	Isqueiro grande	3 Un
Maizena	1,0 kg	Lanterna	*
Óleo de soja	4,0 l	7. Artesanato	*
Extrato de tomate	0,76 kg	Miçangas	*
Biscoito	4,0 kg	8. Vestuário	*
Sal	5,0 kg	Panos p/ canga	*
Sardinha	0,54 kg	Bermuda adulto	*
Refrigerante	12,0 l	Bermuda infantil	*
2. Hig. e Limpeza		Calça	*
Sabão em barra	3,0 kg	Camisa	*

¹⁷⁸ (*Ibid.*, p. 9).

Água sanitária	1,0 l	Tênis	*
Sabão em pó	0,5 kg	Chinelo Havaianas	1 par
Creme Dental	1,0 Un	9. Utens. Domésticos	
Desodorante	1,0 Un	Pratos, tigelas e outros	*
Escova de Dente	1,0 Un	10. Cama e Mesa	
Óleo de Mutamba	2,0 Un	Cobertor de lã	*
3. Prod. De Uso Pessoal		Rede de pano	*
Batom	1,0 Un	11. Veículos	
Fumo	0,800 kg	Bicicleta	*
		12. Corte e Costura	

A prática corrente é do acompanhamento ao índio quando ele vai receber seus rendimentos, principalmente no caso dos aposentados. Os comerciantes acompanham os aposentados até o correio e quando eles retiram os rendimentos, o comerciante se apossa dele na saída dos correios. Somente mediante o controle dos rendimentos, o comerciante libera mais mercadorias para os índios, mantendo ou ampliando sua margem de endividamento. Em relação aos preços praticados pelo comércio varejista de Itacajá, pudemos constatar, através de análise comparativa com os preços praticados pelo comércio atacadista, que em média, os comerciantes cobram preços 40% superiores ao que pagam aos atacadistas pelos produtos ¹⁷⁹.

Outra prática dos comerciantes é fornecer o transporte para levar os índios da aldeia à cidade para receber o dinheiro e assim poderem retornar às aldeias com as mercadorias adquiridas em suas lojas. Mas o transporte não é de graça, pois cobram por este serviço, valores superiores aos pagos à prefeitura local. Em geral, os índios se consorciavam para pagar o serviço de frete. Assim¹⁸⁰, 70% do custo dos fretes são divididos entre dois a três aposentados ou funcionários, porém quando não dispõem de recursos para pagar o frete, procuram os veículos da Funasa ou da própria *Kàpey*, que são gratuitos. Existe uma mutualidade nessa dependência, mantida por dezenas de anos.

Outro hábito que Schiavini¹⁸¹ relatou, é a atitude dos mais jovens retirarem os cartões bancários dos mais velhos à revelia e se dirigirem ao comércio para compra e consumo de álcool, hábito que abrange jovens e velhos, homens e mulheres, demonstrando um total

¹⁷⁹(SPYER; FONSECA , 2002, p.12).

¹⁸⁰ (SPYER; FONSECA, 2002).

descaso com a necessidade de abastecimento das famílias com alimentação. Outros fatores como a prostituição e a falta de alojamento durante as estadias na cidade preocupam muito as lideranças, que tentam solucionar estes problemas com o funcionamento do Armazém Comunitário *Krahô* deslocando a atenção para dentro da *Kàpey*.

No documento elaborado para o BNDES sobre o Armazém Comunitário *Krahô* foram apontados os desafios e procedimentos necessários para que fosse alcançado um funcionamento sustentável, ao mesmo tempo em que fosse contornada essa relação de mutualidade entre os índios e os comerciantes locais. Os desafios se concentram no fato de deslocar o foco do comércio para dentro da TI *Krahô* na sede da *Kàpey* lá instalada, e para isso contam com o funcionamento da Agência dos Correios, que durante trabalho-de-campo em dez. de 2005 já estava construída, mas sem funcionar.

Houve um contato inicial com os correios há uns quatro anos atrás e eles aventaram a hipótese de se instalar uma Agência Comunitária de Correios na *Kàpey*. Seria tipo um posto que estaria subordinado à agência de Itacajá, com prestação de serviços limitados. Nossa principal preocupação quando procuramos os Correios foi a de realizar os pagamentos dos benefícios sociais na *Kàpey*. Posteriormente foram mantidos entendimentos de que mesmo sem a abertura oficial da agência poderia se fazer os pagamentos na associação; e isso vem acontecendo. De qualquer forma a solicitação aos Correios foi feita e o processo de aprovação deve estar em algum lugar, mas acabou não havendo muito empenho da parte da *Kàpey* ultimamente para acelerar o processo ¹⁸².

No plano¹⁸³ uma das vantagens é que o armazém diminui a distância entre a aldeia e o local de compra. A fornecedora do serviço de frete deverá ser a *Kàpey*, cobrando um preço inferior ao praticado no mercado local, mas suficiente para a cobertura dos gastos com combustível e com o desgaste do veículo. Para os deslocamentos dos índios até o armazém, o documento sugere que estes sejam realizados duas vezes ao mês, para manter os fluxos de compras já habituais, porém se o hábito de compra na cidade persistir pode haver um choque orçamentário, pois os índios teriam que pagar o frete para a cidade e outro para a *Kàpey*.

Quando estive na *Kàpey* para observar o funcionamento do armazém, os *Krahô* não estavam pagando o frete para se deslocarem para as compras, mas a *Kàpey* pagava o frete dos fornecedores das mercadorias para irem até o armazém fazer a venda. Outro ponto bastante

¹⁸² Entrevista com Schiavini em 2005 na *Kapéy*.

¹⁸³ (SPYER; FONSECA, 2002).

citado pelas lideranças, também relatado no documento, é a preocupação com o endividamento e quais as medidas necessárias para saná-lo.

Entre as medidas propostas para a quitação das dívidas, foi sugerido pelo Plano de Funcionamento do Armazém Comunitário *Krahô* que fossem tomadas as seguintes medidas¹⁸⁴:

- Um levantamento no comércio local para obtenção da relação de índios que estão endividados e o valor da dívida de cada um.
- Negociação em forma de parcelamento de cada uma das dívidas que garanta que apenas uma parte do salário dos aposentados, por exemplo 40%, se destine à quitação, e o restante 60% , seja destinado à compra de mercadorias no Armazém Comunitário.
- Recuperar os cartões dos funcionários e aposentados que estiverem sob a posse dos comerciantes.

O documento para o BNDES¹⁸⁵ cita que no “Relatório de análise: *Kàpey* – União das Aldeias *Krahô*” elaborado em 2000 pelo banco, foram previstos recursos financiados para o armazém que contemplam: o pagamento durante nove meses, de um gerente não-índio que irá receber mil reais/mês e a contratação de dois estagiários e um motorista, os três *Krahô*, que receberiam cada um uma ajuda de custo no valor de 150 reais/mês por um período de 12 meses. Foi sugerido um perfil para os estagiários e para o gerente do armazém sendo solicitado que não tivessem vícios, fossem honestos e legitimados pelas lideranças *Krahô*. O texto assinala ainda que estagiários indígenas estejam em sintonia com a causa *Krahô*, o que demonstra a resistência ao Pidsk e à iniciativa do projeto da *Kàpey*.

Para o bom desempenho do armazém, foi colocada a necessidade da equipe passar por um curso de capacitação objetivando o domínio pleno do “Plano de Compras e Vendas” e do “Plano de Funcionamento do Armazém”, que incluía as regras de funcionamento do armazém, a divisão de trabalho, definição das atribuições de cada um, princípios básicos de contabilidade, controle de estoque, preenchimento de cheques e exercícios de matemática. Este curso seria ministrado pelo Departamento de Desenvolvimento Comunitário – DEDC/Funai que possui um programa de capacitação.

No Plano de Spyer e Fonseca de 2002 foram apontadas duas possibilidades de funcionamento do armazém quanto ao tipo de disposição das mercadorias. Numa as

¹⁸⁴ (SPYER; FONSECA,2002).

¹⁸⁵ (SPYER; FONSECA,2002).

mercadorias ficariam expostas de forma acessível para os índios (sistema pegue-pague); na outra seria o sistema balcão, onde os compradores dependem do atendente.

Durante minha visita ao armazém em dez. de 2004 constatei o funcionamento em sistema balcão. Não só os estagiários indígenas estavam presentes, como também três atendentes não-índios, que eram funcionários do maior mercado da cidade de Itacajá. Além deles, o gerente do armazém, Joãozinho - um funcionário da Funai - e um ajudante seu. Em abr. de 2005 presenciei esse ajudante solicitando ao gerente o pagamento do seu salário atrasado por três meses.



Foto 47. À esquerda funcionário do “Pegue-Pague” registrando as compras nas fichas. À direita, de boné, Joãozinho, funcionário da Funai que gerencia o Armazém Comunitário *Krahô*.

Pude observar que durante o processo de venda das mercadorias, os *Krahô* eram organizados por aldeia. Várias fichas representando cada um dos compradores *Krahô* faziam um conjunto que representava uma aldeia. O funcionário do mercado fornecedor (Foto 47.) controlava as vendas no caixa por meio destas fichas onde estavam anotados os nomes de cada um dos índios. Um nome para uma ficha. Nessas fichas continham os valores da dívida e o montante do valor de compras de cada mês, referentes às compras no armazém comunitário. À medida que o valor total da compra daquele dia era definido, e os índios queriam comprar além do dinheiro que tinham em mãos, esse funcionário anotava e avaliava o valor da dívida

passada¹⁸⁶, para liberar ou não a venda. Observei que nessas situações, ele fazia a avaliação de três formas:

1. Apenas pensava sem calcular efetivamente.
2. Usava a calculadora.
3. Perguntava ao gerente Joãozinho se liberava ou não.

O Armazém Comunitário *Krahô* que o BNDES financiou é abastecido com toda sorte de elementos já citados, e proporciona a inovação de que os índios injetem seu dinheiro em algo que é deles. Nos dias de recebimentos das pensões, o chefe-de-posto da Funai leva o montante de dinheiro a cada aldeia, ou um índio eleito pela comunidade torna-se o portador. O portador sai bem cedo da aldeia para a cidade recebe o dinheiro e retorna à aldeia para dar a cada um dos pensionistas o montante dos seus rendimentos mensais. O montante é distribuído a cada um dos pensionistas, sendo registrado em fichas nominais os valores.

Existe agendamento para o funcionamento do armazém comunitário que abre as portas para o recebimento das mercadorias e dos índios, de forma coincidente. As levadas de compras e compradores chegam três vezes no mês, de forma a atender as aldeias interessadas, que se organizam também em grupos de três para irem à *Kàpey*. Ainda existe resistência dos *Krahô* quanto a se limitarem em comprar dentro da *Kàpey*, pois em assim sendo, não precisam ir à cidade, fato que tem bloqueado em parte o funcionamento da venda neste armazém, principalmente porque dificulta o acesso às bebidas alcoólicas.

O Armazém Comunitário tem passado por diversos desafios para o seu funcionamento. Os desafios que observei nos trabalhos-de-campo em dez. de 2004 e abr. de 2005 podem ser citados em:

5. O fato de todos os *Krahô* receberem seus proventos no mesmo dia do mês sobrecarrega o processo de venda, pois todos os pensionistas e funcionários têm que se deslocar para a *Kàpey*.
6. Não é possível atender todas as aldeias no mesmo dia.
7. Os índios reclamam que como o armazém comunitário só abre em datas determinadas, surgem necessidades de compra em outros dias e eles acabam indo comprar em Itacajá.
8. A princípio o plano era fazer contato direto com os fornecedores que abastecem o comércio de Itacajá, porém o armazém comunitário quase faliu por não ter capital-de-giro,

¹⁸⁶ Quando o comprador índio ainda adquiria os produtos na cidade.

devido aos endividamentos dos *Krahô* e má administração de uma equipe que o gerenciou nos primórdios do funcionamento. Depois de diversas reuniões com as lideranças, a *Kàpey*, assessores, e funcionários da Funai, foi escolhido que quem forneceria as mercadorias seria o maior mercado da cidade de Itacajá, o “Pegue-Pague”. No dia das vendas na *Kàpey*, um caminhão de pequeno porte é fretado pela Associação *Kàpey*, onde são colocados os produtos. O caminhão sai bem cedo da cidade e ao chegar no armazém comunitário os produtos são acondicionados nas prateleiras. Esse fato evidencia que o armazém não alcançou, até a data do trabalho-de-campo a autonomia para ter seu próprio fornecedor atacadista, estando ainda vinculado ao comércio varejista local.

9. Os *Krahô* têm dificuldade em aceitar os limites nas vendas. O funcionário do “Pegue-Pague” que abastece o armazém comunitário, comentou enquanto efetuava os registros das compras nas fichas: “Na cidade a gente regula ... mas isso aqui é deles! Se eles quiserem invadir por que estão com fome, vão invadir! Já ouvi eles dizendo isso muitas vezes!”

10. Durante as compras os *Krahô* são orientados pelos vendedores. A orientação acontece para que sejam adquiridos os produtos essenciais, de forma que o dinheiro não seja gasto com supérfluos.

11. Parte das vendas continuam a ser feitas “fiado”, e como o fornecedor é um antigo vendedor para os *Krahô*, as dívidas ainda não conseguiram ser sanadas.

12. A proposta inicial era obter os produtos direto com o fornecedor para que os valores das mercadorias ficassem abaixo do preço do comércio varejista local. Como isso não se deu, o armazém da *Kàpey* está comercializando produtos com preços compatíveis com as cidades vizinhas.

13. O sucesso do armazém comunitário está vinculado essencialmente à adesão das aldeias ao projeto, especialmente das lideranças, funcionários e aposentados indígenas. Apesar de o armazém ser conhecido por todos, a experiência tem demonstrado que é necessário um maior trabalho de divulgação e propaganda do armazém comunitário em cada aldeia para reiterar as vantagens em inflar os proventos em um negócio que é deles mesmos.

14. Como o armazém comunitário só abre em datas determinadas, os *Krahô* reclamam que os produtos estragam¹⁸⁷, apodrecem ou avançam com relação ao prazo de validade.

¹⁸⁷ Como foi o caso em abril de 2005, onde estive presente ao evento de vários quilos de abóbora terem que ser jogados fora pois haviam apodrecido.

Observei no Plano de Funcionamento do Armazém de Spyer e Fonseca, que houve uma análise cuidadosa, numa relação de intersubjetividade com os *Krahô*, buscando sempre a consideração pela essencialidade indígena e sua cognição. Nele está escrito que a compreensão sobre o empreendimento deveria ser sempre trabalhada com a comunidade, e para isso seriam necessárias diversas reuniões. Todo o processo foi construído e implementado interativa e intensamente com a participação dos índios. Expandiram a divulgação da iniciativa não só entre os aposentados e funcionários, mas também entre cada liderança das aldeias, para que todos participassem. As relações de gênero foram pontuadas. Como o Plano de Funcionamento do Armazém Comunitário *Krahô* é um documento que foi elaborado por solicitação do BNDES, nele estão dispostas todas as diretrizes para implantação.

5.4.2. – A Escola Agroambiental *Catxêkwyj*.

A escola que a gente quer é a escola do prazer, aquela que a gente pode vir todos os dias. E nunca sinta vontade de ir embora. Não queremos uma escola que só tenha mais cadeiras, quadro-negro e giz, mas sim uma escola da experiência, da convivência e da clareza. Se um dia alguém trouxer um peixe que foi pescado no riacho perto da nossa casa, ele seria nosso objeto de estudo. Creuza *Prumkwy*, professora *Krahô*¹⁸⁸.

O surgimento da escola agroambiental foi um prolongamento natural do projeto de reintrodução de materiais genéticos tradicionais na Terra Indígena *Krahô*, iniciado no ano de 1995 pela Embrapa/Cenargen. A idéia nasceu quando os líderes *Krahô*, reunidos na *Kàpey*, decidiram fazer lavouras junto à sede da associação para sustentar suas reuniões e formar um banco de materiais genéticos.

A Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, encontra-se na sede da *Kàpey* e trabalha com a perspectiva de respeito e fortalecimento da cultura indígena, orientada para a preservação de costumes e tradições *Krahô*, num ideal de escola que busca adequar aspectos curriculares e extra-curriculares ao sistema de educação indígena, priorizando o desenvolvimento de novas estratégias de sobrevivência cultural e física. Dessa forma utiliza critérios didáticos, numa experiência que valoriza o processo de ensino-aprendizado significativo ao povo *Krahô*, e considera os conteúdos programáticos sem estipular ritmos e tempos massificantes.

¹⁸⁸ A Escola Agroambiental *Catxêkwyj*. no. 3 .Brasília: Arquivo da Funai, 2000, 12p. (mimeo).

Estando a *Kàpey* vinculada a Departamento de Patrimônio Indígena e Meio-Ambiente¹⁸⁹ (Funai/Depima), foi proposto pelos técnicos que essas lavouras fossem feitas de uma forma diferente do que sempre foi praticado pelos *Krahô*, essa diferença partia do princípio de cuidado com o meio-ambiente e com a conservação do solo. A partir daí iniciaram-se as atividades práticas e palestras sobre a produção auto-sustentável e uso de alimentos, a gestão territorial, o controle do fogo, a proteção de mananciais. A proposta abrange também a produção de frutíferas nativas e exóticas em viveiros, formação de quintais e criação de animais domésticos e silvestres, que hoje, representam os campos experimentais da escola.

Os técnicos responsáveis pela iniciativa da Escola Agroambiental *Catxêkwyj* (Foto 48.), constataram em suas visitas pelas aldeias, que em algumas épocas a base alimentar se restringe quase que exclusivamente ao arroz branco e à caça, cada vez mais rara nesta TI.



Foto 48. Miguelito *Kaokré Krahô*, coordenador da Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, confecciona mudas no viveiro da escola, que fica às margens do Riozinho.

Nos documentos da Funai¹⁹⁰ surpreenderam-se também com o pouco valor que as comunidades davam às outras fontes protéicas existentes em poucas quantidades nas roças

¹⁸⁹ Durante a pesquisa no Arquivo da Funai, foram encontrados diversos contratos celebrados entre a *Kàpey* e esta instituição, para o financiamento das atividades da Escola *Catxêkwyj*.

¹⁹⁰ (BORGES; SALGADO, 1998).

como: favas, feijão, amendoim, gergelim, junca, milho e os frutos do cerrado. Por isso, outro foco da escola é a segurança alimentar, que tem como meta o resgate da alimentação tradicional, para que a saúde do povo *Krahô* saia do patamar de risco e degeneração.

No que tange à medicinal tradicional, ainda no ano de 1998, a escola contava com financiamento do MMA para implantação da unidade de beneficiamento de amêndoas, óleos, essências e resinas, e diversos produtos oriundos da flora medicinal tradicional na TI *Krahô*, que tinha por objetivo dar à sua população, a possibilidade de absorver conhecimentos para o aumento da produção e do uso de produtos medicinais tradicionais, principalmente os já extraídos e utilizados de forma esporádica. Os produtos medicinais gerados poderiam ainda representar itens de comercialização local e regional, para complementação da auto-sustentação das famílias.¹⁹¹

Considerando que a questão ambiental e de sobrevivência do povo *Krahô* se encontra em processo de degradação cultural e ambiental com sérios comprometimentos a saúde física, espiritual e moral, que vem se apresentando no decorrer do contato com a sociedade neobrasileira, a escola *Catxêkwyj* desde o princípio vem atuando com o objetivo de se resgatar a segurança alimentar e melhorar as condições de saúde e vida dos *Krahô*. Em março de 1999, realizou-se um 1º módulo demonstrativo. Segundo Dentro das atividades ocorridas foram abordados os seguintes assuntos teóricos e práticos¹⁹²:

- Qualidade de vida (terra, casa, água, alimento, saneamento ambiental).
- Noções básicas de saúde (verminose e higiene pessoal).
- Segurança alimentar.
- Oficinas de desenho (mapa etnoambiental, plantas, animais, alimentos).
- Naturopatia (uso de ervas e barro para cura).
- Manejo ambiental (ciclo da água, quintais agroflorestais, criação de abelhas, viveiro).
- Oficina de processamento de alimentos.
- Resgate cultural.
- Vídeos ecológicos educativos.

O fator preponderante para a criação da Escola Agroambiental *Catxêkwyj* é conhecimento tradicional. Apesar de esse povo possuir um profundo conhecimento milenar a

¹⁹¹ (BORGES; SALGADO, sem data).

¹⁹² (FUNAI, 1999b).

respeito da flora e fauna do cerrado (principalmente os mais velhos), utilizando grande parte das plantas como remédio, a medicina tradicional *Krahô* encontra-se ameaçada de extinção, verificando-se facilmente entre os mais jovens, a falta de conhecimento sobre as ervas principalmente.

A metodologia aplicada na escola e abaixo descrita, foi delineada por Salgado Borges¹⁹³, juntamente com a participação dos *Krahô*:

- Funciona através de módulos demonstrativos de transferências de tecnologias ambientalmente sustentáveis.
- Participam casais jovens de cada uma das aldeias, totalizando trinta alunos.
- Os módulos têm uma duração de dez dias.
- Entre um módulo e outro, que são sazonais (aproximados de três em três meses), existe um plantão para a manutenção dos experimentos.
- Consideração da perspectiva de gênero, circunscrevendo as atividades das mulheres, em que são relevadas as formas de colheita e beneficiamento tradicional dos produtos oriundos da flora, com a quantificação da relação trabalho/produto/matéria-prima juntamente com a produção do conhecimento etnobotânico.
- Conta com instrutores *Krahô* e com instrutores técnicos oriundos da Funai, Embrapa, UnB e de outras instituições, além de colaboradores eventuais.
- Os módulos acontecem com aulas teóricas e práticas sobre modelos de produção agrocológicos (inclusive criação de animais), procurando-se sempre resgatar, reforçar os conhecimentos tradicionais e introduzir conhecimentos necessários para o etnodesenvolvimento.
- Nos intervalos dos módulos os alunos recebem assistência técnica em suas roças, para que se tornem efetivamente multiplicadores em suas aldeias, das técnicas aprendidas.
- Anualmente realiza-se uma excursão dos alunos a centros de pesquisa, fazendas experimentais, etc., em cidades diversas¹⁹⁴.
- Durante a realização de um dos módulos, eventualmente, realiza-se uma expedição dos alunos a regiões específicas da TI *Krahô*;

¹⁹³ (SALGADO; BORGES, sem data).

¹⁹⁴ Nesse sentido tem havido apoio da Embrapa que viabiliza viagens aos seus centros de pesquisa, onde são considerados fatores como a semelhanças de tipo de solo e clima com a TI *Krahô*. Foi o que aconteceu na excursão para o Centro da Embrapa no Ceará, que desenvolve pesquisas com o caju-anão, espécie que se adaptou bem na TI *Krahô*. Um pesquisador de lá também veio até à *Kàpey* ministrar curso sobre o plantio dessa espécie na TI.

- Os produtos obtidos dos campos experimentais são utilizados na própria manutenção da Escola.

Atualmente, já com a sede construída com o financiamento do BNDES, a Escola *Catxêkwyj* conta com dois projetos em andamento. Um deles é o projeto Programa de Pequenos Projetos¹⁹⁵ (PPP) do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), do que possui como coordenadores Walter *Xyhkaprô Krahô* e Antônio *Pohkroc Krahô*. Segundo Guerra (2004) o projeto foi escrito pelos *Krahô* em cinco semanas para ser executado em dois anos junto à Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, tendo como demanda financeira, 88 mil reais. Os objetivos do projeto são o cultivo de mel nas aldeias para futura comercialização e a secagem de frutos com a mesma finalidade, observando aqueles que podem secar e ser conservados para o consumo em épocas de sua indisponibilidade. Conta também com a implantação de um viveiro das frutas que apresentarem condições de beneficiamento. Estas atividades seguem os pressupostos metodológicos citados acima.

Outra iniciativa se constitui no projeto para o Projetos Demonstrativos para os Povos Indígenas¹⁹⁶ (PDPI), que segundo Guerra (2004) conta com um financiamento 235mil reais, aprovado para uma duração de três anos. O foco principal desse trabalho é a questão ambiental e a proteção da biodiversidade. Os objetivos estabelecidos por esse projeto constituem-se em criar uma roça demonstrativa na sede da *Kàpey*, uma excursão pela terra indígena para os jovens conhecerem todas as aldeias, o trabalho de cultivo nos quintais dos alunos, construção de escritório e biblioteca para os alunos na *Kàpey* assim como um depósito para ferramentas, aquisição de utensílios domésticos para as casas dos alunos na *Kàpey*. Pretendem também realizar uma festa do milho denominada *Pohypréc* e uma excursão dos

¹⁹⁶ O PDPI (Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas) é um componente do Subprograma de Projetos Demonstrativos A (PD/A), do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, o PPG7, coordenado pelo (MMA) por meio da Secretaria de Coordenação da Amazônia (SCA). O objetivo do PDPI é contribuir para a sustentabilidade econômica, social e cultural dos povos indígenas em suas terras e para a conservação dos recursos naturais nelas existentes. Este programa pretende atingir suas metas por meio do financiamento de subprojetos no nível local que sejam planejados e executados de forma participativa, sendo exemplares e de caráter demonstrativo. Os beneficiários do PDPI são os povos indígenas da Amazônia Legal (Acre, Amapá, Amazonas, Rondônia, Roraima, Pará, Mato Grosso, Tocantins e Maranhão).

alunos para um intercâmbio na TI *Apinajé* e ao projeto Fruta Sã, implementado pela associação *Wyty-cati*.

Além dessas atividades, está previsto um rodízio dos alunos na sede da *Kàpey* para cuidarem dos viveiros de mudas em regime de plantão. Para esses casais de alunos que permanecerão em plantão, está prevista uma forma de recompensa com kits de ferramentas para os trabalhos, mas estes desejam recursos financeiros para custear suas despesas com alimentação. Para a execução de todos esses trabalhos, a associação *Kàpey* conta com a colaboração de parceiros, a exemplo de pesquisadores e técnicos de algumas universidades como UFG, UNB, USP e UFU. Há ainda parceria com o Governo de Estado do Tocantins, com a Embrapa e a Funai, ambos por meio de um contrato de cooperação técnica.

CONCLUSÃO

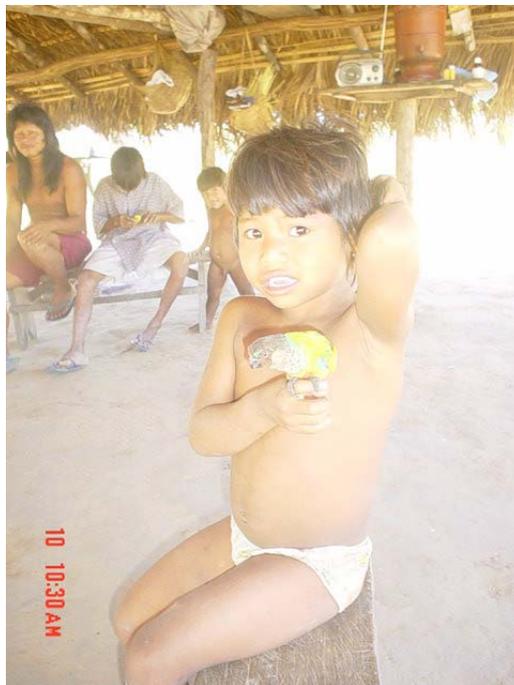


Foto 49. Família dissidente da aldeia Santa Cruz que formou uma nova aldeia há 2 km da *Kapéy*. (abr. de 2005).

Esta pesquisa se orientou pela trilha da percepção que me guiou em sete anos de contato com os *Krahô* (Foto 49.), dentre outras etnias. Nesse sentido procurei revelar o tipo de conhecimento que foi aportado em mim em decorrência dessa convivência. É certo que todos os intercursos para o interior da TI *Krahô* e o aporte experienciado foi todo tecido em torno do eixo do desenvolvimento sustentável, mesmo e apesar de o início da minha pesquisa ter sido focalizada na educação ambiental.

Por isso a mim sempre se tornou surpreendente a maneira do manejo e convivência dos índios com a natureza, e como a cultura sempre foi fabricada a partir dos enlaces epistemológicos e ontológicos onde natureza e cultura iam se entrelaçando. Presenciados ou não por esta pesquisadora, a certeza da permanência da indianidade dos *Krahô* não era por mim posta em dúvida, mas sim tomava-me como um assombro, o assombro de constatar que a natureza e a cultura poderiam sucumbir ao desmantelo, fosse pela inconsciência deles, fosse pela fricção interétnica. Indianidade também pode ser uma categoria social para a pobreza e ausência de cidadania, isso constatei.

Por isso, a meu ver, Pidsk e BNDES vão compondo a sustentabilidade do contexto *Krahô*, uma vez que vão alicerçando e alimentando a subjetividade e configurando novas possibilidades de viver na TI, à medida que vão sendo inseridas técnicas de manejo sustentável, incidindo também na tradição desses índios em preservar fauna, flora e recursos hídricos.

É certo também que em meio a tanta ontologia ligada à natureza e cultura, sacodem-se lampejos e ações que colidem com a aquele viver tão imantado pela biodiversidade, e é por essas e outras, comportamento do não-índio que penetra o *ethos*, que a TI que é pressionada no *oicos*, e que os *Krahô* assimilam o modelo da sociedade neobrasileira. Mas ali entre esses índios é possível afirmar que o exemplo de resistência tem sido construído com sabedoria. Aqui e acolá eles se atraem pelos bens industriais mais não arredam o pé da liberdade de serem os *Krahô*.

É importante ressaltar que o etnodesenvolvimento se inicia nessa etnia, e que os percalços aqui relatados não possuem a finalidade de arremedar, mas sim de provar que a sustentabilidade cultural e ambiental organizam-se na medida em que a participação vai trazendo à consciência dos *Krahô* o quão bom é ser o que se é, que não deixar de sê-lo pode ser no melhor dos casos, a grande evolução – o desenvolvimento sustentável, e no pior dos casos, o desleixo consigo por fatores comerciais que corrompe a essência.

Esse movimento entre ser o si dos *Krahô* e a neocolonização é o que o Pidsk e o BNDES têm proporcionado, é assim que a cultura envolvente vem a auxiliar os índios e não destruí-los: inserindo-se para incrementar a ontologia e a epistémica ligada à construção da pessoa e à preservação/conservação/manejo da biodiversidade, pois creio que seus antepassados, à despeito da fricção interétnica e dos grandes projetos, também interferiram na natureza, à seu modo é claro.

Mas existem mistérios que me fazem deter o questionamento e a observação sobre esses índios, seja até pela proximidade da minha ancestralidade pessoal que imantou meu DNA, pois minha família materna é oriunda de Carolina-MA - fato que deve ter facilitado o entendimento e aplicação da metodologia heurística. Quanto à pesquisa-ação confesso que a parte da escuta-sensível era mais fácil do que a ação induzida pela tomada de conhecimento, uma vez que atitudes que venham a modificar o contexto indígena devem estar focalizadas para modificar a realidade: ênfase no consumo, descaso cultural, lixo e fome.

O consumo, o descaso cultural, lixo e a fome podem ser o foco que verticaliza e potencializa a desorganização dos saberes/fazeres, e nesse sentido, o etnodesenvolvimento

aparece como a tentativa de ir sanando essas brechas entre uma ancestralidade orgânica que se contrapõem à uma sociedade técnico-científica que é alimentada pelos recursos naturais.

Para a pergunta se o BNDES está promovendo o etnodesenvolvimento na TI *Krahô*, como a cultura e a natureza podem ser preservadas, se é necessário o respeito pela alma e o saber/fazer indígena para que estes índios possam contribuir com a formação da alma brasileira, coloco respostas sucintas para cada uma delas na tentativa de que possam estar condensando os vetores, que em decorrência da extensão do texto, possam ter ficado por demais expansivas: a infra-estrutura edificada pelo banco foi importante para o resgate do *ethos Krahô*. O BNDES é um símbolo e uma materialidade para os *Krahô*, pois os *Krahô* têm para si que o BNDES será aquele grande investidor, que não só aportará edificações no interior da TI, como irá adequar a necessidade financeira de acordo com as necessidades pessoais e comunais, que em realidade tendem a ser debatidas dentro de cada uma das aldeias. Os *Krahô* olham o projeto do BNDES a partir de uma racionalidade diferente, eles têm o BNDES como o grande aliado, equiparando-o à Funai. A racionalidade passa pelo paternalismo, mas passa também pela participação e co-gestão, que é revestida de uma implementação-educação; à medida que o conglomerado de tijolo e cimento vai surgindo, ele substancia o objetivo funcional, seja ele armazém, correio, etc., e além, a descolonização, que a despeito do primórdio ter sido uma colonização que derramava o sangue, agora quer um diálogo no nível mercadológico. A lógica do mercado entrou nesta TI, mas com ela veio o manejo agroambiental.

O projeto do BNDES abriu caminho para um novo saber porque um novo saber vem também com a possibilidade dos *Krahô* se relacionarem com o mercado local, tangenciando a potência da autonomia quando da possibilidade de poderem comprar os gêneros industriais dentro de suas próprias terras. Se em 1820 se aliaram a um comerciante, quase dois séculos depois introjetam o comércio para dentro do seu espaço/tempo, inter-relação que estão executando, mas que se encontra no início. O campo cultural *Krahô* se ressignifica a partir do projeto do BNDES. Conforme visto na última feira de sementes de 2004, os *Krahô* retomam os ritos, que à partir do conglomerado da *Kàpey* torna uníssona as vozes dos mais velhos que objetivam construir a pessoa *Krahô* nos jovens. Os *wajacá* também encontraram um espaço/tempo para si, para falar de si, para planejarem para si.

O campo ambiental da TI *Krahô* e o projeto do BNDES estão pelos vínculos da cultura e, portanto com a biodiversidade. As reuniões na *Kàpey* ainda provocam a ruptura com a paralisia do controle paternalista que auxilia o desligamento ontológico, desconectando a

epistême neocolonialista que afeta a neurolinguística. Os saberes/fazerem entram em foco com o projeto do BNDES, pois a partir desse ponto os TEK passam a ser focalizados encontrando um propósito para permanência. O projeto do BNDES se deu como interface de etnodesenvolvimento à partir da cultura, natureza, sociedade e mercado, que são colocados para conferir os parâmetros que podem nortear etnias para que consigam sair do fosso da miséria e da perda do *ethos*, encontrando finalidade dentro das fronteiras virtuais repressoras e decompositoras que emanam da sociedade envolvente.

Para contribuir com o fortalecimento da alma *Krahô*, o diálogo e o dialógico são fundamentais para o seu contexto étnico específico dentro do etnodesenvolvimento, seja pelo empenho do indigenista Schiavini, seja pela projeção científica que adquiriram desde um passado repleto de empenho de alguns proeminentes antropólogos. Mas o que este estudo identifica é o movimento que esta etnia empreende no compasso da tradicionalidade e do desenvolvimento, o movimento da sustentabilidade. Entre EU – TU e EU- ISSO os *Krahô* pelejam pois de fato sempre estiveram para a primeira, mas de fato, o desastre do contato impõem-se como o EU-ISSO de uma forma tão perversa, que agora e sempre, é biodiversidade e pessoa que sucumbem. Assim a multiculturalidade do Brasil é fomentada pelo BNDES, levando essa instituição, quem sabe, a perceber o quão profundo atingiu os *Krahô* com o seu financiamento: eles passam a lidar com o mercado, de frente, sofrendo com os condicionamentos que resistem a descolonização, e ao mesmo tempo, dão uma vazão esplendorosa à sua subjetividade. Na verdade os *Krahô* que se debruçam com insistência sobre a infra-estrutura da *Kàpey*, insistência essa fomentada com o trabalho de Schiavini, que os faz sobreviver juntamente com a iniciativa do etnodesenvolvimento, que conta com a participação efetiva do *ethos Krahô*, que vai retomando a cultura e preservando a biodiversidade. De fato é verdade que o BNDES é uma instituição que gerencia gigantescas em relação a que foi concedida aos *Krahô*, mas é inegável que essa etnia tem se consolidado e aprendido a interagir com a infra-estrutura e tem sabido aproveitar para si o desenvolvimento a favor dos seus saberes/fazerem, partindo assim para um novo patamar no cenário do indigenismo.

BIBLIOGRAFIA

A FOLHA DE SÃO PAULO. **Farmacologia: Plantas receitas por curandeiros Krahô, do Tocantins, podem virar drogas fitoterápicas comerciais – UNIFESP estuda ervas medicinais de índios.** São Paulo; jan. 2002, p.A10.

AGUIRRE, M. I. de F. L. *Los caminos a la espiritualidad en la tradición mexicana.* In NÁJERA, R. G. (et al). (Org.). *Espiritalidad de los pueblos indígenas de América/ Memoria del primer foro internacional*, México: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo. p. 158-166, 2002.

ANDRADE, Valéria. **Fazer/saber tradicional e políticas públicas indigenistas.** 148f. (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável/ Políticas Públicas e Gestão Ambiental) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília. 2001.

ÁVILA, Thiago. A. M. de. **“Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer” - os Krahô e a biodiversidade.** Brasília: Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília, 2004, 117p.

_____**“Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer”:** o acesso aos conhecimentos tradicionais *Krahô*. In: MUNDURUKU, Daniel (org.). *Cadernos do INBRAPI -Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual.* São Paulo: Global, 2004, p. 21-40.

BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios da vontade.** São Paulo: Martins Fontes; 2001, 317p.

_____**A chama de uma vela.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, 112p.

BANCO NACIONAL DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL/BNDES. (Disponível em: <http://www.bndes.gov.br/>. Acessado em 03 de nov. de 2005).

_____**BNDES apóia projeto pioneiro em reserva indígena no Tocantins.** (Disponível em: <http://www.bndes.gov.br/noticias/not779.asp>. Acessado em 03 de nov. de 2005).

BARBA, Eugenio. **Além das ilhas flutuantes.** Campinas/SP: Ed. Hucitec e Ed. Da UNICAMP (Universidade de Campinas), 1991, 298p.

BARBOSA, Altair Sales. **Andarilhos da claridade: os primeiros habitantes do cerrado.** Goiânia: Universidade de Goiás. Instituto Trópico Úmido, 2002, 416p.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991, 200p.

BARTHOLO, Roberto S. Jr. **A crise do industrialismo: genealogia, riscos e oportunidades.** In: BURSZTYN, Marcel, et al (orgs.). *Que crise é esta?* São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 69 – 101.

_____**Os labirintos do silêncio: cosmovisão e tecnologia na modernidade.** São Paulo: Marco Zero/Coppe/UFRJ, 1986, 139 p.

_____**A dor de Fausto.** Rio de Janeiro: Revan. 1991, 133p.

_____ **A Mais moderna das esfinges: notas sobre ética e desenvolvimento.** In: BURSZTYN, Marcel (org.). *A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais.* Rio de Janeiro: Garamond/ Coleção Terra Mater, 2001a, p 13-26.

_____ **A democracia possível.** In: *Cadernos da Oficina Social no. 9- Planejamento de Projetos Sociais: dicas, técnicas e metodologias.* Rio de Janeiro: Oficina Social, Centro de Tecnologia, Trabalho e Cidadania, 2002a, p. 7.

_____ **Passagens: ensaios entre teologia e filosofia.** Rio de Janeiro: Garamond, 2002b, 172p.

BARTHOLO, Roberto, BURSZTYN, Marcel, LEONARDOS, Othon Henry. **Science and the ethics to sustainability.** In: *Science and ethics to sustainability Transition to Global Sustainability: the contribution of Brazilian Science*, 2000, p. 315-323.

BECKER, Bertha K. **Amazônia: geopolítica na virada do III milênio.** – Rio de Janeiro: Garamond, 2004, 168p.

BIZZOCCHI, Aldo. **Anatomia da cultura: uma nova visão sobre a ciência, arte, religião, esporte e técnica.** São Paulo: Palas Athena, 2003, 368p.

BORGES, Júlio César. **O retorno da velha senhora ou categoria do tempo entre os Krahô.** Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília; 2004, 110 p.

BORGES, Jussânia et.al. **Abelhas nativas brasileiras: conservação ambiental.** Fundação Nacional do Índio, FUNAI/ DEDOC. Trabalho desenvolvido na Aldeia Cachoeira *Krahô*, 2002, 32p.

BUBER, Martin. **EU e TU.** Ed. Centauro; São Paulo, 1977a, 170p.

_____ **Diálogo e dialógico.** Ed. Perspectiva, São Paulo; 1977b, 171p.

_____ **Sobre comunidade.** Ed. Perspectiva; São Paulo; 1987, 136p.

BURSZTYN, Marcel. **Políticas públicas para o desenvolvimento (sustentável).** In: BURSZTYN, Marcel (org.). *A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais.* Rio de Janeiro: Garamond; Coleção Terra Mater, 2001, p. 59-76.

_____ **Novas institucionalidades e gestão do meio ambiente.** In: FELDMAN, F. (org.), *Rio + 10 A decade of change.* Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião/ISER, 2002, p. 84-91.

BURSZTYN, Maria Augusta; BURSZTYN, Marcel. **Rio 92, balanço de uma década.** In: Camaçari: *Revista Baiana de Tecnologia*, Vol. 17, no. 1, jan/abr, 2002, p. 13-21.

CABRAL, M. do S. C. **Caminhos do gado: conquista e ocupação do sul do Maranhão.** São Luis: SIOGE, 1992, 264 p.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito.** Betty Sue (org.), entrevista por Bill Moyers. São Paulo: Palas Athena, 1990, 250 p.

CAMPOS, Arminda Eugenia Marques; BARTHOLO, Roberto S. Jr. **O que é um intelectual?** In: BURSZTYN, Marcel (org.). *Ciência, ética e sustentabilidade*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2001, p 21 - 42.

CAMPOS, Arminda E. M.; ABEGÃO, Luís H.; DELAMARO, Maurício C. **O planejamento de projetos sociais: dicas técnicas e metodologias**. In: *Cadernos da Oficina Social no. 9- Planejamento de Projetos Sociais: dicas, técnicas e metodologias*. Rio de Janeiro: Oficina Social, Centro de Tecnologia, Trabalho e Cidadania, 2002, p. 57.

CAMPOS, Luis. *Pertencemos a um grupo étnico chamado Mixteco: el significado de se índio a fines del segundo milênio*. Tese de Doutorado. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília, 2000, 274p.

CANSECO, Lupe Camino Diez. *Fronteras étnicas e identidad: uso del médio ambiente y capacidad de reproducción de prácticas religiosos en las minorias en el Peru actual*. In: NÁJERA, Raquel Gutiérrez (et al). (Org.) . *Espiritalidad de los pueblos indígenas de América/ Memoria del primer foro internacional*. México: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hildalgo, 2002, p. 78-85.

CANTER, L. W. *Manual de evaluación de impacto ambiental*. Mac Graw Hill, España; 1997, 172p.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1986, 447p.

_____ **Conexões ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2002, 296 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, Editora da UnB; 1978, 221p.

_____ **O índio e o mundo dos brancos**. Ed. Universidade de Brasília; São Paulo, Pioneira; 1981, 131p.

_____ **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998, 220 p.

CAREY, Ken. **O retorno das tribos-pássaro**. Rio de Janeiro: Cultrix/Pensamento, 1999, 193p.

CASTRO, Edna. **Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais**. In: DIEGUES, Antônio Carlos (org). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 1ed. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 67-80.

CASTRO, Gustavo de; DRAVET, Florence. **Comunicologia: ciência do diálogo**. In: CASTRO, Gustavo de; DRAVET, Florence. (ogs). *Sob o céu da cultura – Prefácio*. – Brasília: Ed. Thesaurus; Casa das Musas; 2004, p.11-18.

CONSELHO DE GESTÃO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO /CGEN. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/port/cgen/index.cfm>. acessado em 26 de set. 2005.

CONSÓRCIO NACIONAL DE ENGENHEIROS CONSULTORES ENGENHARIA /CENEC/S.A. **EIA/RIMA da UHE – Estreito**. (2001 e 2004). (Disponível em: www.ibama.gov.br/licenciamento/consulta.php. Acessado em: 27 de maio 2005).

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2001, 440p.

- CHIAVENATO, Julio José. **O massacre da natureza**. São Paulo: Ed. Moderna; 1989, 136p.
- COMISSÃO MARANHESE DE FOLCLORE. **Boletim on-line N. 12**. dez. de 1998. (Disponível em: < <http://www.cmfolclore.ufma.br/Htmls/Boletim%2012.htm>. Acessado em: 21 jun. 2005).
- COMISSÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E DA AGENDA 21 NACIONAL (CPDS). **Agenda 21 brasileira: ações prioritárias**. ISBN: 85-87166-42-5, 2002, 160p.
- COMPANHIA VALE DO RIO DOCE. **Os Xikrin**. Disponível em: www.cvrld.com.br/cvrld/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=75&sid=195. Acessado em: 23 de ago. de 2005.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL – 1988; *in* Ministério da Justiça & Fundação Nacional do Índio. *Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas*; Magalhães, E.D. (org.); Brasília; 2002, 453p.
- CONSULTORIA DE ENGENHARIA E ECONOMIA LTDA/CSL. **EIA/RIMA da Pavimentação da Rodovia BR-010 / Trecho: Aparecida do Rio Negro – Goiatins**. 2001, 107p.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Apresentação**. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p.7-8.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. In: Coleção A Obra-prima de Cada Autor. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002, p.21-70.
- DESCOLA, Philippe. **Ecologia e cosmologia**. In: DIEGUES, Antônio Carlos (org.); 1ed. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 149-164.
- DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Ed. Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2000, 169p.
- EDMUNDS, Mary. ***Redefining place: aboriginal women and change***. In: HOWITT, Richard; CONNELL, John; HIRSH, Philip. *Resources, nations and indigenous peoples: case studies from Australasia, Melanesia and south-east Asia*. Austrália: Oxford, 1997, p. 121-136.
- EISLER, Riane. **O Cálice e a Espada: nossa história nosso futuro**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989, 339 pp.
- _____. **O prazer sagrado: sexo, mito e política do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, 636p.
- ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 559p.

Embrapa /Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária . **Programa Polonoroeste**. (Disponível em: <http://www.machadinho.cnpm.embrapa.br/polono.html>. Acesso em: 23 de ago. de 2005).

Embrapa/Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária; DEZ/ Diretoria de Zoneamento Ecológico-Econômico da Secretaria de Planejamento do Estado do Tocantins. **Zoneamento Agroecológico (ZAE) do Estado do Tocantins**. (Disponível em: <http://www.zaeto.cnpm.embrapa.br/baci.html>. Acessado em: 31 de out. de 2005).

FUNDO NACIONAL DO MEIO AMBIENTE/FNMA. **Orientações básicas para apresentação de projetos: demanda espontânea 2001**. Brasília: FNMA/MMA, 2001, 26p.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes; 1999; 541p.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **O índio na Missão Novas Tribos**. In: WRIGHT, Robin M. (org). Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999, p. 77-130.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio: a formação da alma brasileira**. São Paulo: Axis Mundi/Terceiro Nome, 2000, 191 p.

GIUDICE, Danilo Antón. *La función de la espiritualidad en la gestión sostenible del ambiente*. In: NÁJERA, Raquel Gutiérrez (et al). (Org.). *Espiritalidad de los pueblos indígenas de América/ Memoria del primer foro internacional*, México: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hildalgo, 2002, p. 44-48.

GODARD, Olivier. **A gestão integrada dos recursos naturais e do meio ambiente: conceitos, instituições e desafios de legitimação**. In: VIEIRA, P.F.; WEBER, J. (orgs.) *Gestão de recursos naturais renováveis e desenvolvimento: novos desafios para a pesquisa ambiental*. São Paulo: Ed. Cortez, 1997, p. 211-266.

GODELIER, Maurice. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1981, 208p.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto; KAROL, Eduardo; RICOCA, Renata Costa. **Infra-estrutura urbana e viária**. In: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis/IBAMA. *Amazônia: uma proposta interdisciplinar de educação ambiental/temas básicos*. Brasília: IBAMA, 1994, p. 67-95.

GUERRA, Emerson. F. **Organização política e segurança alimentar na sociedade Krahô**. Dissertação de Mestrado – Departamento de Geografia / Universidade Federal de Uberlândia, 2004, 166p.

GUIVANT, Julia Silvia. **A agricultura sustentável na perspectiva das ciências sociais**. In: *Meio ambiente, desenvolvimento e cidadania: desafios para as ciências sociais*. São Paulo: Ed Corteza/Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1998, p. 99-133.

HARNER, Michael. **O caminho do xamã: um guia de poder e cura**. São Paulo: Cultrix, 1995, 242p.

HOWITT, Richard. CONNELL, John; HIRSH, Philip. *Resources, nations and indigenous peoples*. In: *Resources, nations and indigenous peoples: cases studies from Australasia, Melanesia and south-east Asia*. New York: Oxford University Press, 1996, p.1-31.

HUFF, Darrell. *How to lie with statistics*. New York: W. W. Norton & Company, 1993, 142p.

HUIZER, Guerrit. *Saber y espiritualidad indígena desde una perspectiva global*. In NÁJERA, Raquel Gutiérrez (et al). (Org.). *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América*. Memoria del primer foro internacional, México: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo; 2002, p. 15-43.

HUNTINGTON, Henry; MYMRIN, Nikolai I. *Traditional Ecological Knowledge of Beluga Whales*. (Disponível em: <http://www.mnh.si.edu/arctic/html/tek.html>. Acessado em: 12 de ago. de 2005).

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS/Ibama. **Área de Proteção Ambiental**. (Disponível em: <http://www2.ibama.gov.br/unidades/apas/apas.htm>. Acessado em: 01 de nov. de 2005).

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO - III/ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO CIÊNCIA E CULTURA/UNESCO. *Educación con mujeres indígenas; Seminario Técnico Regional, Antigua, Guatemala, 15-19 junio de 1987; Publicado por la Oficina Regional de Educacion de la UNESCO para América Latina y el Caribe; Chile: Santiago, 1988, 83p.*

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Formas de organização: associação, fundação, cooperativa, empresa**. Coleção Entender no. 1. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2002, 95p.

KISS, Janice. **Genética: A lavoura que resgatou uma identidade**. Disponível em: <http://www.fomezero.org.br>. Acesso em 19 out. 2005.

KRAHÔ. *Catxêkwyj: a mulher estrela (um mito do povo Krahô)*. Goiânia: Kàpey/FUNAPE (Fundação de Apoio a Pesquisa da UFG - Universidade Federal de Goiás), 1999, 24p.

LAME DEER, Chief Archie; SARKIS, Helene. *The lakota sweat lodge: spiritual teachings of the Sioux*. Vermont: Destiny Books; 1994, 177p.

LASMAR, Cristiane. **Mulheres indígenas: representações**. In: Revista de Estudos Feministas, vol.7no.1e2 / 1999, p. 143-155.

LEFF, Enrique. **Cultura ecológica e racionalidade ambiental**. In: Ecologia , capital e cultura: racionalidade ambiental, democracia participativa e desenvolvimento sustentável., Blumenau: EDFURB/Universidade Regional de Blumenau, 2000, p.211-267.

_____. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder**. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 2001, 343p.

_____. **Epistemologia ambiental**. 2ª. Ed. São Paulo: Cortez, 2002, 240p.

_____ **Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo dos saberes.** (Idéias Sustentáveis). Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2004, 85 p.

LEIS, Héctor Ricardo. **O labirinto: ensaios sobre ambientalismo e globalização.** São Paulo: Ed Gaia, Blumenau: Fundação Universidade de Blumenau; 1996, 173p.

_____ **Ambientalismo: um projeto realista-utópico para a política mundial.** In: VIOLA, Eduardo; LEIS, H. R. (Org.). Meio ambiente, desenvolvimento e cidadania: desafios para as ciências sociais. São Paulo: Ed Cortez; Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina; 1998, p. 15-44.

LEITE, Yonne; SOARES, Marília Faço; SOUZA, Tânia Clemente de. **O papel do aluno na alfabetização de grupos indígenas: a realidade psicológica das descrições lingüísticas.** In: OLIVEIRA, João Pacheco de. Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. 1ed. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 241-263.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito.** Biblioteca de Filosofia, Portugal: Edições 70, 1980, 287p.

LÉVI-STAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Ed. Nacional e Ed. da USP, 1970, 331p.

LOVELOCK, J. E. **Gaia: A New Look at Life on Earth.** In: NELISSEN, Nico et. Al (edits.). *Classics in Environmental Studies: an overview of classic texts in environmental studies.* Utrecht: International Books, , 1997, Cap. 19, p. 243 - 251.

MACHADO, Lia Zanotta. **Estudos de gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas.** In: SCHPUN, M. (org). Gênero sem fronteiras. Florianópolis: Ed, das Mulheres, 1998, p. 94-139.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Belo Horizonte: Humanitas/ Universidade Federal de Minas Gerais- UFMG, 2002, 98p.

MCCORMICK, John. **Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista.** Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1992, 224p.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios e criadores: a situação dos *Krahô* na área pastoril do Tocantins.** Monografias do I.C.S. vol. Rio de Janeiro: Edição do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1967, 165p.

_____ **O messianismo *Krahô*.** São Paulo: Heder, 1972, 140p.

_____ **Ritos de uma tribo *Timbira*.** São Paulo: Ed. Ática, 1978, 363p.

_____ ***Krahô*.** (Disponível em www.pegue.com/indio/kraho.htm. Acesso em: 16 de set. 2005).

MERCHANT, Carolyn. ***The death of nature: women, ecology and the scientific revolution.*** New York: Harper San-Francisco, 1989, 348p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza: notas - cursos no *Collège de France*.** São Paulo: Martins Fontes, 2000, 448 pg.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Introdução: porque escrevemos este livro juntas.** In: Ecofeminismo. Coleção Epistemologia e Sociedade, Instituto Piaget: Lisboa, 1993, pp. 9-34.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade na Amazônia Brasileira.** – Brasília: MMA/SBF, 2001, 144p.

_____. **Biodiversidade brasileira: Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Biodiversidade 5.** – Brasília: MMA/SBF, 2002, 404p.

_____. **PDA – Projetos Demonstrativos.** Disponível em: http://www.mma.gov.br/index.cfm?id_estrutura=51&id_menu=2182. Acesso em: 19 out. 2005).

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE/DEPARTAMENTO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO. **Regras para o acesso legal ao patrimônio genético e conhecimento tradicional associado.** AZEVEDO, Cristina Maria do A.; SILVA, Fernanda Álvares da, (Coord.), Brasília: MMA, 2005, 22p. (Disponível em: <http://www.mma.gov.br/port/cgen/doc/cartilha.pdf>. Acesso em 26 de set. 2005).

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE/MMA/USP. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil / DIEGUES.** Antônio Carlos e ARRUDA. Rinaldo S. V. (orgs.); Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP; 2001, 176p. (Biodiversidade 4).

MISTRY, Jayalaxshmi. et al. **Indigenous fire management in the cerrado of Brazil: the case of the Krahô of Tocantins,** na Revista Internacional *Human Ecology*, Publisher: Springer Science+Business Media B.V., Formerly Kluwer Academic Publishers B.V. ISSN: 0300-7839 (Paper) 1572-9915 (Online), DOI: 10.1007/s10745-005-4143-8 , Volume 33, Number 3, p. 365 - 386 - June 2005.

MORIN, Edgar. **A noção de sujeito.** In: SCHNTIMAN, Dora Fried (org.). Novos paradigmas, cultura e subjetividade. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p. 45-58.

_____. **O método 3: o conhecimento do conhecimento.** Porto Alegre: Sulina; 1999, 286p.

_____. **Saberes Globais Saberes Locais: o olhar transdisciplinar.** / Participação de Marcos Terena. Rio de Janeiro: Garamond; 2000, 76p.

_____. **O método 5: a humanidade da humanidade.** Porto Alegre: Sulina; 2002, 295p.

_____. **O diálogo supõe a igualdade.** In: CASTRO, G. de & DRAVET, F. (orgs.) Sob o céu da cultura. Brasília : Theasaurus; Casa das Musas; 2004, 19-24.

MOUSTAKAS, Clark E. **Heuristic research: desing, methodology, and applications.** Newbury Park/California: Sage Publications, 1990, 129p.

NANDY, Ashis. **Estado.** In: SACHS, Wolfgang. Dicionário do desenvolvimento. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000, p. 84-97.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Elementos para uma sociologia dos viajantes.** In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. . 1 ed. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p.84-148.

_____ **Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os *Ticuna***. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p.277 - 304.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL/OMPI. *Conocimientos tradicionales: necesidades y expectativas em materia de propiedad intelectual*. Ginebra, 2001, 68p (Disponível em: www.wipo.org/ipdl/es/. Acesso em: 09 de nov. de 2005).

PARESCHI, Ana Carolina C. **Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos: entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais**. Tese de doutorado/ Departamento de Antropologia, UnB; 2002, 375p.

PAUWELS, Louis; BERGIER, Jacques. **O despertar dos mágicos: introdução ao realismo fantástico**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969, 463p.

PEIRANO, Mariza G. S. *Indians and territorial integration*. In: The anthropology of anthropology : the Brazilian case, Doctoral thesis, Havard University, 1991, p.119-175.

PIVETTA, Marcos. **As lições dos *Krahô***. In: Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo. Edição 70, 11; 2001. (Disponível em: http://www.revistapesquisa.fapesp.br/show.php?id=revistas1.fapesp1..20011203.20011170..SEC3_2. acessado em: 20 de nov. de 2002).

RAMOS, Alcida Rita. *Ethnology in Brazilian Style*. In: *Cultural Anthropology*, 5(4), 1990, pp.452-472.

_____ *Antropologist as political actor*. In: RIBEIRO, Gustavo Lins, *Journal of Latin American Anthropology*: theme issue – reading Brazilian anthropologists, Volume 4 (2)/ Volume 5 (1), 1999-2000, pp. 172-189.

_____ **Sociedades indígenas**. 5.ed. São Paulo. Ática. 2001, 96p.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986, 460p.

_____ **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São paulo: Companhia das Letras, 1995, 476p.

ROUÉ, Marie. **Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais**. In: DIEGUES, Antônio Carlos (org); 1ed. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 67-80.

SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o século XXI**. In: BURSZTYN, Marcel (org.) *Para pensar o desenvolvimento sustentável*, São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 29-56.

_____ **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. In: STROH, Paula. *Idéias Sustentáveis*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2000,96p.

_____ **Desenvolvimento: includente, sustentável, sustentado**. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2004, 151p.

SALE, Kirkpatrick. **Inimigos do futuro: a guerra dos luditas contra a Revolução Industrial e o desemprego – lições para o futuro**. Rio de Janeiro: Record, 1999, 278p.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. Realização: IEB – Instituto Internacional de Educação do Brasil e ISA – Instituto Socioambiental. São Paulo: Peirópolis, 2005,303p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez; 2001, 348p.

SAYAGO; Doris; TOURRAND, Jean-françois; Bursztyn, Marcel. **Introdução**. In: SAYAGO; Doris; TOURRAND, Jean-françois; Bursztyn, Marcel (orgs.). *Amazônia: cenas e cenários*. Brasília: Universidade de Brasília, p.139-168, 2004.

SCHIAVINI, Fernando. **O grande chefe Penon**. (Disponível em: www.funai.gov.br/ultimas/artigos/fernando_schiavini.htm. Acessado em: 02 de nov. de 2005).

SEGATTO. Rita Laura. **Oficina de capacitação e discussão sobre direitos humanos, gênero e políticas públicas para mulheres indígenas: apostila de conceitos básicos**. In: Uma proposta de diretrizes e políticas para as mulheres indígenas. Funai / PPTAL-GTZ/ PDPI – DFID/GTZ SEDIM-CNDM; dez/ 2002,p. 34 – 54.

SEGGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. . 1 ed. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p.11-30.

SENADO FEDERAL. **AGENDA 21. Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**. 2ª. Ed., Brasília: Subsecretaria de Edições Técnicas, 1997, 598p.

SIGEP (Comissão de Brasileira de Sítio Arqueológicos e Paleobiológicos). **Proposta de Descrição de Sítio Geológico do Brasil para Registro no Patrimônio Mundial da Humanidade (World Heritage Committee - Unesco)**. Disponível em: <http://www.unb.br/ig/sigep/propostas/MonumentoArvoresFossilizadasTocantins.htm>. Acessado em: 21 jun. 2005.

SILVEIRA, Isolda Maciel da; LOPES, Daniel Fróis. **O homem na Amazônia: aspectos sócio-políticos-econômicos-culturais**. In: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis/IBAMA. *Amazônia: uma proposta interdisciplinar de educação ambiental/temas básicos*. Brasília: IBAMA, 1994, p. 21-42.

SHIVA, Vandana. **O conhecimento indígena das mulheres e a conversão da biodiversidade**. In: MIES, Maria; SH IVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 215-227.

_____. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis, R.J.: Vozes, 2001, 152p.

_____. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003, 240p.

SHUTER, A. *Scoping paper: a review of the experiences of other states in development of sui generis mechanisms for protecting traditional knowledge - prepared for the Puni Kōkiri Maori. New Zeland*; 2003, 55p.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas – uma apresentação.** In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002, p. 7-28.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação.** São Paulo: Cortez, 2002, 107p.

TUNNEI, James; SHAN, Jiang. *Making Local and Indigenous Knowledge part of World Trade Law.* (disponível em: www.ed.psu.edu/icik/2004Proceedings/section8-tunney.pdf). Acesso em: 20/07/2005).

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. **Feito por inimigos: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato.** In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico.* São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p.60-78.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002, 552p.

ZAOUAL, Hassan. **Globalização e diversidade cultural.** São Paulo: Cortez; 2003, 120p.

ZEA, Leopoldo. *Discruso desde la Marginación y la Barbárie.* México, D.F: Fondo de Cultura Econômica, 1990, 255 p.

WEHRMANN, Magda Eva S. de F.; DUARTE, Laura Maria G. **O que há em comum entre a Região das Missões e lavrados de Roraima? Ou os percursos da soja até a Amazônia Legal.** In: SAYAGO; Doris; TOURRAND, Jean-françois; Bursztyn, Marcel (orgs.). *Amazônia: cenas e cenários.* Brasília: Universidade de Brasília, 2004, p.139-168.

WRIGHT, Roben M. **Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa.; in Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.** Florianópolis: Ed. UFSC, 1996, p. 75-116.

Internet:

www.bndes.gov.br

www.bndes.gov.br/desenvolvimento/

www.bndes.gov.br/linhas/fundo_social.asp

www.bndes.gov.br/noticias/not779.asp

www.fomezero.org.br

www.groups.yahoo.com/group/protecting_knowledge/files/international_SuiGeneris.pdf

www2.ibama.gov.br/unidades/apas/apas.htm

www.mma.gov.br

www.pnud.org.br/meio_ambiente/reportagens/index.php?id01=403&lay=mam

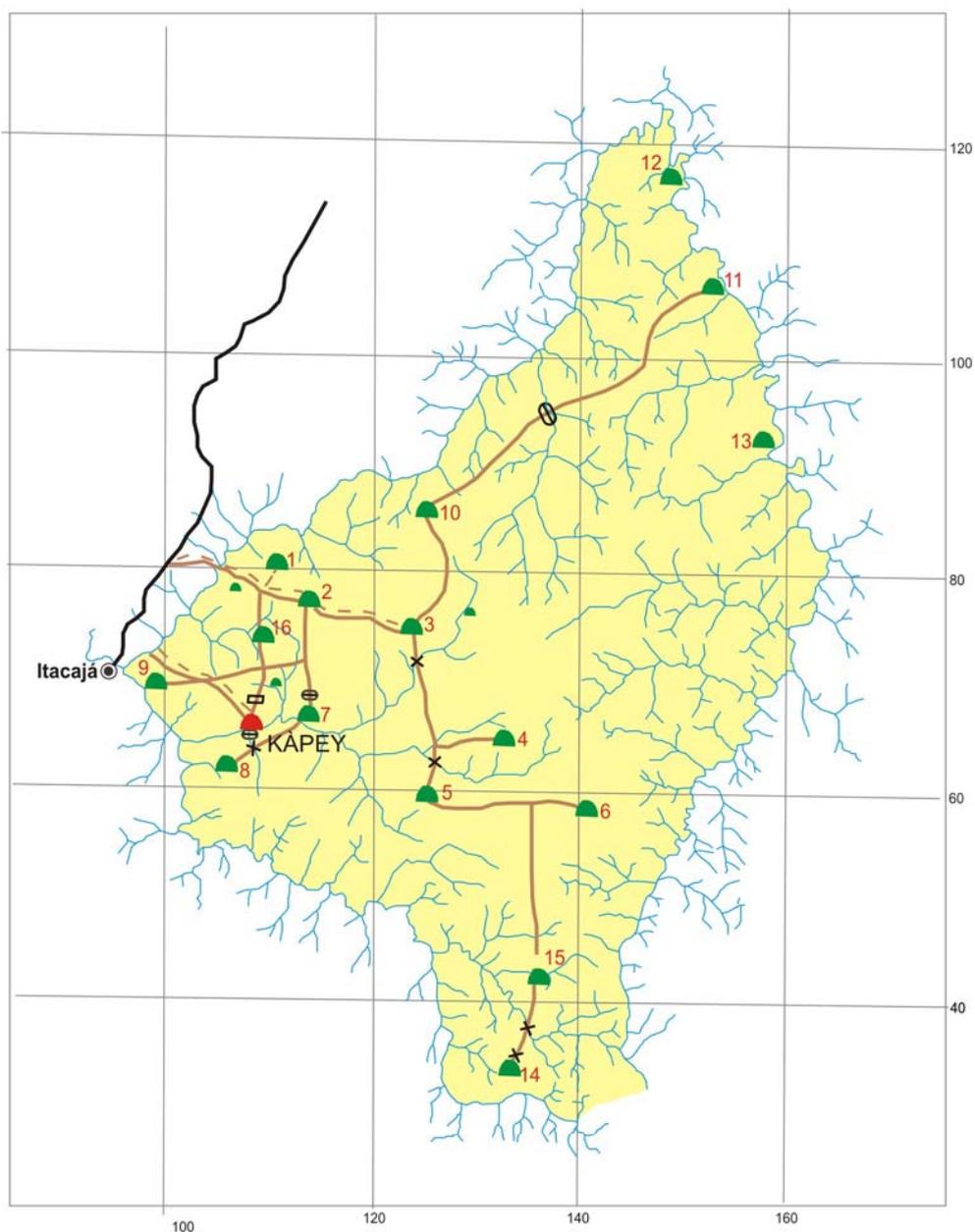
www.propp.ufu.br/revistaeletronica/edicao2004/humanas/fixacao_territorial.PDF

www.revistapesquisaunifesp.br

www.socioambiental.org/pib/portugues/org/pdpi.shtm
www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/impacto_hidrovia.pdf
www.zaeto.cnpm.embrapa.br/baci.html

ANEXO A. MAPA TI *KRAHÔ*

Mapa da TI Krahô 2005.



Aldeias

- 1 - Pedra Branca
- 2 - Pedra Furada
- 3 - Água Branca
- 4 - Riozinho
- 5 - Macaúba
- 6 - Morro do Boi
- 7 - Forno Velho
- 8 - Santa Cruz
- 9 - Manoel Alves Pequeno
- 10 - Cachoeira
- 11 - Rio Vermelho
- 12 - Bacuri
- 13 - Aldeia Nova
- 14 - Lagoinha
- 15 - Serra Grande
- 16 - Campos Lindos
- 17 - Kapey

Trechos

- 1 - Itacajá - Kapéy (3): 56 km
- 2 - Kapéy - Cachoeira (10): 24 km
- 3 - Cachoeira - Rio Vermelho (11): 86 km
- 4 - Kapéy - Macaúba (5): 30 km
- 5 - Macaúba - Morro do Boi (6): 25 km
- 6 - Kapéy - Santa Cruz (8): 10 km
- 7 - Macaúba - Lagoinha (14): 50 km

Legenda

- - - - - Terraplanar e cascalhar
- Só terraplanar
- ⊕ Ponte construída
- * Mata burro
- Aldeias
- Sede da Kapey
- Pista de pouso

Fonte: Funai