

Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do Sul

FABIO MURA

MARCONDES DE ARAÚJO SECUNDINO

ALEXANDRA BARBOSA DA SILVA

(ORGANIZADORES)

ABA PUBLICAÇÕES

 **eduepb**



Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Antonio Guedes Rangel Junior | *Reitor*

Prof. Flávio Romero Guimarães | *Vice-Reitor*



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Luciano Nascimento Silva | *Diretor*

Antonio Roberto Faustino da Costa | *Editor Assistente*

Cidoval Moraes de Sousa | *Editor Assistente*

Conselho Editorial

Luciano Nascimento Silva (UEPB) | José Luciano Albino Barbosa (UEPB)

Antonio Roberto Faustino da Costa (UEPB) | Antônio Guedes Rangel Junior (UEPB)

Cidoval Moraes de Sousa (UEPB) | Flávio Romero Guimarães (UEPB)

Conselho Científico

Afrânio Silva Jardim (UERJ) | Jonas Eduardo Gonzalez Lemos (IFRN)

Anne Augusta Alencar Leite (UFPB) | Jorge Eduardo Douglas Price (UNCOMAHUE/ARG)

Carlos Wagner Dias Ferreira (UFRN) | Flávio Romero Guimarães (UEPB)

Celso Fernandes Campilongo (USP/ PUC-SP) | Juliana Magalhães Neuwander (UFRJ)

Diego Duquelsky (UBA) | Maria Creusa de Araújo Borges (UFPB)

Dimitre Braga Soares de Carvalho (UFRN) | Pierre Souto Maior Coutinho Amorim (ASCES)

Eduardo Ramalho Rabenhorst (UFPB) | Raffaele de Giorgi (UNISALENTO/IT)

Germano Ramalho (UEPB) | Rodrigo Costa Ferreira (UEPB)

Glauber Salomão Leite (UEPB) | Rosmar Antonni Rodrigues Cavalcanti de Alencar (UFAL)

Gonçalo Nicolau Cerqueira Sopas de Mello Bandeira (IPCA/PT) | Vincenzo Carbone (UNINT/IT)

Gustavo Barbosa Mesquita Batista (UFPB) | Vincenzo Militello (UNIPA/IT)

Expediente EDUEPB

Erick Ferreira Cabral | *Design Gráfico e Editoração*

Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes | *Design Gráfico e Editoração*

Leonardo Ramos Araujo | *Design Gráfico e Editoração*

Elizete Amaral de Medeiros | *Revisão Linguística*

Antonio de Brito Freire | *Revisão Linguística*

Danielle Correia Gomes | *Divulgação*



Editora filiada a ABEU

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500

Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: eduepb@uepb.edu.br

Fabio Mura
Marcondes de Araújo Secundino
Alexandra Barbosa da Silva
(Organizadores)

**POVOS INDÍGENAS E RELAÇÕES
DE PODER: OLHARES SOBRE A
AMÉRICA DO SUL**



Campina Grande-PB
2019

Diretoria Gestão 2015/2016

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)	<i>Presidente</i>
Jane Felipe Beltrão (UFPA)	<i>Vice-Presidente</i>
Sérgio Ricardo Rodrigues Castilho (UFF)	<i>Secretário Geral</i>
Paula Mendes Lacerda (UERJ)	<i>Secretária Adjunta</i>
Andrea de Souza Lobo (Unb)	<i>Tesoureira Geral</i>
Patricia Silva Osorio (UFMT)	<i>Tesoureira Adjunta</i>
Carla Costa Teixeira (UnB)	<i>Diretora</i>
Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)	<i>Diretor</i>
Julio Assis Simões (USP)	<i>Diretor</i>
Patrice Schuch (UFRGS)	<i>Diretora</i>

Comissão de Projeto Editorial

Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)	<i>Coordenador</i>
Jane Felipe Beltrão (UFPA)	<i>Vice Coordenadora</i>
Patrice Schuch (UFRGS)	<i>Vice Coordenadora</i>
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRJ)	<i>Vice Coordenadora</i>
Flavia Goulart Roza (EdUFBA)	<i>Editora</i>

Conselho Editorial

Andrea Zhouiri (UFMG)	Maria Gabriela Lugones (Cordoba/Argentina)
Antônio Augusto Arantes Neto (UNICAMP)	Maristela de Paula Andrade (UFMA)
Carlos Costa Teixeira (Unb)	Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)
Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)	Patrícia Maria Melo Sampaio (UFAM)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)	Ruben George Oliven (UFRGS)
Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)	Maria Eunice de Souza Maciel (UFGS)
Fabio Mura (UFPB)	Maria Filomena Gregori (UNICAMP)
Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)	Wilson Trajano Filho (UnB)
Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)	

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA HELIANE MARIA IDALINO SILVA - CRB-15ª/368

P881 Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do Sul. [Livro eletrônico]. / Fábio Mura, Marcondes de Araújo Secundino, Alexandra Barbosa da Silva (Organizadores). – Campina Grande: EDUEPB, 2019. 12200 kb. - 510 p.

ISBN 978-85-7879-599-3

1. Colonização. 2. Povos indígenas – Relações de poder. 3. Reforma Agrária – povos indígenas. 4. Antropologia. 5. Direitos fundamentais. 6. Povos autóctone – América do Sul. 7. Ciência Política e Antropologia I. Mura, Fábio [Organizador]. II. Secundino, Marcondes de Araújo [Organizador]. III. Silva, Alexandra Barbosa da. [Organizador].

21. ed.CDD **325.3**

Sumário

**Apresentação - A antropologia nos diálogos latino-americanos:
questão indígena, expansão capitalista e relações de poder.....9**

Antonio Carlos de Souza Lima

Introdução 13

Fabio Mura

Marcondes de Araújo Secundino

Alexandra Barbosa da Silva

Parte I

Políticas de Estado, Direitos e Povos Indígenas 25

**Tierra, territorio y territorialidad en la relación reciente de los
pueblos indígenas con el estado en América Latina: el punto
de vista de la antropología jurídica 27**

Antonino Colajanni

**Descolonizar as autorrepresentações da antropologia!
Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação 67**

João Pacheco de Oliveira

**Estados nacionais, emergência étnica e construção de sujeitos
coletivos 97**

Marcondes de A. Secundino

Joanildo A. Burity

**La colonización del chaco argentino: procesos de
territorialización, expansión del capital y colonialidad del
poder en la "Guerra contra el indio" (1875-1917) 147**

Pablo Quintero

Parte II
Dinâmica Territorial, Relações de Trabalho e Estratégias de Resistência 179

Territorialización Guarani: de los relatos oficiales a las lógicas nativas 181

Guillermo Wilde

Relações de trabalho e colonialismo entre os Kaiowa e os Nandéva de Mato Grosso do Sul 223

Fabio Mura

Alexandra Barbosa da Silva

Acumulação flexível e dialética do trabalho: reestruturação produtiva e povos indígenas na cadeia mercantil da agroindústria 265

Andrey Cordeiro Ferreira

Desenvolvimento, ambiente e empreendimentos de mineração carbonífera em território wayuu 285

Fanny Longa Romero

Parte III
Práticas Missionárias, Processos Políticos e Etnicidade 331

Elites e a cultura dos outros: engenharia do movimento social, povos indígenas e o Conselho Indigenista Missionário 333

Jean-Philippe Belleau

O cadastro dos Índios: movimento indígena e lutas classificatórias no Nordeste brasileiro 379

Estêvão Martins Palitot

Parte IV
Poder burocrático, Práticas locais e Turismo..... 421

A geração dos seres pintados: sobre a fecundidade ameríndia e os assuntos burocráticos 423

Juan Alvaro Echeverri

Indianizando modelos de gestão? Notas sobre saberes locais e saberes administrativos entre os Uitoto-Murui (Colômbia) 447

Edmundo Pereira

***Rumillacta*: tradição, turismo e políticas da intimidade no Vale do Colca (Arequipa, Peru)..... 479**

Maria Jose Alfaro Freire

APRESENTAÇÃO

A antropologia nos diálogos latino-americanos: questão indígena, expansão capitalista e relações de poder

Antonio Carlos de Souza Lima

Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do Sul traz à lume um conjunto de significativos textos que, cruzando experiências de diversos povos autóctones com os poderes públicos e privados em diversos dos países da América do Sul, focam nas relações de poder e exploração, do ponto de vista da agência dos indígenas, diante das reiteradas e diferentes situações coloniais em que estão inseridos na contemporaneidade.

No Brasil da CPI da Funai e do Incra, com o avassalador ataque dos interesses agropecuários aos direitos consolidados dos povos indígenas e comunidades quilombolas (assim como aos dos assentamentos rurais), a presente coletânea de textos é especialmente oportuna¹. Mostra-nos a insensatez, ainda mais evidente no cenário contemporâneo, de operarmos uma “cirurgia” analítica em que se construa, recortando-os de

1 Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar fatos relativos à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/55a-legislatura/cpi-funai-e-incra-2>. Consultado em 14/06/2017.

todo universo de interação real e cotidiana, os povos indígenas enquanto entidades discretas, dissociados das relações de poder que os trespassam, sejam as que os articulam aos poderes de Estado, sejam os da dita empresa privada, sejam lá quais forem os limites que se demarquem entre universos de fronteiras tão tênues, tanto mais no contexto latino-americano.

Os textos sinalizam para alguns dos principais desafios da disciplina enquanto tal, na ruptura com essas situações coloniais. Tais desafios podem ser percebidos na ação da Associação Brasileira de Antropologia. Essa maneira de ver e conceituar a relação entre povos indígenas e relações de poder tem estado presente numa parte significativa da antropologia produzida em nosso país, bem como em outros contextos nacionais da América Latina.

É assim que a percepção da historicidade das situações coloniais é o fio condutor de análises que abarcam desde os processos de territorialização e reconhecimento de direitos fundiários, passando pela inserção dos indígenas em processos de exploração de sua força de trabalho, bem como pelas formas de resistência por eles postas em ação. Com eles, percorremos os mundos da burocracia governamental, da agroindústria, da cooperação técnica internacional e do desenvolvimento, bem como do turismo, sem que dessas estejam excluídas as formas de subjetividade nem os temas emblemáticos que a disciplina tem elegido tratar, no caso dos povos ameríndios.

Trata-se, portanto, de um convite a uma formação mais densa de nossos graduandos e pós-graduandos, em especial os indígenas em formação universitária, que assim poderão acesar conhecimentos imprescindíveis para o entendimento das realidades indígenas contemporâneas. E, assim, mais uma vez a Aba cumpre seu papel de contribuir para a formação acadêmica de antropólogos e antropólogas em terras brasileiras e alhures. Esperamos que outros volumes focados nos povos indígenas

venham a ser propostos e publicados pela nossa Associação, oportunizando assim o debate científico e a maior percepção dos cenários políticos, para além dos chavões sobre o ensino de “clássicos”, sem dúvida, indispensáveis em seu caráter de marcos históricos, mas atentos aos desafios do presente e à necessidade de diálogo com parceiros de diferentes países.

Antonio Carlos de Souza Lima

Prof. Titular de Etnologia

Museu Nacional/UFJR

Presidente da ABA

Gestão Políticas da Antropologia

2015-2016

INTRODUÇÃO²

Fabio Mura
Marcondes de Araújo Secundino
Alexandra Barbosa da Silva

É muito frequente encontrar na literatura antropológica estudos sobre a organização social e cultural dos povos indígenas que privilegiam as estruturas normativas e a

2 A presente publicação é resultado de um percurso de colaboração iniciado pelos organizadores ainda em 2009. O ponto de partida ocorreu na Fundaj/MEC, em Recife (Pernambuco), por ocasião de reuniões realizadas em função do Termo de Colaboração Científica, estabelecido entre esta instituição e o Museu Nacional/UFRJ. No âmbito desta colaboração estiveram em andamento dois projetos de pesquisa: “Índios, Os Primeiros Brasileiros” e “Território e Memória Indígena no Nordeste Brasileiros”, coordenados por João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ) e Marcondes de Araujo Secundino (este à época representante do convênio na Fundaj). Dali surgiu o intento de efetivar uma rede de pesquisadores interessados em realizar pesquisas e promover eventos sobre os povos indígenas em contextos coloniais e neocoloniais, partindo das ricas experiências consolidadas pelo referido projeto no tocante ao Nordeste brasileiro, e que resultaram na mobilização de redes de pesquisadores na região, e na realização de seminários e de publicações. Destaque-se dessas ações a atualização do “Monitoramento das Terras Indígenas do Nordeste/Leste” (www.fundaj.gov.br) e a inauguração da exposição itinerante “Índios, os Primeiros Brasileiros”, sob a curadoria de João Pacheco de Oliveira. Outras ações desenvolvidas foram a realização da Mesa Redonda “Populações Indígenas, Territorialidades e Pós-Colonialismo”, coordenada por Marcondes de A. Secundino e Fabio Mura, no VII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural, em 2010, e do GT “Estados, fronteiras e povos indígenas”, coordenado por Fabio Mura e Guillermo Wilde, na XXVIII Reunião Brasileira de Antropologia, em 2012. Tais ações permitiram ampliar e consolidar uma rede de colaboradores a nível nacional e internacional, construindo as bases para a ideação e posterior concretização deste livro que agora vem à luz.

visão cosmológica, sendo estas calcadas em formas simétricas de relacionamento, com o foco recaindo sobre lógicas de reciprocidade e simbioses entre grupos étnicos e destes com o meio ambiente, etc.

O encontro destes povos com sociedades colonizadoras é visto geralmente como ponto de ruptura, de descontinuidade, com a lógica de dominação que a situação colonial impõe, levando os indígenas a se desestruturarem, resistirem ou se transformarem, remetendo sempre a uma realidade anterior ao contato como ponto de partida para definir o que é “ser indígena”. Nessa linha de pensamento, os estudos enveredam para a produção de etnografias que polarizam a análise dos contextos históricos em que os indígenas estão inseridos. Por um lado, buscam-se as características específicas do grupo social em foco como sendo derivadas de lógicas estruturais próprias e, por outro, investigam-se os elementos e as lógicas de dominação introduzidos pela colonização como sendo processos externos, cujos efeitos contribuiriam para perturbar mais que para constituir a organização desses grupos sociais.

Assumindo outra perspectiva, nesta coletânea são abordados povos indígenas em contextos históricos específicos, buscando-se compreender como estes se organizam a partir de realidades coloniais ou ditas pós-coloniais onde estão inseridos. Procura-se, desta forma, colocar a ênfase, por exemplo, em estratégias étnicas e construção de categorias nativas como sendo o resultado desses processos históricos e não como meras projeções de estruturas preexistentes ou impostas de fora.

Abordando realidades diferentes – no tempo e no espaço – a partir de experiências e situações históricas no âmbito dos Estados nacionais na América do Sul, o conjunto dos textos aqui presentes problematiza uma série ampla de temas que giram em torno de contextos sociais, técnicos e econômicos, definidos por mercados regionais, nacionais e internacionais. Assim é que são focados diferentes modelos de tutela exercidos sobre populações

locais, enfatizando as políticas estatais, o funcionamento das respectivas burocracias, o debate sobre direitos coletivos, dinâmica territorial, relações de trabalho e estratégias de resistência dessas populações. São ainda abordadas práticas missionárias e os processos políticos relativos à formação de identidades coletivas, bem como as práticas locais em interface com um mercado do turismo.

Considerando-se a literatura que justamente se atém a tais temas, deparamo-nos com o que se delineou como uma Antropologia do Colonialismo, sendo vasta a gama de autores que aí podem ser contemplados. Uma discussão, porém, relativamente recente, vem ganhando corpo. De fato, nos anos de 1970, assistiu-se à manifestação de um grupo de pesquisa autodenominado de “Estudos Subalternos”, no Sul da Ásia. Esta produção intelectual tornou-se referência capital para os chamados “Estudos Pós-coloniais”. Já, na década de 1990, foi fonte de estímulo para a criação do grupo “Estudos Subalternos”, especificamente na América Latina. Mais recentemente uma ramificação destes estudos revigorou tal crítica sob o rótulo de “Decolonialista” na América do Sul. Intelectuais advindos da sociologia, filosofia, semiótica, antropologia, linguística e direito constituíram o grupo sob o nome conceitual de “Modernidade-Colonialidade”, justamente pelo fato de reivindicar como centro de referência os processos sócio-históricos que tiveram (e têm) lugar na América do Sul. A proposta do grupo se define filosoficamente a partir da premissa de apontar a realidade instaurada no século XVI, com a chegada dos europeus na região, como propriamente *colonialidade*.³

3 No original, *colonialidad* – dada a origem de seus autores (Colômbia, Argentina, Peru, por exemplo), todos tendo como língua mãe o castelhano. Para análises a respeito do grupo e de sua proposta, ver Maldonado-Torres 2007, Boidin e López, 2009 e Ballestrin, 2013.

A tese ali adotada é que não se poderia falar de “colonialismo” e de “pós-colonialismo” como significando momentos temporais distintos e sequenciais, mas referindo-se às relações de poder assimétricas resultantes da situação instaurada de *colonialidade*. Igualmente, rechaçam-se os modelos eurocêntricos de análise do “colonialismo” que, hoje, seriam imperantes nas ciências sociais.⁴ Disto decorre uma decisão analítica fundamental a ser considerada sobre a colonialidade e seus três principais vetores inter-relacionados: o do poder, o do saber e o do ser (MALDONADO-TORRES, 2007).

Ora, há aqui dois pontos nodais em causa. Primeiro, a necessidade de reconhecer a validade crítica do projeto intelectual do conjunto destes autores e vertentes analíticas – Pós-colonialismo e Estudos subalternos – acerca das relações assimétricas de poder.⁵ Em termos teóricos e metodológicos, trata-se de observar a relevância que têm ao impedir que qualquer análise possa eludir tal fato, delineando-se constructos sociais abstratos, em

4 Seus autores argumentam que os pensadores do pós-colonialismo não conseguiram superar as fronteiras do continente europeu, tornando-se uma perspectiva limitada e eurocêntrica e sem capacidade de pensar os fenômenos e processos sociais do cotidiano periférico, antes localizados no chamado “Terceiro Mundo” e atualmente rotulado de “países emergentes”.

5 Ainda mais se considerarmos sua proposta como a de uma ruptura epistemológica, com relevante impacto político nas ciências sociais e humanas como um todo. Todos estes projetos intelectuais têm em comum o campo de reflexão para estimular a construção do pensamento crítico acerca das engrenagens e armadilhas dos empreendimentos coloniais e imperialistas, e suas formas de domínio cultural, político e econômico, a partir de Estados nacionais eles próprios resultado de processos de colonização, e suas populações. No fundo, tornaram-se fonte de estímulo para práticas criativas e inconformistas em relação ao poder despótico e totalitário, seja enquanto experiência individual e/ou coletiva. Nestes termos, estão voltados para a produção de conhecimento científico, indissociada da revelação e análise de processos históricos propriamente de produção e de reprodução de desigualdades sociais, econômicas e políticas. Servem como base, portanto, para uma prática transformadora destas desigualdades.

que cosmologias nativas são elevadas à máxima expressão de modos de ver o mundo absolutamente apartadas das interações com sujeitos em posições dominantes. Tais constructos seriam, assim, purificados de todo e qualquer resultado destas interações assimétricas – exercício por excelência das produções estrutural-funcionalistas (já espezinhadadas), mas também daquelas estruturalistas que ainda hoje gozam de certa influência na Antropologia.

Em segundo lugar, há o fato de que a distinção requerida entre os apontados modelos analíticos não seria apenas de ordem epistemológica, mas também de natureza propriamente hermenêutica. Ao fim e ao cabo, revela-se importante destacar o fato que os põe em proximidade, isto é, a ausência dos sujeitos plenamente identificados em suas ações, que estabelecem estratégias de transação e de resistência (*vide* SCOTT, 1985, 1990). Exemplos disto, de algum modo, são as propostas de Edward Said sobre o *Orientalismo* (SAID, 2003) como forma de construção feita pelo Ocidente, e o conjunto da obra de Foucault. Embora desvelem ambos, de modo límpido, mecanismos de poder, ao terem delineado uma visão do poder como algo difuso na sociedade, acabaram por deixar os seus sujeitos –alvo apresentados de modo um tanto indistinto. Por outro lado, ou para além disso, incorrer (como fazem os autores da *colonialidade*) numa bipartição entre um “Primeiro Mundo” e um “Terceiro Mundo” (termos hoje já convenientemente substituídos nas ciências sociais e políticas) implicaria no risco de reificar uma dicotomia cuja base seria tomar unidades sociológicas tidas como entidades fechadas, internamente coerentes e homogêneas. De fato, o ponto de partida teórico e metodológico dos textos aqui apresentados nesta coletânea não poderia ir numa direção mais diversa.

Neste sentido, seria perfeitamente oportuno recuperar a força analítica de conceitos já sedimentados, como, por exemplo, o de

situação colonial, nos termos há muito já postos por Balandier ainda na metade do século XX, ao tratar da dominação em contexto colonial. Outro conceito que se revela profícuo é o de uma *tradição de conhecimento para gestão colonial* (Lima, 2007). Vale a pena reproduzir as palavras textuais do autor para melhor entendimento:

Uma tradição de conhecimento para gestão colonial, neste caso, poderia ser pensada como um conjunto de saberes, quer incorporados e reproduzidos em padrões costumeiros de interação, quer objetivados em dispositivos de poder, codificações, elementos materiais de cultura (arquitetura, indumentária etc.) e incorporados em etiquetas, disposições culturais, gestos estereotipados. [...]. Mas, tais formas de conhecimento incidem também sobre os povos e organizações que conquistam e colonizam novos espaços geográficos e seus habitantes, num necessário e transformador efeito de retorno. [...]. Mesmo quando aparentemente voltado para uma integração crescente entre povos conquistador e conquistado, o trabalho de gestão colonial perpetua a desigualdade de capacidade de realização, de mando e de ver seu mando obedecido, assegurando o domínio do colonizador (LIMA, 2007, p.168-169).

É notável a acuidade e pertinência desta reflexão. Caberia, pensamos, um adendo: o de observarmos que esta *tradição* se conformaria por estratégias e por procedimentos sempre dinâmicos e contextuais, desenvolvidos pelos sujeitos em interação, concretamente em determinadas *situações históricas* (OLIVEIRA, 1988). Portanto, nunca como algo definido em algum *lôcus* de produção e realidades a serem aplicadas sobre configurações de sujeitos, de um modo atemporal. Em tais *situações históricas* é que esta tradição colonial daria vida a processos de *territorialização*

(OLIVEIRA, 2004) específicos, destacando-se a criação de espaços bem delimitados e controlados, destinados aos povos indígenas. Como observa Oliveira ao promover esta categoria, o ato de territorializar implica na redefinição das relações entre os povos indígenas e o poder estatal ou de outra autoridade dominadora, que lhe atribui um espaço geográfico peculiar e restrito, condicionando o acesso e as modalidades de uso dos recursos socialmente valorizados nele presentes. Nestes termos, a criação de terras indígenas, de unidades de conservação, de aldeamentos religiosos e de outras formas de governo da alteridade passa a ser *locus* privilegiados de dominação, mas, como ressalta o mesmo Oliveira, estes processos não são de mão única, e nos enganaríamos se considerássemos as imposições oriundas do poder hierárquico estabelecido como definidor *ipsis litteris* da cultura e das instituições dos segmentos dominados por essas ações.

Com efeito, se é verdade que a violência colonial, ao longo dos séculos, tem contribuído em muitos casos para fragilizar grupos em termos de suas organizações políticas locais e definição de lógicas identitárias, é também verdade que, em tempos mais recentes, o reconhecimento de direitos específicos para os povos indígenas – especialmente aqueles relacionados aos seus territórios – por parte de vários Estados nacionais latino-americanos – tem favorecido a formação ou a transformação de comunidades étnicas, com protagonismos políticos e formas associativas inéditas, bem como reflexões culturais e cosmológicas sobre a origem e o destino do mundo. Tais reflexões, mais que demarcarem uma mera resistência à dominação, têm evidenciado como as trajetórias individuais e coletivas baseadas em relações interétnicas são fundamentais na construção, reprodução e transformação de suas tradições de conhecimento.

De acordo com Barth (2000), as tradições de conhecimento não estão baseadas em estruturas culturais abstratas e, portanto,

externas aos atos a que os atores sociais dão vida. Ao contrário, as interações sociais permitem que os próprios atos e aqueles de outrem estejam submetidos a continuadas interpretações individuais, formando, por acumulação, a bagagem experiencial de cada sujeito, cujo precipitado seria, então, o seu estoque cultural. Os eventos resultantes destes atos permitem configurar contextos históricos específicos, em que os atores são posicionados uns com relação aos outros, e acabam por construir sistemas sociais abertos e desordenados. Assim, tais sistemas não poderiam ser entendidos de forma isolada em relação aos outros, assim como não poderiam ser abstraídos do meio em que se desenvolvem ou, em sentido mais amplo, como afirma Mura (2011), dos contextos socioecológico-territoriais em que se constituíram e que contribuíram para desenhar⁶.

Assim, a produção e a reprodução de cosmologias diversificadas e sofisticadas não podem ser interpretadas como meras continuidades de sistemas pré-coloniais, que seriam perturbados ou transformados pelo impacto dominador da invasão europeia ou que a ela, irredutivelmente, resistiriam. Com efeito, se antes da chegada dos conquistadores de além-mar já existia significativa diversidade linguística, cultural e de organização político-territorial, resultado de séculos de interações individuais e coletivas, não é heurísticamente conveniente que essa diversidade seja reduzida a uma genérica imagem de um indígena atemporal contraposta à historicidade e ao pragmatismo das práticas colonialistas. Não se deveria, portanto, ceder a um relativismo cultural extremo que atribui às tradições não europeias uma visão unicamente mito-prática, conforme defendido

6 “Com esta noção busca-se entender como elementos humanos e não humanos, na posição de sujeitos ou objetos, em um determinado lugar e a partir de um determinado lugar, relacionam-se e interagem entre si, formando sistemas sócio-técnicos mobilizando as forças do Cosmo a própria disposição” (MURA, 2011, p.114).

por Sahlins (1990). O risco é o de entender o encontro colonial como caracterizado por interações humanas absolutamente irreduzíveis às experiências históricas dos indivíduos. É ponto pacífico que os sujeitos interpretam os eventos a partir de coordenadas culturais que lhes são disponíveis.

Mas, ressalte-se, o contato interétnico implica necessariamente na circulação de ideias, saberes, conceitos, materiais e técnicas que, disponibilizados às pessoas, lhes permitem realizar experiências inéditas e assim enriquecer seus estoques culturais. Desta forma, como afirma Bensa (1998), a dimensão simbólica que integra o esquema cultural utilizado pelos sujeitos não pode ser entendida separada da experiência prática que a gera e lhe dá sentido. A partir desta compreensão, o acúmulo de experiências práticas ao longo do tempo, determinado em contextos peculiares, como os construídos na época colonial e seus desdobramentos futuros, deveriam conduzir nossa atenção para as também específicas visões de mundo que são geradas a partir desses contextos.

Isto posto, não parece oportuno dirigir a atenção para esses contextos a partir de uma visão dual de sociedade, como muitas vezes ocorre. Não podemos enveredar para uma análise endógena, centrada em relações de reciprocidade, de simbiose e de parentesco, bem como de construção da pessoa e de visão cosmológica como sendo o resultado de ontologias impermeáveis e, por outro lado, para uma exógena, focando as relações de poder como se estas fossem exclusivas e oriundas da instauração de uma estrutura política hierárquica promovida pelos europeus e seus descendentes, para em seguida definir uma dialética entre estas supostas e distintas racionalidades. Tal proceder implicaria considerar os contextos focados como gerando sistemas fechados e paralelos, algo que os dados empíricos desmentem.

Os artigos aqui reunidos apresentam esses contextos como resultado de processos que definem trajetórias, experiências e relações de poder envolvendo sujeitos procedentes de grupos

étnicos em interação com diferentes atores e instituições, em que o diferencial de poder representa um fator organizacional extremamente relevante. Focar os contextos desta forma, em um primeiro nível de escala permite mostrar como os indígenas definem estratégias voltadas à construção de *status* de lideranças políticas e xamanísticas, bem como à construção de comunidades locais. Permite também entender como se formam e consolidam circuitos de cooperação técnico-econômica entre segmentos sociais e étnicos distintos, favorecendo a manifestação de formas de faccionalismo e ecologias domésticas diferenciadas. Em outro nível de escala, analisar as estratégias e os interesses manifestados situacionalmente por representantes dos referidos segmentos favorecem, por sua vez, a compreensão por que e como são implementadas lógicas tutelares e de exploração econômica promovidas por políticas de Estado que dão vida aos processos de territorialização, aos quais já nos referimos. Finalmente, e não menos importante, é possível focar as implicações das ações procedentes do setor privado ou da sociedade civil, que redundam em formas de administração ou conceitualização da diversidade ética condicionando significativamente os modos através dos quais as práticas e visões de mundo indígenas e indigenistas se definem e se reproduzem. Às vezes, tais práticas acabam por se contraporem entre si ou, em outros casos, alimentam-se mutuamente, mas em ambas as situações se criam formas complexas e diferenciadas de interdependência entre segmentos sociais e étnicos distintos. São justamente tais formas complexas e diferenciadas que o panorama dos trabalhos aqui reunidos procura apresentar.

Referências

ASAD, Talal. Introduction. In: **Anthropology and colonial encounter**. T. Asad (ed) New York: Humanities Press, p. 9-24, 1973.

BALANDIER, Georges. La Situation Coloniale: Approche Théorique. **Cahiers Intenationaux de Sociologie**, XI, 44-79, 1951.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, May-Aug-2013. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_arttext).

BARTH, Fredrik. Por um maior naturalismo na conceptualização da sociedade. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tomke Lask (comp.) Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 167-186, 2000.

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, n. 19 (2º. Sem), p. 15-30, 2005.

BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In **Jogos de escalas**. A experiência da microanálise, Jacques Revel (org.), RJ: FGV, 1998.

BOIDIN, Capucine & LÓPEZ, Fatima Hurtado. Dossier Philosophie de la libération et tournante décolonial. **Cahiers des Amériques Latines**, n. 62, 2009.

LIMA, Antônio Carlos de S. Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In **Trânsitos coloniais**: diálogos críticos luso-brasileiros, Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida e Bela Feldman-Bianco (orgs.). São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo

global, A. Castro-Gómez e R. Grosfoguel (orgs.), Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nosso Governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT-CNPq, 1988.

_____. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, João P. de Oliveira (org.), 2ª. ed., Contra Capa Livraria / LACED, p. 13-42, 2004.

PELS, Peter. The Anthropology of Colonialism: culture, history, and the emergence of western governmentality. **Annual Review of Anthropology**. n. 26, p. 163-183, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SAID, Edward W. **Orientalism**. London: Penguin, 2003.

SCOTT, James C. **Weapons of the Weak**: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven and London: Yale University Press, 1985.

_____. **Domination and the Arts of Resistance**: Hidden Transcripts. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

WOLF, Eric. **A Europa e os povos sem história**. São Paulo: Edusp, 2010.

Parte I

**POLÍTICAS DE ESTADO,
DIREITOS E POVOS INDÍGENAS**

TIERRA, TERRITORIO Y TERRITORIALIDAD EN LA RELACIÓN RECIENTE DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS CON EL ESTADO EN AMÉRICA LATINA: EL PUNTO DE VISTA DE LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA

Antonino Colajanni

(Università di Roma “La Sapienza”)

Generalidades: tierras y culturas indígenas

Es absolutamente obvio que cualquier grupo humano – que no sea asentado en el ámbito urbano y sobreviva vendiendo su trabajo y contribuyendo a la producción de los productos industriales de las fábricas – tiene que basarse, para reproducirse, en una actividad de prelieve de los recursos naturales (animales y plantas) de las selvas, de las sabanas, de las aguas del mar o de los ríos ; ò, en alternativa, puede producir bienes consumables trabajando la tierra y/o influyendo en el proceso de reproducción de las especies animales, mediante la ganadería. Para todas estas actividades de generación de medios de reproducción (parte de las cuales pueden ser destinadas a un mercado cercano o lejano, en cambio de otros bienes) cada grupo humano tiene, entonces, que ejercer la capacidad y el poder de control, tendencialmente exclusivo, sobre extensiones variables de tierra, de espacio utilizable.

En consecuencia, la tierra constituye el fundamento, el eje central, la raíz ineliminable de la reproducción libre de la mayor parte de los seres humanos. Es por la razón mencionada que

desde muchas décadas, en un sinnúmero de documentos de reivindicaciones de los grupos indígenas de todo el mundo, el tema *tierra* se repite constantemente. El sentido de esta reivindicación (tener una tierra propia, que sea reconocida, inviolable, protegida de invasiones de gente ajena) no tiene simplemente un aspecto material, utilitarista. El espacio en que una sociedad vive y se reproduce es también un elemento de segura y fuerte *radicación en el mundo*; cristalliza las memorias de las generaciones antecedentes, fija en lugares específicos unos puntos fundamentales de la cosmovisión y unas huellas de pretendidas relaciones de los humanos con lo que se entiende ser el “mundo sobrenatural”. El ambiente en que una sociedad vive y se reproduce estimula además la capacidad y la curiosidad del conocimiento. Sus clasificaciones, oposiciones internas y diversidades de sub-ecosistemas, relaciones entre hombres, animales, plantas y fenómenos atmosféricos, contribuyen a una organización razonable del entorno y le atribuyen sentidos, simbolizaciones, valores colectivos. Es por las razones antes mencionadas que la eradicación, el traslado forzoso de una tierra a la otra, la pérdida de su entorno natural pueden ser para un grupo humano una tragedia muy grave e inolvidable.

También las instituciones internacionales, en un camino difícil y contradictorio de muchas décadas, han reconocido la importancia del vínculo hombre/tierra, y la necesidad de proteger los derechos sobre la tierra para permitir la sobrevivencia de los grupos indígenas como grupos independientes y ejemplos vitales de la variabilidad social y cultural de la especie humana. Importantes Acuerdos Internacionales y Declaraciones insisten en la prioridad del tema tierra para la salvaguarda de los derechos de los pueblos indígenas, y reconocen que los descendientes actuales de los primeros habitantes del continente americano han sido despojados – sobre todo en la época colonial – de buena parte de sus tierras y desplazados hacia zonas de refugio, frecuentemente pobres e improductivas. Primero y el más importante

de todos, el Convenio 169 de la O.I.T. (1989), que ha sido ratificado en 15 países del continente, haciendo entonces parte del ordenamiento jurídico nacional, ha dedicado toda la Parte II (artículos 13-19) al tema de las tierras. Lo mismo ha hecho la reciente Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (2007), que dedica toda su Parte VI a la tierra. El proceso de valorización de la diversidad cultural y del reconocimiento de los derechos especiales para los pueblos indígenas ha asumido un relieve constitucional en un sinnúmero de Constituciones latinoamericanas, y la tierra (reconocimiento, titulación, protección) aparece continuamente como aspecto/problema de gran importancia. Así como las legislaciones nacionales del subcontinente, en sus numerosas variaciones, le han dedicado atención, como resulta de una de las compilaciones más completas sobre el tema (AYLWIN, 2002, Parte I y II).

Zúñiga Navarro (1998) ha observado como la reivindicación y constitución de territorios indígenas en América Latina forma parte también de una estrategia de las sociedades nativas por hacer frente a la modernidad. Los discursos argumentativos de las organizaciones indígenas sobre la tierra tienen obviamente un aspecto práctico, de utilidad económica para la sobrevivencia económica. Pero tienen también otro aspecto. La insistencia sobre los territorios indígenas llenos de significados, de valores simbólicos, de visión utópica que contiene un proyecto de futuro deseable, lleva con sígo al mismo tiempo un intento de validar un conjunto de hipótesis acerca de la “determinación sociológico-política” de los grupos indígenas, mirando a describir lo que “son” hoy en día los pueblos indígenas a través de sus propias tierras; y todo esto en vista de que se los califique jurídicamente en tanto sujetos y beneficiarios de un cierto conjunto de derechos en cuanto “pueblo”, y el derecho a la tierra se considera fundamental. Se trata, en otras palabras, de una instrumentalización de categorías tradicionales en función de un objetivo político. Los *pueblos*, en realidad, de acuerdo al derecho

internacional, tienen derecho a un territorio. En este sentido, el territorio es instituyente, es productor, es *creador del orden político*.

El problema de las tierras indígenas en el derecho nacional, internacional, y en las organizaciones internacionales

El proceso mencionado, de intensificación de la atención a los derechos sobre la tierra de los pueblos indígenas, y de la intensificación considerable de legislaciones que otorgan cierta seguridad y garantías a los indígenas del continente, ha coincidido – de hecho – con una fase histórica en la cual nuevas formas de colonialismo – con nuevos caracteres formales y substanciales – han generado invasiones de tierras, depredaciones de las mismas, y por fin intervenciones poderosas de empresas multinacionales de explotación de recursos naturales, sobretodo del subsuelo. Y todo esto ha generado conflictos y contradicciones, puesto que existe una coincidencia entre las áreas ocupadas por poblaciones indígenas y las áreas con intensa actividad extractiva.

Los elementos de las legislaciones nacionales, y los puntos más importantes que emergen en los documentos internacionales sobre el tema son los siguientes:

La idea de que los pueblos indígenas tienen una *relación especial* con la tierra, efecto de la diferencia cultural con las sociedades urbanas. Existen entonces *diferentes formas de propiedades*, generadas a partir de diferentes valores espirituales y circunstancias sociales. Este punto es muy importante, porque ha generado una oposición fuerte frente al concepto tradicional de “tierra como propiedad comercial y simple aprovechamiento de recursos”, que se transforma en figuras jurídicas diferentes. Así se pasa de la “tierra” al “habitat” (concepto más extenso) y

al “territorio”. Lo que resulta de este proceso es una *ampliación del concepto de tierra*. Las consecuencias en la terminología utilizada en los aparatos legislativos son evidentes. Aparecen nuevos términos-conceptos de relevancia jurídica: “tenencia colectiva en tierras tradicionalmente ocupadas” (Argentina); “Tierras Comunitarias de Origen” (Bolivia); “Tierras comunales de grupos étnicos”, “Territorios Indígenas”, “Entidades Territoriales Indígenas” (Colombia); “Tierras históricas de comunidades indígenas” (Guatemala). O, en cambio, aparecen especificaciones interesantes, como en la Constitución brasileña: tierras *ocupadas*, tierras *utilizadas* para diversas actividades, tierras *necesarias* para el bienestar y la reproducción cultural;

La necesidad y oportunidad de una *protección especial* por parte del Estado. Lo que conduce a la frecuente alusión a la necesidad de que las tierras indígenas tengan un carácter inajenable, imprescriptible, inembargable: que no puedan ser vendidas, ocupadas ilegalmente, o embargadas por concepto de deuda; y que no es posible la expropiación, así como no es posible obtener un crédito bancario con la garantía de tierras indígenas;

La oportunidad de *ampliar la superficie territorial* a disposición, hoy en día, de los pueblos indígenas, a través de mecanismos jurídico-sociales de adjudicación de nuevos territorios, y de la recuperación de extensiones de tierras ocupadas por parte de grupos colonizadores;

La progresiva vinculación de los territorios indígenas con experiencias de gestión y jurisdicción administrativa dotada de fuertes autonomías, que apuntan al reconocimiento del territorio como elemento de base para la constitución de nuevas *entidades político-administrativas indígenas*.

A pesar de lo anteriormente dicho, se quedan muchas dificultades en el proceso de transformación de los postulados constitucionales en disposiciones legales de nivel inferior (leyes ordinarias y disposiciones administrativas). De hecho, entre el derecho y la realidad cotidiana existe todavía una gran distancia. Y a pesar de existir un proceso evidente a nivel continental, los estudios de casos, profundizados y llenos de detalles también históricos, son muy pocos (BARIÉ, 2005).

No tenemos que pasar por alto que el estímulo hacia la consideración del tema tierra como eje central de la problemática indígena ha venido de las Instituciones Internacionales. Por ejemplo, en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, se celebró en 1996 un importante “Seminario de Expertos sobre las experiencias prácticas con respecto a los derechos y reivindicaciones relativos a tierras indígenas”, que a pocos años de la aprobación del Convenio 169 de la O.I.T., se puede considerar un texto de gran relieve en la literatura específica. En su intervención Ken Coates enfatiza el hecho de que las reclamaciones territoriales indígenas se originan en un contexto caracterizado por un gran cambio que se está determinando en el pensamiento jurídico y social del continente; y observa con aprobación que el surgimiento de los derechos territoriales indígenas ha generado sorprendentes sentencias en favor de los grupos nativos en países como Canadá, Australia, Nueva Zelanda. El mismo autor pone en relieve como las reclamaciones indígenas sobre la tierra son parte de un proceso de reacciones sociales-políticas frente a las nuevas y poderosas iniciativas de grandes intervenciones en favor del desarrollo; se puede decir que dependen en buena medida de ellas. Y anota además como se está paulatinamente manifestando una contra-reacción de los frentes de colonización en contra de la “condición especial” que los indígenas se han ganado en el contexto internacional, de los “privilegios” otorgados por los

ordenamientos supranacional y nacionales. Por fin, parece que se está progresivamente atenuando la eficacia y la capacidad de los argumentos “culturales” de los grupos indígenas, para convencer a los poderes externos de la legitimidad de sus pretensiones (valores propios, cosmovisión, espiritualidades, supervivencia cultural, etc.). Y en cambio, está tomando siempre más fuerza el reclamo de los indígenas para una *justicia distributiva*, o en favor de la eliminación de sus dificultades económicas y sociales. De hecho, las negociaciones en la arena política se están incrementando. Por su parte, Roque Roldán Ortega, en el documento mencionado, insiste en una evaluación relativamente optimística en lo que se refiere a las extensiones de tierras indígenas delimitadas, reconocidas y aprobadas legalmente (por ejemplo, en Brasil 71.870.085 hectáreas, y en Colombia 20.690.610). También si quedan muchos problemas en la lentitud de las burocracias y en el proceso de saneamiento de las tierras indígenas ocupadas (o re-ocupadas) por colonos individuales. Roldán trata también de las alternativas jurídicas que presentan los ordenamientos nacionales: atribución de “plena propiedad” a los nativos, *contra* la simple “concesión de derechos de uso”; modalidad usual de entrega de tierra, como a los campesinos, a través de “títulos individuales de propiedad”, *contra* la “entrega de tierras en forma colectiva y bajo regímenes ajenos a las disposiciones comunes de las leyes civiles”; y por fin, “imposición de un sistema jurídico ajeno”, *contra* el “mantenimiento de las normas tradicionales de herencia de los indígenas” (CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL, 1996).

El proceso lento y accidentado que han atravesado las Instituciones Internacionales en la producción de documentos de base como las declaraciones y los textos de los Convenios, aparece evidente en un importante documento de 2002 que proviene del “Working Group to prepare the draft of the American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples” de la Organización de los Estados Americanos (O.E.A.). En el

Reporte del “Rapporteur” del grupo, al finalizarse un encuentro dedicado al tema “Traditional forms of ownership and cultural survival, rights to land and territories”, Osvaldo Kreimer insiste en el carácter fundamental del substrato físico de la tierra para la posibilidad de sobrevivencia de los grupos indígenas como pueblos, para la reproducción de sus culturas, y para el mantenimiento y desarrollo de su organización y de sus sistemas productivos. Y enfatiza, como hemos visto es puesto en evidencia en otros documentos, el hecho de que estos derechos sobre la tierra no se refieren simplemente a cuestiones de control de bienes inmuebles, y no pueden ser concebidos de acuerdo al acercamiento clásico del derecho civil, como “propiedad”. En cambio, los derechos sobre la tierra de los indígenas se refieren a un ámbito conceptual más amplio, que tiene que ver con el derecho colectivo a la sobrevivencia como un pueblo organizado, a través del control de su habitat como necesaria condición para la reproducción de su cultura, y para la realización de sus ‘planes de vida’. El Proyecto de Declaración de la O.E.A. insiste mucho en el derecho de los indígenas a ser consultados seriamente antes de todas decisiones de los gobiernos que se refieran a sus tierras. Es un tema que se ha ganado en los últimos años una gran importancia, también en otras instituciones, como el Banco Mundial y el B.I.D. La consulta, de acuerdo al texto provisional de la Declaración, tenía que ser realizada en un tiempo oportuno, tenía que ser basada en una necesaria y completa información, tomando seriamente en cuenta las tradiciones y las costumbres locales, así como las instituciones de toma de decisiones de los pueblos interesados; y por fin la aceptación y la obligación de tomar en cuenta toda forma de comentarios, críticas y contrapropuestas. Hay que añadir que el documento insiste mucho en que las pretensiones de relativa autonomía y consideración especial de los derechos de los pueblos indígenas no tienen nada que ver con el riesgo de la fragmentación del Estado, o con la posible desintegración del territorio nacional.

Esta nueva conciencia es muy difundida en casi todos los diversos países del continente, y los miedos del pasado han ya casi totalmente desaparecido (KREIMER, 2002).

En lo que se refiere al Banco Mundial, no se puede negar que ya desde finales de los años Ochenta del siglo pasado esta Institucion había empezado a ocuparse del tema de las tierras indígenas, con una serie de “Working Papers”, “Reportes” y “Discussion Papers” que han estimulado mucho el debate sobre el asunto, también si solo en medida muy reducida estos argumentos, y las posiciones críticas (abiertamente en favor de las poblaciones indígenas) han llegado a la fase operativa, a la actividad concreta de los proyectos y programas. Como se sabe, eso pasa exclusivamente cuando un argumento discutido ampliamente es “maduro”, y puede llegar a ser introducido en las “Operational Directives”, que son las verdaderas normas rígidas que tienen que ser observadas por todos los Directores de proyecto. Uno de los primeros documentos del Banco, de esta clase, es el trabajo de Peter Poole dedicado a una improbable y seguramente muy difícil “toma de acuerdos” entre los pueblos indígenas, los conservacionistas ambientales y los planificadores del uso de la tierra en América Latina (POOLE, 1989). Mucho más concreto y rico de informaciones es el cuadro de los proyectos realizados por el Banco en el sector de la “Protección de las Tierras Amerindianas”, más que todo en lo que se refiere a los programas de “regularización de los derechos sobre la tierra” en las tierras bajas de la América del Sur (WALI; DAVIS, 1992). Pero, el mejor de los “Discussion Papers” es seguramente el estudio coordinado por Shelton Davis – un experto antropólogo muy serio e informado – y dedicado al “punto de vista indígena” en la visión de la tierra y del ambiente (DAVIS, 1993). Mucho más limitado y concentrado sobre el manejo de las selvas tropicales, en una propuesta de integración entre los saberes y las técnicas indígenas, los resultados de la investigación científica, los “buenos gobiernos locales” y las organizaciones

internacionales, es el “Working Paper” de Shelton Davis y Alaka Wali dedicado a los territorios indígenas y el manejo de las selvas tropicales en América Latina (DAVIS; WALI, 1993).

Entre los casos más significativos de atención de los gobiernos nacionales de Latinoamérica al tema de las tierras indígenas y de protección de sus derechos territoriales, merece ser citado el ejemplo de Colombia, un país en donde el tema de las “Reservas Indígenas” o “Resguardos Indígenas” ha suscitado un gran interés y ha generado importantes normas (primera entre las otras la nueva Constitución de 1991) en las cuales la defensa de los territorios indígenas (con la correspondiente exclusión de las invasiones desde afuera) se ha vinculado estrechamente a la protección del ambiente a través de un sinnúmero de Parques Naturales, que en su mayor parte coinciden con los Resguardos Indígenas. Entre los otros momentos importantes de este proceso hay que recordar la institución en 1988, por parte del Presidente Virgilio Barco, del Predio Putumayo como Resguardo Indígena (una extensión de más de 5 millones de hectáreas), destinados a menos de 20.000 indígenas habitantes en la región. Junto con los otros Resguardos más importantes instituidos en la misma época (Mirití-Paraná, 1981; Vaupés Oriental, 1982; Alto y Medio río Inírida, 1989), otros 7.500.000 hectáreas de tierras en su mayoría silvestres han sido entregadas en forma irreversible a las poblaciones indígenas colombianas (Véase por los Resguardos de la región Amazónica el importante documento *Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica*, Bogotá 1989). Uno de los aspectos más interesantes de la legislación colombiana sobre tierras indígenas es la promoción de instituciones territoriales administrativas del territorio completamente en manos indígenas, que ha sido prevista en la Constitución de 1991, pero por una cantidad de razones no ha podido ser efectiva en la realidad actual. Se trata de las famosas Entidades Territoriales Indígenas (ETIS) sobre las cuales existe

una extensa literatura (conviene hacer referencia por lo menos a: E. Sánchez, R. Roldán, M. F. Sánchez, 1992; *De los territorios indígenas a las Entidades Territoriales Indígenas*, 1993; Comisión de Ordenamiento Territorial [COT], 1994). Colombia es también un país que, a pesar de tener una población indígena absolutamente minoritaria, por lo menos con respecto a países con Guatemala, Ecuador y Bolivia, le ha dado al tema indígena una gran importancia nacional. Entre los documentos oficiales que contienen también un recuento muy detallado de la legislación y de la jurisprudencia en materia de derechos indígenas, hay que recordar los importantes documentos publicados por la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior (M. VÁSQUEZ LUNA; G. JIMENO SANTOYO, 1998; G. JIMENO SANTOYO; H. DARÍO CORREA; M. VÁSQUEZ LUNA, 1998).

Dos diferentes tradiciones de estudio y de acción práctica con respecto a las tierras indígenas

Hay que reconocer que se han creado, en las últimas décadas, algunas tradiciones específicas de estudios y programas de acción dedicados al tema de las tierras indígenas en América Latina, las que manifiestan diferentes características y orientaciones teóricas.

La primera de estas tradiciones tiene una fuerte inspiración política, y mucho menos jurídica, pero alcanza a poner en estrecha relación una atención muy fuerte dedicada a las “concepciones indígenas de la tierra” (filosofía ambiental, cosmovisión, integralidad del pensamiento sobre el conjunto sistémico de hombres, animales, plantas, fenómenos atmosféricos, presencias sobrenaturales) con una meticulosa programación de las acciones congruentes (de índole socio-política) que los grupos indígenas organizados tienen que llevar a cabo para obligar a las autoridades del Estado y a los grupos sociales externos que

tienden a invadir sus tierras (o ya lo han hecho en las décadas pasadas), para que reconozcan los derechos de los nativos sobre las tierras y se dediquen a protegerlos con los instrumentos de la ley. El más importante de estos estudios, y el más antiguo, ha sido coordinado por Alberto Chirif, Pedro Garcia Hierro y Richard Chase Smith, y se refiere sobre todo a la situación de los indígenas peruanos de la Amazonía. Es significativo el título de este importante libro: *El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca Amazónica* (LIMA, 1991). Afirmado que “los pueblos indígenas y sus territorios se pertenecen y son inseparables”, los autores se orientan hacia la preparación muy atenta y meticulosa de programas de defensa territorial para los grupos indígenas, y presentan una evaluación sistemática de 15 proyectos de defensa de tierras y recursos naturales indígenas en cuatro países del continente. Las estrategias necesarias para la defensa de los territorios indígenas se acompañan con una definición de las líneas de las políticas indígenas de defensa territorial. Partiendo de la idea de la casi perfecta adaptación al medio, que es característica de todos los grupos nativos de la selva, se le concede un gran espacio a la presentación de las peculiaridades socio-culturales de las sociedades de la selva (sociedades sin clases, con aprovechamiento no definitivo e individual de los recursos, con redistribución de la riqueza, y carácter colectivo de los derechos, y por fin con una visión integral e interrelacional de la selva), y además se hace larga referencia a la visión indígena del mundo natural, citando opiniones directas de líderes indígenas que muestran un acercamiento “absolutamente otro” con respecto al punto de vista utilitarista de la economía de explotación del capitalismo contemporáneo.

Los objetivos a lograrse con estas mobilizaciones de organizaciones indígenas son: a. El *afianzamiento territorial*, o sea el objetivo de asegurar el territorio actual, detener su invasión y

despojo de los recursos y organizar su defensa; b. La *reivindicación* para el futuro, de acuerdo a las necesidades de cada pueblo, en su proceso de expansión, crecimiento y reconquista del territorio tradicional perdido; c. La *consolidación*, o sea el proceso de regulación del uso del territorio con perspectivas de largo plazo, en beneficio de las generaciones sucesivas.

La situación de partida no puede ser sino un diagnóstico muy preciso y detallado, realizado con la intensa participación de los grupos indígenas. El conocimiento profundo, también de carácter histórico, es elemento fundamental. Entre las estrategias más importantes se destaca la “ocupación de lugares clave”, para frenar la expansión territorial de los colonos de origen externo, y la implantación de “comunidades fronterizas” que deberán funcionar como hitos defensivos, así como la realización de “linderos”, caminos en la selva que puedan constituir señales claras (y también con carácter “simbólico”) de presencia y control indígena del territorio. En cuanto a los aspectos más concretamente jurídicos, se adelanta antes de todo la idea de que los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios son “originarios”, o sea existen independientemente de la voluntad de los gobiernos de los países adentro de cuyas fronteras han quedado incluidos los indígenas después del proceso colonizador. Los detalles de las posibles normas no son muy importantes. Lo importante es que se pretenda la “cantidad mayor de territorio que se pueda conseguir, para – de este modo – poder asentar más firmemente las bases para una etapa posterior de recuperación y recomposición territorial”. De igual manera, se sugiere de adoptar el tipo de figura jurídica que más convenga para un pueblo indígena, la que sea más sólida y definitiva, la que permita mayores garantías frente a las agresiones de la sociedad neocolonial, es decir, la *propiedad*. No faltan críticas a las figuras jurídicas del derecho común, no pensadas para el provecho de la población indígena, y alusiones a la oportunidad

de crear *categorías legales nuevas* que aparezcan más adaptadas a la salvaguarda de los intereses indígenas. Por fin, en lo que se refiere a los criterios más eficaces en el proceso de demarcación de los territorios, se sugiere el carácter colectivo de los títulos, la contiguidad de los territorios titulados, el uso de accidentes naturales utilizables como límites de demarcación. El tema de la toma de decisiones por parte de los grupos y organizaciones indígenas concluye el trabajo, junto con unas sugerencias en el sector de la formación de personal indígena especializado.

En época más reciente dos de los autores mencionados, y responsables del importante libro de 1991, han vuelto sobre el tema con una nueva publicación que pone al día todo lo que se sabe sobre territorios indígenas en la Amazonía peruana, y evalúa las experiencias de decenas de proyectos llevados a cabo en los últimos 15 años, añadiendo útiles comentarios y enfatizando algunos de los argumentos fuertes antes presentados (CHIRIF-GARCÍA HIERRO, 2007). García Hierro y Surallés ha seguido trabajando en el tema de los derechos territoriales vistos en el cuadro más amplio de la cosmovisión y en el contexto de reivindicaciones sociopolíticas y movilizaciones sociales de los grupos indígenas (SURALLÉS-GARCÍA HIERRO, 2004; GARCÍA HIERRO-SURALLÉS, 2009). En el primero de los libros apenas citados asume una importancia central, de tipo teórico y metodológico, el artículo de la reciente Declaración que proclama la “libre determinación territorial” como aspecto fundamental del problema de las tierras indígenas. En pocas palabras, las posiciones presentadas insisten en los derechos violados, en las reivindicaciones posibles, en los proyectos de resistencia frente a los grupos dominantes, en la confianza de que los objetivos de protección y de defensa sean realizables, y por fin en la existencia de valores, principios socioculturales y de costumbres, que representan las motivaciones principales. Pero no indican las estrategias de corto y de mediano plazo, las alianzas necesarias

para alcanzar los objetivos, los procesos de formación necesarios y la sucesión de los pasos obligados. Obviamente, hay que reconocer el compromiso político y social con los intereses vitales de los grupos indígenas, y la constante obra de defensa de los derechos de los grupos nativos en contra de los poderes locales y nacionales. Pero, en términos más generales, y con una cierta aproximación, se podría definir la orientación apenas presentada como *Reivindicacionismo sociopolítico de tipo utópico y culturalista*.

Una orientación muy diferente sobre el tema de los derechos territoriales de los grupos indígenas, y sobre el tema de la tierra en los procesos sociales y políticos actuales en el mundo indígena, se debe a João Pacheco de Oliveira. Este autor se ha dedicado con mucha intensidad desde los años Ochenta del siglo pasado al tema de la tierra entre los grupos indígenas del Brasil, con numerosos ensayos y libros, varias veces republicados, y coordinando una serie de proyectos y programas de nivel internacional. La relevante novedad de los estudios de Pacheco de Oliveira consiste en que este autor intenta investigar y comprender la *situación social total* en la que se manifiestan las reivindicaciones indígenas sobre la tierra, tomando en cuenta las acciones y puntos de vista de todo un conjunto de diferentes actores que aparecen involucrados en estos procesos. De esta forma los protagonistas que cuentan más no son solo las normas (las internacionales, como los acuerdos y convenios, o las nacionales y locales), y no son sólo los grupos indígenas con sus organizaciones de representación ante la sociedad mayoritaria, sino también – y con una importancia crucial – las instituciones nacionales que administran el problema tierra, que conceden las autorizaciones, y preparan las acciones administrativas necesarias para la atribución de los derechos sobre el territorio de los indígenas (demarcación, delimitación, registración, etc.). Desde un viejo ensayo de 1983, varias veces republicado con pocas variantes, y dedicado a *Una etnografía de las tierras indígenas*:

procedimientos administrativos y procedimientos políticos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006), este autor se concentra sobre “los procesos jurídicos, administrativos y políticos a través de los cuales el Estado-Nación debe reconocer y actualizar los derechos indígenas sobre la tierra”. La tierra es una “categoría jurídica”, generadoras de concepciones, acciones y comportamientos.

A partir del “Estatuto do Índio” de 1973, se genera en Brasil un proceso que señala nítidamente la *vía campesina* como modo privilegiado de integración de la población indígena en la sociedad brasileña, a través de una política específica relativa a la tierra. Nace el *campesinado indígena* en el cual permanece y se regenera de otra forma una dependencia continua y total del indígena frente al Estado, puesto que la tradición paternalista sigue vigente; el indígena depende de los reconocimientos formales del Estado, siendo titular exclusivamente (en la gran mayoría de los casos) de un derecho de *posesión* de sus tierras, puesto que las tierras mencionadas se quedan en dominio de la Unión. A partir de estas premisas adquiere una gran importancia la investigación de tipo antropológico-etnográfico que Pacheco desarrolla sobre la institución federal destinada a la gestión y manejo del problema de las tierras indígenas (la FUNAI, que sigue y continúa las actividades del viejo SPI). Se trata de una muy interesante investigación de “antropología de las instituciones” (no muy lejos de los recientes estudios de la “anthropology of policy” de Susan Wright y Chris Shore), en la que se considera a la institución, en sus diversos momentos históricos, a partir de su radicación diferente en los varios estados de la Unión, teniendo en cuenta también a las diversas personalidades individuales, como objeto de observación y recolección de datos etnográficos.

De la misma manera son examinados cuidadosamente los documentos producidos, los procesos decisionales, la toma de las diferentes decisiones. Todo lo anteriormente dicho es presentado como un proceso social *sui generis*, en donde se pueden

distinguir las cosas que *se declaran*, los intereses contingentes de diversos actores sociales involucrados, las presiones de la economía local y nacional, y por fin las cosas que efectivamente *se hacen*. Y todo en un análisis procesal, que se extiende a lo largo de la dimensión temporal, lo que es fundamental. Los actores públicos principales son: la FUNAI como institución, el Ministerio del Interior del que ella depende, la Presidencia de la República, y los legisladores que producen las normas. Un ensayo específico, de gran intensidad, es dedicado explícitamente a la FUNAI y a sus procesos de acción y de decisiones. Esta institución es mucho menos coherente y homogénea de lo que se podría pensar. Depende de sus agencias en el inmenso territorio brasileño y de un sinnúmero de presiones locales. Tiene un carácter muy curioso: administra siempre a través de las crisis, toma empíricamente sus decisiones como actos aislados, no se para nunca para evaluar profundamente las causas y los procesos de sus acciones en los tiempos largos, es dominada por una visión *técnica* de las actividades en el campo, no tiene un sistema lógico, coherente y eficiente de archivos y de control de su documentación, y por fin produce una continua ideología paternalista, de “conciliación de las partes” y de “armonización de los intereses”. En este contexto, la antropología se encuentra en dificultades muy relevantes, si quiere hacer su trabajo de campo como es tradición (me refiero al ensayo *Demarcación y reafirmación étnica: una etnografía de la agencia indigenista*, en Pacheco de Oliveira 2006, sobre la base de un ensayo publicado por primera vez en 1989).

Como se ve, los grupos indígenas son involucrados en una red institucional con la que tienen que negociar, que luchar continuamente. El tema de sus tierras es, entonces, un tema de relaciones sociales y de poder.

Aparecen muy claramente las diferencias entre las estrategias de manejo del tema tierra indígena en el SPI y en su sucesor la FUNAI. El objetivo principal del SPI era pacificar y sedentarizar a la población indígena que amenazaba el avance de las

fronteras económicas, preocupándose apenas y secundariamente en garantizar las tierras a los indígenas, que eran considerados en avanzado estado de integración. Así que la estrategia de acción del SPI antes el choque de los frentes pioneros con los grupos indígenas parece haber sido la de establecer rápidamente un área reducida como tierra reservada a los indígenas, asegurando estos derechos a través de la demarcación y, paralelamente, dejando libre a los blancos la ocupación de las demás extensiones de tierra. Se puede decir que en estos casos las áreas establecidas por el SPI eran mucho menos *reservas territoriales* que *reservas de mano de obra* para las iniciativas productivas de los colonos blancos.

De todo lo anteriormente dicho se deriva una nueva propuesta conceptual de Pacheco de Oliveria, que se concentra sobre la idea de la *territorialización*, que es definida como “todos los actos y saberes a través de los cuales un aparato de poder instituye una relación necesaria entre una población y cierto espacio geográfico, lo que implica en consecuencia un proceso general de reorganización social de aquella población, con la imposición de formas tecnológicas, patrones de uso de los recursos naturales, modos de ordenamiento político y símbolos identitarios. A pesar de tener su fundamento último en el uso (o en la amenaza del uso) de la fuerza, la territorialización implica también un movimiento paralelo por medio del cual los indígenas se apropian selectivamente de elementos exógenos y les atribuyen significados y funciones a veces muy distintas de los discursos dominantes”.

La situación de hoy en día, en la época de la FUNAI, es muy diferente. Pacheco anota que existen hoy nuevas nuevas formas de ser indígena. Los grupos que en estas últimas décadas han empezado a exigir tierras a la FUNAI son indígenas que provienen de las haciendas, de los seringales y de las periferias urbanas. Son gentes que ya tuvieron experiencias negativas con

los patrones blancos y que tratan de iniciar un “viaje de vuelta” en lo que se refiere a sus raíces familiares y a sus colectividades de origen. Ellos sufrieron unas múltiples formas de territorialización, incluyendo la concentración en aldeas misioneras, el establecimiento de haciendas con formas diferentes de relación laboral, y varias formas de integración, como actores sociales débiles, al interior del campesinado marginal articulado, a través de los mercados locales, con la economía dominante.

Con la misma aproximación de antes, podemos quizás caracterizar esta orientación de Pacheco de Oliveira, que ha generado toda una tendencia en la antropología brasileña, como *Realismo sociopolítico y jurídico de tipo histórico-relacional*. Aparecen muy evidentes las diferencias con la orientación que se inspira a los estudios de Alberto Chirif, antes mencionada.

Los aportes de la antropología jurídica al problema de los derechos indígenas sobre las tierras. Necesidad y oportunidad de las contribuciones de las ciencias jurídicas

Teniendo en cuenta las observaciones y los datos antes presentados, podemos intentar de articular una visión del problema de los derechos de los pueblos indígenas sobre la tierra desde el punto de vista de la antropología jurídica. No cabe duda de que esta perspectiva se puede sustanciar solo en el caso en que se pongan en un mismo nivel la antropología y las ciencias jurídicas, y se tenga la capacidad de aprovechar hasta el fondo de las posibilidades de intercambio paritario entre los dos grupos de disciplinas. En el caso del derecho el intercambio se hace mas complejo porqué una visión antropológica del derecho tiene que tener en cuenta la variedad de sistemas de pensamiento y de prácticas de ejercicio del derecho existentes en el Occidente contemporaneo (derecho de origen romanística y derecho del área del “common law”: estas dos tradiciones jurídicas se

caracterizan por una prioridad atribuída a las *normas* y/o a las *decisiones judiciales* que generan uniformidades de comportamientos, sea de los actores sociales sea de los jueces sucesivos), y también por las variaciones consistentes que se han determinado en el tiempo en las diversas sociedades europeas. Así que la aplicación de los conceptos jurídicos a sociedades indígenas o a situaciones diferentes que conciernen los grupos indígenas no es cosa fácil. Hay que añadir que cada grupo social tiene un mínimo de concepciones y de prácticas de carácter jurídico (*ubi societas, ibi jus*), vinculadas a otros sectores de la experiencia social y cultural, y que el pluralismo, como es una característica social general lo es también en el campo jurídico. Cuando nos dedicamos a investigar la naturaleza de un sistema jurídico tenemos que dedicarle una atención específica por lo menos a tres diferentes aspectos de la dinámica jurídica: a. El *sistema normativo* (tipo de normas, existencia de sanciones, formulación de las mismas, poderes de los cuales derivan, proceso de formación de las normas [por ejemplo, trabajos preparatorios y discusiones en los parlamentos previas a la aprobación]); b. La *actividad judicial* y la formación de una jurisprudencia (lo que incluye la formación y la práctica de la judicatura); c. La *opinión social* difundida de los diversos actores sociales sobre los temas jurídicos (la conciencia social del derecho). Es por esta razón que vale la pena de tomar en cuenta lo que piensan y/o hacen realmente los indígenas en sus sociedades y en su ambiente en lo que se refiere a las obligaciones de los sujetos sociales, a las cosas que hay que hacer o no hacer, a las sanciones cuando se quiebre una regla, y por fin a las expectativas socialmente aprobadas de ciertos sujetos frente a ciertos comportamientos de otros.

En lo que se refiere a la tierra no sería difícil empezar describiendo las concepciones y las prácticas sociales sobre el uso individual y/o colectivo (de la totalidad del grupo social o de algunos sujetos sociales) de la tierra y de sus productos, la forma

en la que se solucionan los conflictos de atribuciones de derechos, y por fin las formas de expresión cultural de todo lo *propio* de un grupo social, teniendo en cuenta el hecho de que cada sociedad ha tenido relaciones con otras durante los siglos, que los fenómenos de sincretismo jurídico son muy frecuentes, y que todas las sociedades indígenas – en América Latina como en otros continentes – han tenido una relación muy intensa de intercambio desigual y han sufrido formas de dominación por parte de grupos sociales muy poderosos del Occidente; con la consecuencia que conceptos, ideas y prácticas de nuestros sistemas jurídicos, de una u otra manera, ya desde siglos han entrado en la experiencia de los grupos indígenas. Se deriva de lo anteriormente dicho que muchas veces la aplicabilidad del derecho pleno occidental (como se hacía en la época colonial) es difícil sino imposible. Será entonces necesaria una *relativización de las concepciones occidentales del derecho* y una *adaptación a los contextos sociales y culturales específicos*. Una reforma radical de los derechos vivientes en los contextos del post-colonialismo es entonces necesaria, una transformación desde abajo, partiendo de las vivencias cotidianas de los pueblos indígenas y de un análisis muy atento y detallado de las diferentes fuerzas sociales que se están enfrentando en la arena política.

La mencionada relativización de las concepciones occidentales del derecho tiene que pasar por una rediscusión radical de los conceptos jurídicos de la *propiedad*, de acuerdo a los nuevos contextos sociales y económicos de la posmodernidad, y más en general de los *derechos reales sobre cosas de otros*. Por lo general, casi todas las concepciones de los derechos indígenas y de los derechos de los pueblos indígenas han partido de ideas, concepciones y formas jurídicas de la plena propiedad, la que ya desde casi un siglo se ha transformado radicalmente en el mismo Occidente. Recuerdo un magnífico libro sobre el cual pasé varios meses en mis años verdes en la Facultad de Derecho,

la colección de ensayos de Salvatore Pugliatti, *La propiedad en el nuevo derecho* (1954), en el cual el gran jurista italiano presentaba las grandes transformaciones en la posición jurídica reconocida por el ordenamiento de casi todos los países europeos, en donde las *limitaciones puestas por el ordenamiento jurídico, por razones y motivos de pública utilidad, al pleno y total ejercicio de los poderes (utilización y disposición) previstos en la posición subjetiva del “derecho de propiedad”* eran muy numerosas en el caso de los derechos reconocidos sobre los bienes, y ya desde tiempo había desaparecido el viejo *jus utendi abutendi re sua* que tan grande importancia ha tenido en la formación del sistema económico-político del capitalismo y del derecho moderno. Y además, de acuerdo a los diferentes bienes, a las diferentes circunstancias y contextos sociales, se podían identificar varias y diversas *formas de propiedad* (el ensayo específico dedicado a este argumento es *La propiedad y las propiedades (con referencia especial a la propiedad de la tierra)*). Por estas razones, ya en aquella época nos resultaba muy difícil a nosotros estudiantes de derecho, concebir una simple y automática transposición de la normativa europea del derecho de propiedad a las condiciones complejas de la vida de los pueblos indígenas latinoamericanos en rápidos procesos de cambio. En el libro mencionado Pugliatti alcanzaba a fundir en gran equilibrio una orientación metodológica histórico-institucional y dinamista, con un acercamiento de tipo lógico-sistémico. Y también identificaba en los institutos de la propiedad una creciente tendencia a la protección de intereses de naturaleza social (“interés público”), es decir de intereses diferentes de los del titular formal del derecho sobre los bienes. De hecho, la expropiación por pública utilidad, la progresiva extensión de los bienes demaniales (del Estado) y de los bienes patrimoniales de las entidades públicas, la “comunidad de los bienes”, el condominio, y la reconsideración de la importancia de la “propiedad colectiva”, y por fin la “substitución del dueño

inactivo” en el caso del abandono de las tierras, aparecen todos como fenómenos e institutos jurídicos que muestran con claridad una fuerte tendencia a la limitación del ejercicio exclusivo e individualístico de los derechos sobre los bienes. Y, además, la “función social de la propiedad” (solemnizada en el art. 42 de la Constitución Italiana, e integrada en el art. 44), orientaba toda la disciplina de los derechos sobre los bienes hacia el establecimiento de relaciones sociales caracterizadas por la equidad. Pugliatti identificaba por otro lado, entre las características objetivas de la estructura del derecho de propiedad, *el trabajo humano sobre las cosas*. La propiedad de las “cosas productivas”, a través del trabajo humano, llegaba a ser el aspecto fundamental. Y lo de la *propiedad-trabajo* llegaba a constituirse como un binomio, una síntesis, indisoluble. Como pueden mostrar las referencias constantes a los trabajos de Pugliatti, con grandes aprobaciones, que son contenidas en la intensa literatura sucesiva sobre este gran tema de la propiedad (Paresce, Gambaro, Scalisi, Santoro-Passarelli, Favaro), las propuestas antiguas de este importante autor pueden funcionar como inspiradoras, también hoy en día, para entender y analizar bien los contextos sociales y culturales muy diferentes de los de Europa.

En años más recientes, Paolo Grossi retomaba en un importante ensayo (GROSSI, 1988) las mismas ideas de Pugliatti para dedicarse a una riquísima investigación sobre la “historicidad” y las variedades del concepto de *propiedad*, con referencia más que todo a la transformación desde una “civilización de la propiedad” de origen romanístico (dominada por la idea de la “validez”) a una “civilización de la posesión” de origen medieval (dominada por el rígido principio de la “efectividad”, por la idea del “dominio útil”). El ensayo mencionado de Grossi constituye una contribución muy importante en el proceso intelectual de *relativización y demitización de la propiedad moderna*, y resulta muy estimulante la continúa alusión que el autor hace

en sus páginas a un horizonte “no-europeo” que puede iluminar este tema a través de los estudios histórico-antropológicos de Henry Sumner Maine sobre la India rural, y los de Emile de Laveleye sobre las “formas primitivas de la propiedad”. El autor sostiene muy justamente que: “es gracias a las puertas que nos abren los etnólogos y los sociólogos, hacia las culturas asiáticas, africanas y americanas, donde aparece una gran cantidad de situaciones – que se encuentran en culturas diferentes y en planetas jurídicos diversos – en las cuales *no es tanto la tierra que pertenece a los hombres, sino el hombre a la tierra*; y donde la apropiación individual de los bienes se presenta como un invento desconocido o un aspecto marginal”. La verdad, al fin y al cabo, es que existen en el mundo *otros modos de poseer*.

Es justamente sobre estas formas de pensar y actuar que tendríamos que insistir, aprovechando las refinadas y documentadas reflexiones de nuestros juristas e historiadores del derecho, para afrontar sobre nuevos y más sólidos fundamentos el problema de los derechos sobre la tierra entre las poblaciones indígenas contemporáneas. Grossi enfatiza muchas veces como la propiedad moderna no es otra cosa sino un “producto histórico”, complejo y vinculado a una *mentalidad* que tiene su base en ciertas convicciones, sentimientos, certezas especulativas, intereses brutos (los antropólogos dirían: “a una *cultura* específica”). En la propiedad, de acuerdo a este autor, se manifiesta, más que en todos los otros institutos del derecho, la vinculación con una “visión del mundo”, la que gracias a la estable relación con intereses vitales de individuos y grupos sociales, se transforma en una verdadera “ideología”. Para terminar con estas referencias a importantes estudios de los juristas italianos sobre el derecho de propiedad, no puedo pasar por alto el importante libro de Stefano Rodotà sobre las grandes responsabilidades histórico-sociales así como económicas que ha asumido el instituto del derecho de propiedad en la edad moderna, con sus consecuencias directas

en la generación y mantenimiento de una fuerte estratificación social. El título de la obra no falta de ser significativo: *El terrible derecho. Estudios sobre la propiedad privada y los bienes comunes*. Este autor reconstruye con mucha atención el camino histórico e institucional jurídico que ha conducido a la configuración de las concepciones de los *bienes comunes*, de la colectividad, de todos los ciudadanos de un Estado, cuyo ejercicio colectivo y contemporáneo puede favorecer la equidad, la redistribución de los bienes materiales y de los derechos, el equilibrio social, y el mantenimiento de los grupos sociales diferentes así como de los individuos, pero concebidos siempre como miembros de entidades sociales más amplias (RODOTÀ, 2013).

Entonces, pienso que sería necesario revisar muy atentamente los usos actuales de conceptos jurídicos europeos, antes de adaptarlos a las situaciones indígenas, creando formas de diálogos interlegales, y favoreciendo la generación de figuras jurídicas nuevas. En este proceso que nos permitimos de auspiciar, la colaboración entre antropólogos y juristas (incluyendo a los juristas indígenas que se están manifestando siempre más en los coloquios y reuniones internacionales) será indispensable.

Quiero presentar, muy brevemente, algunos ejemplos de esta nueva forma de colaboración paritaria entre antropólogos y juristas, así como se ha manifestado en Italia, donde tenemos una gran tradición de estudios histórico-jurídicos, que siempre han mostrado la disponibilidad a aplicarse críticamente – y autocríticamente – al estudio de campos nuevos. Este acercamiento al tema se pone en una posición bi-disciplinar. No se trata de una forma repetida de confrontación, comparación, juxtaposición paralela entre antropólogo y jurista, en donde cada uno se queda en su disciplina. Se trata de la doble utilización de conceptos, datos y experiencias de dos disciplinas, de una doble competencia. El primer ejemplo se refiere a problemas de Brasil, y lo saco de los trabajos de Eugenio Caliceti, el

que ha dedicado muchos trabajos a las dinámicas jurídicas del reconocimiento de los derechos territoriales de los *quilombolas*, y ha terminado recientemente una excelente tesis de doctorado en la Universidad de Trento, dedicada a la función de los derechos colectivos originarios de naturaleza dominical en los sistemas constitucionales italiano y brasileño (CALICETI, 2008; 2009). Otro ensayo importante es el de Mario Losano sobre los territorios de los indígenas del Brasil entre derechos históricos y derecho vigente (LOSANO, 2006). Además, producto de una intensa investigación de campo entre los Xacriabá de Minas Gerais es el importante libro de Filippo Lenzi Grillini sobre los límites de las tierras indígenas en Brasil, que trata también el tema de los famosos “laudos periciais” de los antropólogos en contextos judiciales (LENZI GRILLINI, 2010). Pero vale la pena además de mencionar los estudios de Lorenzo Nesti sobre la tierra y su protección en la historia de los Mapuche de Chile (NESTI, 1999; 2002), y el ensayo de Marzia Rosti sobre los indígenas y la tierra en la actual Constitución Argentina (ROSTI, 2004). Por fin podría citar los numerosos ensayos de Stefania Errico sobre la reciente Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas. Es impresionante como, en estos estudios, las conceptualizaciones, las experiencias teóricas y prácticas, el lenguaje técnico de las dos disciplinas (antropología y ciencias jurídicas) encuentren un equilibrio y una utilización integrada e integral.

Me parece importante insistir sobre el hecho de que las condiciones generales de las dinámicas sociales, económicas y políticas de las tierras ocupadas por grupos indígenas han cambiado mucho en esta época de poscolonialismo. En las primeras décadas del siglo pasado las tierras indígenas corrían el riesgo de ser reducidas por causa de las invasiones de los grandes terratenientes, que invertían plata en producciones medio-intensivas, y utilizaban poca fuerza de trabajo indígena. Así que

en muchos países del continente se dió un lento pero fuerte proceso de desplazamiento de los grupos indígenas hacia tierras menos productivas y relativamente aisladas. Después pasó la ola de pequeñas invasiones por parte de colonos individuales, pobres desplazados de las tierras altas por sequías y otros procesos económico-sociales, que buscaban el “Eldorado” de las tierras bajas que se pensaban muy productivas. En estos casos la protección de las tierras indígenas, por medio de la titulación, fue una defensa relativamente eficaz. Otro ataque vino, siempre en las tierras bajas de la región amazónica, por parte de la difusión de la ganadería, que produjo fuertes tasas de deforestación y desalojamiento de grupos indígenas, pero en algunas subregiones fue de pronto utilizada por los mismos indígenas, que se hicieron ganaderos artesanales.

Hoy en día las cosas son muy diferentes. La estabilización de ciertas tierras indígenas por medio de la creación de reservas, resguardos, tierras comunales, parques nacionales, es acertada en muchos de los países del continente. Pero se dió un nuevo fenómeno que como siempre pasa encontró un fuerte apoyo en la legislación de los varios países. El aprovechamiento de ciertos recursos naturales por parte de agencias externas (la mayoría de las veces empresas multinacionales) ha prácticamente invadido el continente. Estas formas de aprovechamiento, de explotación salvaje, se está realizando en buena medida en las tierras indígenas, con autorización y concesiones por parte del Estado, que en casi todas las legislaciones queda titular de los derechos sobre el subsuelo y puede conceder, también en tierras registradas como indígenas, poderes de explotación (de la cobertura vegetal [permisos de aprovechamiento maderero], del control de las aguas [represas y canalizaciones], de los recursos del subsuelo [petróleo, diferentes formas de explotación de minerales]). Como todos sabemos, estos son los nuevos chantajes a la integridad de las tierras indígenas. Hasta que el Estado se reserva

el derecho dominical de conceder permisos de explotación a agencias extranjeras, en tierras ajenas, que pertenecen a sujetos sociales específicos (los grupos indígenas), la cuestión indígena no puede obtener un tratamiento satisfactorio. Y suena muy irónico mirar las “condiciones” aparentemente satisfactorias que todas las legislaciones, y los principios operativos de las grandes agencias de financiación como el Banco Mundial o el BID, ponen para la explotación de recursos en las áreas indígenas: la famosa “consulta previa e informada”, que en realidad no es otra cosa sino un expediente formal para hacer ver que se ha obtenido el consenso de los “propietarios y usuarios” de las tierras. Sobre este tema la literatura crítica es muy extensa y no me voy a detener más. Lo que quiero resaltar es que nunca estas agencias internacionales, y los estados del continente, han aceptado la única condición que fuera realmente respetuosa de las voluntades de las colectividades indígenas. Es decir, la posibilidad de que los pueblos indígenas rechazen del todo un proyecto o una concesión de derechos de explotación, así que los proyectos programados no se realicen para nada. Lo que pasa normalmente es que, si un pueblo indígena se opone a un proyecto de la mencionada clase, la entidad proponente considera necesario invertir alguna plata para unas “medidas de mitigación, de atenuación o de compensación” de las “eventuales” graves consecuencias que puedan resultar para los moradores indígenas. Pero, al fin y al cabo, los proyectos se realizan lo mismo.

Como se ve, el camino es largo, para que se pueda llegar a una satisfactoria solución del problema de las tierras indígenas. Creo que una estrecha colaboración entre antropólogos y juristas (incluyendo a los nuevos juristas y abogados indígenas) sea necesaria, conjuntamente con una revisión radical de los conceptos ordinarios del derecho estatual (que vaya en la dirección del “derecho social”, del “derecho viviente” y de los “bienes comunes”), una progresiva transferencia de buena parte de la materia indígena a nivel del derecho internacional; y por fin una

profundización muy atenta del estudio de los procesos políticos y de las negociaciones entre diferentes sujetos sociales que se están dando en estos años en el continente.

Referencias

AA.,VV.**Tierra, territorio y desarrollo indígena.** Instituto de Estudios Indígenas: Universidad de la Frontera, Temuco, 1995.

AA.,VV. Derechos territoriales. **Asuntos Indígenas (IWGIA)**, n.4, 2004, p.1-50.

A., Stocks. Too much for too few: problems of indigenous land rights in Latin America. **Annual Review of Anthropology**, v.34, 2005, p.85-104.

A., Wali; S. Davis. **Protecting amerindian lands:** a review of World Bank experiences with indigenous land regularization programs in lowland South America, Report n.19, Regional Studies Program – Latin American and the Caribbean Technical Department, The World Bank: Washington, 1992.

A., Surrallés; P. Garcia Hierro (Editores), **Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Copenhagen: IWGIA, 2004.**

A., Chirif Tirado; P. García Hierro; R. Chase Smith. **El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca amazónica.** Lima: Oxfam América/COICA, 1991.

A., Chirif; P., García Hierro. **Marcando territorio.** Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía. Copenhagen: IWGIA, 2007.

B., Nates (Compiladora). **Memorias II Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura**. Territorios de conflicto y Cambio sociocultural. Manizales: Universidad de Caldas, 2001.

B., Albert. Yanomami-Kaingang : la question des terres indiennes au Brésil. En : **Indianité ethnocide indigenisme en Amérique Latine**. Paris: Ed. du CNRS. p.135-154. 1982.

B., Albert. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, n.23, p.177-210. 1997.

C., Perafán. **Análisis de usos culturales de la tierra**. CLAN-BID-EPFL. El concepto de uso cultural de la tierra. Borrador preliminar. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo, 2004.

COMISION DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL.
Recomendaciones sobre Ordenamiento Territorial. Bogotá, 1994.

CONSEJO ECONOMICO Y SOCIAL DE LAS NACIONES UNIDAS. Comisión de Derechos Humanos. **Informe del Seminario de expertos sobre las experiencias prácticas con respecto a los derechos y reivindicaciones relativos a tierras indígenas**. 4 de Junio de 1996.

E., Amodio. Invasión y defensa de los resguardos indígenas en el Oriente de Venezuela. **Montalbán**, n.23, p.267-308. 1991.

E., Caliceti. **Identità, diversità e diritto in Brasile**: il riconoscimento giuridico di territori quilombolas e cafuzos, Atti del XXX Congresso di Americanistica. Perugia, 2008.

E., Caliceti. **La funzione socio-ambientale degli statuti appropriativi**: la proprietà collettiva quilombola nell'ordinamento agrario brasiliano. Archivio Scialoja, 2008, p.1-19.

E., Caliceti. **La funzione dei diritti collettivi originari di natura dominicale nei sistemi costituzionali italiano e brasiliano**. Tesi di Dottorato. Scuola di Dottorato in Studi Giuridici Comparati ed Europei. Università degli Studi di Trento, 2008-2009.

El indigena y la tierra. **Conferencia de Ginebra, 12-18 de Septiembre 1981**. Quito: Ediciones Mundo Shuar, 1983.

E., Reichel. La ecopolítica en conceptos indígenas de territorio en la Amazonía Colombiana. En: E., Sánchez B. (Editor-Compilador). **Antropología jurídica**. Normas formales: costumbres legales en Colombia. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia/CISP, 1992. p.47-59.

E., Sánchez.; R. Roldán; M. F., Sánchez. **Bases para la conformación de las Entidades Territoriales indígenas – ETIS**. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación, 1992.

F., Barbira-Scazzocchio (Edited by). **Land, people and planning in contemporary Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

F., Lenzi Grillini. **I confini delle terre indigene in Brasile. L'antropologia di fronte alla sfida delle consulenze e delle perizie tecniche**. Roma: Ed. CISU, 2010.

C. G., Romero Bonifaz. **La tierra como fuente de poder económico, político y cultural**. Santa Cruz de la Sierra: IGWIA/ ISBOL, 2008.

G., Damonte Valencia. **Construyendo territorios**. Narrativas territoriales Aymaras contemporáneas. Lima: Fundación Tierra/GRADE/CLACSO, 2011.

G., Jimeno Santoyo; H. Darío Correa C.; M. Vásquez Luna (Compiladores). **Hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas**. Conceptos de la Dirección General de Asuntos Indígenas 1995-1998. Bogotá, 1998.

G., Zuñiga Navarro. Los procesos de constitución de Territorios Indígenas en América Latina. **Nueva Sociedad**, n. 153, 1998, p. 141-155.

H., Darío Correa C. Anotaciones sobre el reordenamiento territorial del País y los pueblos indígenas. En: M., Cardenas; C., Mesa; J. C. Riascos (Compiladores). **Planificación ambiental y ordenamiento territorial. Enfoques, conceptos y experiencias**. Bogotá: FESCOL/DNP/CEREC, 1998, p. 175-203.

H., Diaz-Polanco. Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. La nueva legislación agraria en México. En: V., Chenaut; M. T., Sierra (Coordinadoras). **Pueblos indígenas ante el derecho**. México: CIESAS/Centro Francés de Estudios Mexicanos, 1995, p. 231-259.

J., Anaya; R., Williams Jr. The protection of indigenous peoples rights over lands and natural resources under the Inter-American Human Rights System. **Harvard Human Rights Journal**, n. 14, p. 33-86. 2001.

J., Aylwin O. **El derecho de los pueblos indígenas a la tierra y al territorio en América Latina: antecedentes históricos y tendencias actuales**. Instituto de Estudios Indígenas: Universidad de La Frontera: Documento de Trabajo, n. 2, Temuco, 2002.

J., Aylwin. El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de casos. CEPAL/ECLAC. **Serie Desarrollo Productivo**, 128, v. I, II, Santiago de Chile, 2002.

J., Gilbert. **Indigenous peoples' land rights under international law. From victims to actors**. The Hague: Martinus Nijhoff Publ., 2007.

J. A., González Galván. **Derecho indígena**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997 [cap. IV: El fundamento cultural del derecho indígena: la autonomía territorial].

J., Aylwin Oyarzun. Tierra Mapuche: derecho consuetudinario y legislación chilena. En: R., Stavenhagen; D., Iturralde (Compiladores). **Entre la ley y la costumbre**. El derecho consuetudinario indígena en América Latina. México: Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990, p.333-354.

J.; J. Vieco; C., E. Franky ; J., A. Echeverri (Editores). **Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía**. Bogotá: Universidad Nacional/Instituto Amazónico de Investigaciones/COAMA, 2000.

J., Kloosterman. El derecho a la tierra. Diferencias entre teoría y práctica en el Resguardo de los Muellamúes en el sur de Colombia. En : S., Varese (Coordinador). **Pueblos indios, soberanía y globalismo**. Quito: Ed. Abya-Yala, 1996, p.205-231.

J., Marinissen. **Legislación Boliviana y pueblos indígenas. Inventario y análisis en la perspectiva de las demandas indígenas**. 2. ed. La Paz: SNV Bolivia/CEJUIS, 1998.

J., E. Uquillas. La tenencia de la tierra en la Amazonía ecuatoriana. En: AA., **VV.Retos de la Amazonía**. Quito: ILDIS/Abya-Yala, 1993, p.61-94.

J., Pacheco de Oliveira. Las estadísticas sobre tierras indígenas en Brasil: una evaluación crítica. En: G., Grünberg (Coordinador). **Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina**. Quito: Ed. Abya-Yala, 1995, p.175-196.

J., Pacheco de Oliveira. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. En: AA., **VV. A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p.61-81.

J., Pacheco de Oliveira (Editor). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 1998.

J., Pacheco de Oliveira. Una etnografía de las tierra indígenas: procedimientos administrativos y procesos políticos. En: J., Pacheco de Oliveira (Compilación). **Hacia una antropología del indigenismo**. Estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2006, p.15-49.

J., Ramirez. El ordenamiento territorial y los grupos étnicos en Colombia. En: C., Mesas; H., Rojas; M., Rojas Rubio (Compiladores). **Herramientas para la participación en gestión ambiental**. Bogotá: F. Ebert Stiftung/Dep. Nacional de Planeación, 2000, p.123-152.

L., F. Botero V. **Indios, tierra y cultura**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1992.

L., Nesti. **Indigenous peoples rights to land**: international standards and possible developments. The cultural value of land and the link with the protection of the environment. The perspective in the case of Mapuche-Pehuenche, European Master's. University of Padua: Degree in Human Rights and Democratization, 1999.

L., Nesti. The Mapuche-Pehuenche and the Ralco Dam on the Biobio river: the challenge of protecting indigenous land rights. **International Journal on Minority and Group Rights**, n.9, 2002, p.1-40.

M., Cardenas; H., Darío Correa (Editores). **Derechos territoriales indígenas y ecología en las selvas tropicales de América**. Bogotá: Fundación Gaia/CEREC, 1992.

M., Cardenas. H. Darío Correa (Editores). **Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonía**. La experiencia de los países de la región. Bogotá: Fundación Gaia/CEREC, 1993.

M., Carneiro da Cunha. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. En: id., **Os direitos do índio**. Ensaios e documentos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p.53-101.

M., Carrasco; C. Briones. **La tierra que nos quitaron**. Reclamos indígenas en Argentina. Buenos Aires: IWGIA, 1996.

M., Colchester; L., Lohmann (Edited by). **The struggle for land and the fate of the forests**. London: Zed Books, 1993.

M., Losano. I territori degli indios del Brasile tra diritti storici e diritto vigente. **Sociologia del Diritto**, n.1, 2006, p.77-110.

MINISTERIO DE GOBIERNO BOGOTÁ. **De los Territorios Indígenas a las Entidades Territoriales indígenas.** Participación y Autonomía, Dirección General de Asuntos Indígenas, 1990.

M., Rosti. Gli indios e la terra nell'attuale Costituzione Argentina. En: M., G. Losano (a cura di). **Un giudice e due leggi.** Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America. Milano: Ed. Giuffrè, 2004, p.75-121.

M., Vásquez Luna; G., Jimeno Santoyo; H., Darío Correa C. (Compiladores). **Derechos de los pueblos indígenas de Colombia.** Pluralismo jurídico y Autonomía, T.I y II. Dirección General de Asuntos Indígenas. Bogotá: Ministerio del Interior, 1998.

N., Pocaterra Uliana. **El sentido indígena de la tenencia de la Tierra.** Documento de Trabajo, n.4. Caracas: CEVIAP, 1989.

O., Hoffmann. La titulación de territorios colectivos de las comunidades negras en Colombia, entre innovaciones y contradicciones. En: W., Assies ; G., Van Der Haar ; A., Hoekma (Editores). **El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina.** Zamora: Colegio de Michoacán, 1999, p.223-244.

O., Martins de Oliveira. O trabalho e o papel do antropólogo nos processos de identificação étnica e territorial. En: I., Boaventura Leite (Organizadora). **Laudos periciais antropológicos em debate.** Florianópolis: NUER/ABA, 2005, p.147-154.

O., Kreimer. **Report of the Rapporteur.** Meeting of the Working Group on the Fifth Section of the Draft Declaration with special emphasis on Traditional forms of ownership and cultural survival, right to land and territories. Permanent Council.

Washington:Committee on Juridical and Political Affairs of the Organization of American States, 2002.

O., Sampaio Silva; L., Luz; C., M. Helm (Organizadores).**A perícia antropológica em processos judiciais**.Florianópolis:Editora da USFC, 1994. [Parte III: O papel da pericia antropológica no reconhecimento das terras de ocupação tradicional].

P., García Hierro; A., Surrallés.**Antropología de un derecho**. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano.Copenhagen:IWGIA, 2009.

P., Grossi. La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico.**Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno**,n.17, 1988, p.359-422.

P., Poole.**Developing a partnership of indigenous peoples, conservationists, and land use planners in Latin America**. Working Papers WPS 245. Latin American and the Caribbean Technical Department.Washington:The World Bank, 1989.

P., Urteaga. Derechos territoriales y ley indígena: una aproximación alternativa.En: W., Assies ; G., Van Der Haar ; A., Hoekma (Editores).**El reto de la diversidad**. Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina.Zamora:Colegio de Michoacán, 1999, p.469-501.

R., C. Chaparro Gómez.Territorios indígenas.**Serie Escuela y Amazonía**, n.5, Bogotá: Programa Fondo Amazónico, 1998.

R., Chase Smith.**Where our ancestors once tread: Amuesha territoriality and sacred landscape in the Andean Amazon of Central Peru**. Paper presented to the Colloque International.

Être Indien dans les Amériques. Spoliation et résistance. Université de Paris III, 2004.

R., Plant; S., Hvalkof. **Titulación de tierras y pueblos indígenas.** Serie Informes Técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo, 2002.

REPÚBLICA DE COLOMBIA. **Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica.** Bogotá, 1989.

R., Santos. Law and social change: the problem of land in the Brazilian Amazon. En: M., Schmink; Ch., Wood (Edited by). **Frontier expansion in Amazonia.** Gainesville: University of Florida Press, 1984, p.439-462.

R., Silva (Editor). **Territorios, Regiones, Sociedades.** Bogotá: Universidad del Valle/ CEREC, 1994.

S., Coelho dos Santos; D., Werner; N., Sens Bloemer; A., Nacke (Organizadores). **Sociedades indígenas e o direito.** Uma questão de direitos humanos. Florianópolis: Ensaio Editora da UFSC, 1985.

S., Davis (Editor). **Indigenous views of land and the environment.** World Bank Discussion Papers, n.188. Washington: The World Bank, 1993.

S., Davis; A., Wali. **Indigenous territories and tropical forest management in Latin America.** Working Papers WPS 1100. Environment Department. Washington: The World Bank, 1993.

S., de Matos Viegas. Washington. *Ethnography as mediation. Public categories and the anthropological study of land traditionally occupied by Indians (Brazil).* **Ethnografeast III: Ethnography and the public sphere.** Lisboa: ISCTE, 2007.

S., de Matos Viegas. Trilhas: territorio e identidade entre os Indios do sul da Bahia/Brasil. **Ethnografeast III: Ethnography and the public sphere.** Lisboa: ISCTE, 2007.

S., E. Merry. Anthropology and International Law. **Annual Review of Anthropology**, n.35, 2006, p.99-116.

S., Pugliatti. **La proprietà nel nuovo diritto.** Milano: Ed. Giuffrè, 1954.

S., Rodotà. **Il terribile diritto.** Studi sulla proprietà privata e i beni comuni. 3.ed. Ed. Il Bologna: Mulino, 2013.

T., Valdivia Dounce. Derechos indígenas y territorialidad: el caso de los guarijios de Sonora. En: V., Chenaut; M., T. Sierra (Coordinadoras). **Pueblos indígenas ante el derecho.** México: CIESAS/Centro Francés de Estudios Mexicanos, 1995, p.261-293.

V., Toledo Llancaqueo. Todas las aguas. El subsuelo, las riberas, las tierras. Notas acerca de la (des)protección de los derechos indígenas sobre sus recursos naturales y contribución a una política pública de defensa. **Liwen**, n. 4, 1997, p.36-79.

V., Toledo Llancaqueo. Las estrategias territoriales de derechos y desarrollo indígena. **Congreso Internacional Construyendo relaciones entre culturas: un desafío del siglo XXI.** Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.

DESCOLONIZAR AS AUTORREPRESENTAÇÕES DA ANTROPOLOGIA! ETNOGRAFIA ENQUANTO COMPARTILHAMENTO E COMUNICAÇÃO¹

João Pacheco de Oliveira

(Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Os antropólogos estariam se envolvendo excessivamente com as condições práticas de realização de seu estudo, posicionando-se em questões que deveriam apenas observar e registrar? Uma relação de aliança com alguns atores sociais (sobretudo com as lideranças e organizações indígenas, mas também com os órgãos públicos e ONG's que lidam com a concretização de seus direitos) não estaria distanciando a pesquisa de um olhar objetivo e explicativo? Com isto, os antropólogos não estariam abrindo mão da pesquisa científica ao inscrever-se dentro de espaços sociais e cognitivos limitados?

Estas são questões que remetem a um certo desconforto gerado pela suspeita de que a dimensão política assumida pelo

1 Este texto, com pequenas alterações foi anteriormente publicado exclusivamente sob a forma de e-book, na coletânea *Desafios da Antropologia Brasileira*, organizado por Bela Feldmann Bianco (ABA. Brasília: Publicações, 2013). Corresponde a uma versão bastante modificada e atualizada de um texto (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) publicado na coletânea *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*, organizada por Esther Jean Langdon e Luiza Garnelo, que circulou basicamente entre os estudiosos da saúde indígena.

trabalho dos antropólogos nas suas pesquisas com povos indígenas, no Brasil, estaria afetando negativamente o seu rendimento enquanto pesquisadores. Faz algum tempo que me ocupei deste assunto (PACHECO DE OLIVEIRA, 2002) ao tratar dos debates em torno das perícias e laudos antropológicos. Tal preocupação não se restringe de maneira alguma aos trabalhos ditos aplicados e a gêneros narrativos novos (como laudos, relatórios de identificação, estudos de impacto ambiental), mas abrange igualmente uma grande quantidade de material etnográfico e de análises nele inspiradas. O mesmo temor muitas vezes se manifesta com relação a investigações que não se dirigem especificamente aos indígenas ou a outros fenômenos classificados em geral como étnicos, mas também se aplica a diversas pesquisas marcadamente inovadoras e que de algum modo tornam explícito o seu compromisso político com os grupos sociais estudados.

Efetivamente tais pesquisas parecem bastante distanciadas do padrão dos trabalhos pioneiros da antropologia. Em primeiro lugar, tomam partido dos indígenas e das populações estudadas ao reconhecer-lhes explicitamente direitos a terra, assistência e ao exercício da cidadania. Segundo, os grupos sociais investigados participam extensamente na realização dessas atividades, contribuindo decisivamente também para a definição dos objetivos e dos meios de execução da pesquisa. Terceiro, as investigações realizadas pelos antropólogos têm consequências sociais importantes, dialogando com as demandas destas populações, propiciam dados e interpretações cruciais para um melhor desenho das políticas públicas e das suas formas de implementação bem como frequentemente contribuem para as suas formas de mobilização. Como contrapartida do interesse social que suscitam, tais estudos recebem no universo acadêmico a etiqueta de “aplicados”, o que coloca os seus resultados automaticamente sob suspeita de serem menos permanentes e fundamentados do que outros não rotulados deste modo.

Para essa discussão, aqui claramente referida ao exercício da etnologia indígena no Brasil, retomo um termo comum na literatura antropológica – o de mal-estar (“malaise”), utilizado por alguns autores (GLUCKMAN; DEVONS, 1964; BERREMAN, 1971; SCHOLTE, 1971, et al.) – como ponto de partida para um esforço crítico interno à disciplina. Um modo de ver, portanto, bastante distanciado da superficialidade e circularidade das modas bem como de um registro de uma inevitável crise da antropologia². Diferentemente da crise, o mal-estar não resulta de fatores externos, mas de um temor difuso de que alguns comportamentos venham a romper com os consensos estabelecidos e ameacem os protocolos de pesquisa que asseguraram a unidade da disciplina.

A minha hipótese é de que este mal-estar resulte de uma espécie de “cultural lag” entre as práticas concretas de investigação e as autorrepresentações da disciplina. Ou colocado em termos mais amplos de um distanciamento entre de um lado o cotidiano da pesquisa e de outro o discurso normativo que engendra hierarquias e dirige a formação de novos antropólogos. As autorrepresentações da disciplina caminham muito mais devagar do que as alterações adaptativas registradas no interior da prática concreta das pesquisas antropológicas. Os protocolos de pesquisa que geraram as condições de possibilidade da prática antropológica, formatando gostos e valores e permitindo aos antropólogos a cristalização de uma identidade própria, não fornecem mais uma carta de navegação inteiramente satisfatória e confiável. É desse descompasso de ritmos que decorre tal mal-estar.

2 Existe uma ampla e interessante bibliografia sobre isto (LÉVI-STRAUSS, 1961; LECLERC, 1971; ASAD, 1973; STAVENHAGEN, 1975; STOCKING JR., 1980; KROTZ, 1982; HANDLER, 1993; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998; et al.). Um painel bem vivo e diversificado aparece em Berenzon et al, 1993, com entrevistas realizadas com F. Barth, E. Wolf, D. Maybury-Lewis, E. Sunderland e outros durante o XIII Congresso Internacional de Ciências Antropológicas y Etnológicas/IUCAES, ocorrido em Ciudad do México, julho de 1993.

Quais são esses protocolos de pesquisa, cristalizados e exibidos como uma espécie de “ethos” da disciplina, cuja violação (ou ameaça de) nos frustra e incomoda? O mais central entre todos é a externalidade do olhar antropológico, pressuposição que está diretamente conectada com fatores definidores da natureza da pesquisa (a sua dissociação dos interesses em jogo; a preocupação com a descrição objetiva, baseada na observação, na abstração de inferências e no teste empírico; o uso de categorias analíticas na busca de explicações distanciadas e supostamente mais eficientes do que as “teorias nativas”).

Se estas são preocupações permanentes e que fazem parte da herança da disciplina, podem também estimular formulações que já não nos pareçam pertinentes e adequadas. Escolher objetos de investigação distantes no espaço, focalizando costumes e instituições fortemente contrastantes com os do ocidente, constituiu-se em um artifício prático para estabelecer uma clivagem radical entre o sujeito e o objeto do conhecimento, situados desde então em mundos e em tempos supostamente separados. Com isso, imaginava-se estar assegurada a não contaminação do pesquisador pelos valores e rotinas das coletividades observadas, garantindo-se um olhar frio e não partidário, capaz de fazer uma descrição objetiva e supostamente explicativa do universo estudado. A viagem, um simples meio, foi colocada na antropologia como o sucedâneo do laboratório enquanto instrumento básico das ciências experimentais.

A parte mais importante desse experimento, que era o estabelecimento das ferramentas concretas de investigação, não mereceu uma atenção similar no discurso normativo, vindo tal instrumental a dissolver-se em meio a uma narrativa de viagem, cheia de imagens ambíguas e coloridas (“eu” x “os outros”, “nós” x “eles”, “próximos” x “distantes”, “ocidentais” x “o resto do mundo”).

A observação participante, o convívio prolongado, o aprendizado (tardio e dirigido) de uma outra língua e cultura, o esforço

em afastar-se dos demais brancos, a descrição circunstanciada de eventos e pessoas, a montagem de registros próprios (extensos e sistemáticos), entre outros, foram de fato os componentes da singularidade do olhar antropológico, os fabricantes da positividade de seus dados e, portanto, a base de seu método. Ainda que frequentemente consideradas meras “técnicas” necessárias à imersão do pesquisador (“de fora”) em um meio social que lhe era estranho, seriam justamente elas que lhe garantiriam o *rapprochement*, e permitiriam que a descrição do antropólogo não se equiparasse ao eventual olhar de um marciano, mas correspondesse a um esforço de descoberta de uma racionalidade presente nos próprios fenômenos sociais.

A diversificação de experiências

Os estímulos para encontrar outros campos de estudo dentro das sociedades ocidentais não resultaram apenas do processo de descolonização, mas também de uma dinâmica interna, em que o olhar antropológico se voltava para fenômenos próximos e bastante complexos, como os grupos informais urbanos, as comunidades camponesas, os movimentos migratórios, a linguagem do xamanismo e da experiência religiosa. As antigas técnicas foram revistas e adaptadas a essas novas finalidades, enquanto a antropologia buscava deixar de ser “a ciência dos povos primitivos”³ para transformar-se no estudo do homem na pluralidade de suas manifestações.

3 Essa expressão curiosamente constava no título de uma coletânea organizada por J. Copans (1971), em que domínios diferentes da disciplina eram apresentados por meio de textos etnográficos escritos por autores destacados, como M. Godelier e C. Backès-Clement. Apesar da intenção inovadora e crítica, a quase totalidade dos artigos e ilustrações apresentam instituições e pessoas representativas de sociedades simples e não ocidentais, indicando assim a dificuldade e ambiguidade deste processo de ruptura e construção de uma nova autoconsciência para a disciplina.

Nas décadas seguintes, a antropologia diversificou extremamente suas áreas de atuação e problematizou de forma radical a relatividade das ideias de “home” (o lar ou pátria do observador) e de “nativo”. Ao discutir a possibilidade de uma “auto-antropologia”, M. Strathern (1987) explicita que para além das identidades mais gerais portadas por cada um, o que deve ser levado em consideração para distinguir os antropólogos dos nativos são as modalidades de organizar e transmitir o conhecimento. Por sua vez, Narayan (1993) demonstra claramente como é relativa a condição de nativo segundo diferentes situações etnográficas e distintos objetos de investigação.

As técnicas de observação e registro foram muito enriquecidas (histórias de vida, network analysis, ethnoscience, análise situacional, estudos multissituados, etnografias como textos, recuperação da polifonia, textos coletivos, coautoria com nativos, etc), as relações entre o pesquisador e seu objeto não podendo mais ser descritas sob a ótica do exotismo e do estranhamento. As relações entre métodos e conceitos utilizados nos trabalhos pioneiros e nos estudos atuais não estão integradas apenas por relações lineares e de continuidade, mas configuram-se como genealogias complexas, seletivas e abrangentes (isto é, implicando em diálogo com outros autores e outras disciplinas).

Nos momentos de reafirmação identitária, contudo, em contextos acadêmicos formais bem como na transmissão das rotinas (nas salas de aula ou nos manuais), os troféus recentes são retirados de cima da mesa, suspeitos de ligação com outras áreas de conhecimento, enquanto paralelamente se opta por exibir apenas os mais antigos estandartes, marca inquestionável de uma especificidade irreduzível e tranquilizadora⁴.

4 Cabe observar que a obra dos pioneiros da pesquisa antropológica não autoriza de forma alguma tal atitude. Ao contrário, esses autores destacam a singularidade das condições de seus experimentos e manifestam preocupação quanto ao delimitamento de outras estratégias de pesquisa voltadas para novas temáticas. Apenas

Muita coisa se perde com essa opção nostálgica. Hoje no Brasil, a grande maioria dos antropólogos não se ocupa de povos indígenas, mas com outros fenômenos. No entanto, nos momentos rituais da vida acadêmica, assim como nos jogos verbais e nas *boutades* do cotidiano, a velha linguagem das pesquisas pioneiras é reeditada em sua plenitude. Todos os objetos de atenção dos antropólogos tornam-se imediatamente “nativos”, independente de sua condição social, horizonte e ideologia. Abusa-se da utilização deste termo, apesar dos pressupostos cognitivos que carrega, bem como de seu forte significado pejorativo. O vínculo que reúne o investigador com as pessoas das quais se ocupa ainda é descrito com frequência de maneira unilateral e estereotipada, como parte de uma narrativa exotizante.

As novas tribos urbanas, religiosidades emergentes ou secretas, redes articuladas pela internet, executivos, militares, burocratas, parlamentares, cientistas podem ser todos qualificados genericamente como “nativos”? É correto omitir a enorme diferença nas condições de acesso e interlocução, bem como no grau de controle que tais coletividades exercem sobre o uso (presente e futuro) das informações ali obtidas? As importantes e inovadoras pesquisas realizadas com tais grupos sociais só por pura jocosidade podem ser subsumidas diretamente dentro de uma forma de conhecimento assentada na relação colonial.

A recomendação de Laura Nader (1971) de que os antropólogos também realizem estudos para cima (“studying up”), não limitando o exercício etnográfico aos grupos sem poder (“powerless”), reafirmada por Berreman (1971) e Stavenhagen (1975), foi bastante útil e oportuna. Não implica, porém, em

para exemplificar, eu lembraria o programa de estudos sobre mudança cultural na África (delineado por MALINOWSKI, 1938), a atenção para os fenômenos urbanos e a dimensão das escolhas (FIRTH, 1956; 1951) e a ênfase na relação com a história (EVANS-PRITCHARD, 1948; 1949). É um equívoco chamar de “clássico” o engessamento desses autores em uma representação simplificada.

uma continuidade simples, na pura extensão da pesquisa a novos objetos, mas numa reelaboração de métodos e objetivos, uma transformação qualitativa da herança clássica. Isto supõe necessariamente um diálogo com contribuições teóricas posteriores na própria disciplina e com outras áreas de conhecimento (como a microssociologia, a história social, a história cultural, a análise de discursos, os estudos pós-coloniais, a história da ciência, etc).

Além disso, movimentos sociais, religiosos, minorias ou grupos étnicos frequentemente mantêm com aqueles que decidem pesquisá-los relações complexas, marcadas por opções políticas, culturais e identitárias de um espectro bem variado⁵. As formas possíveis de espelhamento (consciente ou não, virtual ou atualizado, pragmático ou íntimo) podem ser muito distintas, manifestando-se em relações variadas (simpatia, aliança, assessoria, iniciação, evitação, isenção, neutralidade, etc)⁶. Homogeneizar todos esses vínculos e anular previamente a possível repercussão que tenham nas etnografias e nas interpretações avançadas seria um procedimento redutor e empobrecedor. Essas variadas situações etnográficas e múltiplos trabalhos antropológicos só por uma atitude fundamentalista podem ser julgados como menos legítimos do que aqueles que incidem sobre pessoas e coletividades localizadas no cenário colonial.

A repercussão dessas transformações nos objetos da antropologia no Brasil e na reconceitualização da própria relação de conhecimento ainda está por ser mais bem explorada e analisada. Recobri-la com uma retórica tradicionalista é implicitamente

5 Vide o esforço desenvolvido por Peirano (1999) em buscar abordar a produção antropológica realizada no Brasil a partir de diferentes formas de alteridade priorizadas em cada vertente.

6 Cabe destacar nesse sentido a importância do instigante trabalho realizado por Silva (2000) sobre as condições de elaboração dos textos etnográficos nos estudos sobre religiões afro-brasileiras.

pretender silenciar sobre os aspectos inovadores trazidos pela própria atividade científica, escamoteando as novas potencialidades existentes.

O encontro colonial como experiência fundante

Fazer o percurso da diversificação e ampliação crescente dos campos de interesse da antropologia é apenas uma das vias possíveis para manifestar insatisfação frente às autorrepresentações mais habituais da disciplina. Uma outra vertente, que nos toca mais particularmente, opera com uma explicitação das pré-condições de possibilidade da atividade cognitiva ali presente. O encontro entre o “antropólogo” (sempre pensado como “de fora”) e o “nativo” só se realiza porque está emoldurado em um quadro colonial maior, que prescreve condutas e representações diversas para cada um desses atores sociais, tornando possível que se instaure uma relação unilateral de pesquisa e produção de conhecimento.

A estrutura do poder colonial fornece o solo em que estarão enraizados o modo de perceber e objetificar o outro (e as coletividades a que pertence). Isso se reflete na própria estrutura da pesquisa, qualificando o que é chamado de “imersão” e indicando sua unilateralidade. “It made possible the kind of human intimacy on which anthropological fieldwork is based, but ensured that that intimacy should be one-sided and provisional” (ASAD, 1973, p.17).

A recomendação metodológica de neutralidade, ficção de natureza normativa e com fortes repercussões políticas, corresponde implicitamente à naturalização das relações de dominação entre grupos sociais assimétricos inseridos em um quadro colonial. Isto, é óbvio, tem consequências radicalmente distintas para colonizadores e colonizados.

Nas autorrepresentações da disciplina, o encontro entre o antropólogo e o nativo é apresentado como algo episódico e

fortuito, quase um acidente que instaura uma relação cognoscitiva entre pessoas necessariamente referidas a sociedades não relacionadas e culturas fortemente contrastantes. Essa é uma ficção narrativa, que intencionalmente ignora as relações pré-existentes entre “ocidentais” e “nativos”, as quais preparam as condições de chegada do pesquisador. A relação colonial chega até o nativo antes e de forma independente da pesquisa, muitas vezes sem que o etnógrafo dela se aperceba, continuando a existir é claro depois que o trabalho de campo se encerra ou mesmo depois de cessarem os seus efeitos cognitivos.

A viagem enquanto artifício que instaura (e termina) essa singular reunião entre pessoas que pertencem a espaços geográficos tão distanciados, desempenha igualmente o papel de provedor de um “distanciamento temporal” (FABIAN, 1983, p.30) que irá justificar a colocação do pesquisador e do nativo em mundos destilados e em tempos sociais diferentes.

É dentro desse quadro que se formatam as reações e expectativas mútuas. O nativo é um “puro informante”, remetido apenas às instituições locais e aos seus semelhantes, o pesquisador apenas exerce a observação e a análise, como se estivesse no mais perfeito dos laboratórios. “In order to objectify the other, one is, at the same time, compelled to objectify the self” (DIAMOND, 1971, p.401). A viagem executa assim um “travail derealisant” (BENSA, 1996), criando um cenário artificial, um destilado social e político, instituindo uma cômoda e enganadora plataforma de observação, fragmentada em tempos mutuamente excludentes.

Colocando a autorrepresentação numa perspectiva analítica

Para escapar desse gênero de análise é fundamental tomar a contemporaneidade como uma pressuposição fundadora. O campo precisa ser entendido enquanto uma verdadeira “situação

etnográfica” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999), onde os atores interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando (ainda que com visões e intenções distintas) de um mesmo tempo histórico. “Le terrain est une situation particulière (...) le moment d’une histoire en cours dont nous sommes, ces gens et moi, des acteurs” (BAZIN, p.47).

As discussões sobre método têm sido muitas vezes marcadas pela busca de princípios ideais que devem reger a atividade científica, como se esta fosse mero resultado de ideias e orientações gerais. No caso da antropologia, ainda que essa perspectiva normativa se expresse em um conjunto de manuais que contém ensinamentos sobre como conduzir as investigações, esse aprendizado se realiza em grande parte pela leitura de monografias e pela alusão a situações de pesquisa tomadas como paradigmáticas, sendo no exercício concreto e rotinizado dessa memória que se transmite e inculca o que aqui chamei de protocolos de pesquisa.

Para superar esta postura normatizante e redutora, devemos partir de outros pressupostos. O primeiro é que para escapar da história das ideias como objetivo em si mesmo, precisamos buscar o enraizamento social das teorias e métodos. É fundamental compreender a história das atividades científicas não apenas como um diálogo entre espíritos desgarrados de sua sociedade, mas justamente como reelaborações de um legado anterior à luz dos instrumentos, valores e sentimentos fornecidos pelo seu tempo e pelas unidades sociais onde viveram esses autores. A etnografia deve ser focalizada como um processo prático, não como um método ideal ou como um texto (PELS; SALEMINK, 1999, p.12).

O segundo é a incorporação de uma epistemologia do conhecimento como saber retificado (BACHELARD, 1968), adotando uma visão dinâmica em que o erro e o progresso científico fazem parte de um mesmo processo de criação e

síntese, intrinsecamente tenso, contraditório e catártico. Ora, o espírito científico é essencialmente uma retificação do saber, um alargamento dos quadros do conhecimento. Julga seu passado histórico condenando-o. Sua estrutura é a consciência de suas faltas históricas. “[...] Toda a vida fronteira do desconhecido. A própria essência da reflexão é compreender que não se compreendera” (BACHELARD, 1968, p.147-148).

O terceiro é a opção por pensar o conhecimento de uma perspectiva etnográfica (BARTH, 1993), tomando a investigação científica não como mera atualização de um referencial teórico unificado, mas como resultante de uma convivência entre uma pluralidade de paradigmas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998, p.63), em que intervêm múltiplas “tradições etnográficas” não-necessariamente convergentes nem complementares.

Os autores que primeiramente relacionaram a antropologia com o colonialismo, desentranhando os pressupostos comuns, explicitando suas convergências e exercendo uma crítica imprescindível, tiveram uma função pioneira e positiva na autoconsciência da disciplina. Não cabe, porém, identificar uma antropologia crítica com a condenação moral do colonialismo, nem com a consideração exclusiva da relação entre as práticas científicas e aquele contexto histórico. Certamente, este não é o único nem o último eixo pelo qual a história da disciplina deverá ser reconsiderada, levando a exame os múltiplos e contraditórios pressupostos envolvidos em sua práxis.

Em vez de recolocar no pódio a perspectiva normatizante, trata-se inversamente de encarar como fecunda a complexidade dessa práxis e buscar aperfeiçoar o seu instrumento privilegiado de conhecimento, o trabalho de campo. “To insist on field research as the fundamental source of anthropological knowledge has served as a powerful practical corrective, in fact a contradiction, which, philosophically speaking, makes anthropology on the whole an aporetic enterprise” (FABIAN, 1983, p.33).

O contexto contemporâneo da pesquisa

Se for necessário revelar o quadro colonial por trás dos protocolos de pesquisa e explicitar sua conexão com as autorrepresentações mais convencionais do trabalho do antropólogo, é importante também atentarmos para o quanto esse cenário político se alterou nas últimas décadas. O mundo atual não é mais aquele das guerras coloniais e da aberta disputa por mercados e recursos naturais. O fenômeno da descolonização foi apenas uma parte de um conjunto muito mais amplo de transformações no reconhecimento de direitos às populações aborígenes bem como aos grupos invisíveis e excluídos das práticas da cidadania.

Hoje as jovens nações ou os antigos impérios coloniais não são mais totalmente livres para seguir tradições jurídicas ou administrativas relativas aos povos indígenas. Existem importantes regulamentações internacionais que buscam operar através de sanções e de instâncias diversas de condenação moral e pública. Também agências internacionais e multilaterais estabeleceram critérios que devem nortear as relações dos Estados Nacionais com as populações autóctones.

De modo diverso ao mundo que surgiu com o advento do Iluminismo e da Revolução Francesa, o mundo globalizado de hoje valoriza bem mais as diferenças culturais internamente às nações formalmente constituídas. O que não significa é claro que chegamos ao paraíso terrenal, mas sim que agora as diferenças culturais são exploradas pela indústria do turismo e do lazer, domesticadas através de políticas públicas (como o multiculturalismo), sendo usadas também paralelamente enquanto fermento gerador de unidades sociopolíticas (em face do enfraquecimento do apelo das ideologias universalistas).

Ademais essas populações não se fazem mais representar exclusivamente por líderes locais ou tradicionais, articulados com estruturas coloniais, mas dispõem cada vez mais de seus próprios intelectuais (professores, estudantes, profissionais diversos,

líderes religiosos, etc) e articulam-se crescentemente em termos de associações integradas em redes que vão da aldeia à representação continental.

No quadro das pesquisas pioneiras, os indígenas limitavam-se a solicitar tabaco para mitigarem o incômodo da presença alienígena do antropólogo. No Brasil, como em outros lugares, o oferecimento de miçangas, a compra de artesanato, as fotos de famílias e outros pequenos favores serviram, durante décadas, para tornar tolerável a figura do etnógrafo. Hoje os líderes indígenas já discutem diretamente com os antropólogos as compensações que exigem, isso podendo incluir: atuar em programas de saúde; colaborar nas escolas locais; escrever laudos e relatórios para organismos públicos; assumir responsabilidades na identificação de terras, na elaboração de programas de desenvolvimento, na gestão de conflitos, na preparação de programas de recuperação linguística, cultural ou documental. Todas essas iniciativas visam em geral ao fortalecimento de coletivos indígenas (comunidades locais ou associações).

Os pequenos inconvenientes ou benesses da convivência cotidiana evidentemente continuam a existir e são importantes nas relações interpessoais e na estratégia de mobilização de simpatia pelo pesquisador. Mas a decisão de aceitar ou não a presença dos antropólogos em suas aldeias já passa por outros fatores e um sistema de cálculo mais elaborado. Antropólogos podem ser um instrumento eficiente para acessar direitos (na luta pela cidadania) ou recursos – decorrentes de um mercado de projetos que se estruturou na última década, como observa Albert (1997) – em iniciativas que cada vez se tornam mais especializadas e complexas.

O que o antropólogo irá pesquisar em campo já não pode ser mais o fruto exclusivo de um interesse acadêmico, justificado puramente por sua relevância científica e decidido entre ele, seu orientador e a instituição universitária ou equipe de pesquisa a qual está vinculado. É necessário que os líderes e a

própria comunidade compreendam minimamente as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-o ou exigindo reformulações.

Devassar a intimidade dos grupos e famílias, revelar fórmulas secretas ou privativas de certos segmentos, coletar indiscriminadamente peças ou espécies naturais são práticas daninhas que não podem nem devem ser atualizadas. Fazer quaisquer formas de registros não estritamente individuais, reproduzíveis mecanicamente e passíveis de apropriação, uso e comercialização, terá que ser objeto de uma negociação direta com os indígenas, precedida de uma “consulta esclarecida” que os informe rigorosamente das implicações bem como dos direitos que estão em jogo.

O que mais importa hoje para os indígenas é a questão do controle sobre os múltiplos usos que podem vir a ser feitos com os dados da pesquisa, bem como saber em que medida análises e interpretações avançadas podem afetar o seu modo de vida, seus direitos e as representações sobre si mesmos. As discussões sobre as normas de uso e proteção de bens imateriais (individuais e coletivos) e conhecimentos tradicionais são um debate que por ora ainda se encontra em sua mais tenra infância, mas no futuro certamente terá repercussões importantes no trabalho etnográfico e na produção antropológica.

Não se trata mais atualmente de uma cobrança de responsabilidade pessoal (“personal accountability”) ao antropólogo feita pelos seus pares, como era o caso há cerca de três décadas⁷. Hoje em dia, não há mais como pensar em pesquisas que não sejam avaliadas positivamente pelos indígenas, seja por estes concordarem com as suas finalidades, seja por avaliarem que a sua utilidade sobrepuja os riscos e desconfortos de sua realização.

7 “(...) anthropologists not claim immunity from responsibility in the name of science, for science grants no immunity, and to claim it only destroys the faith of others in its practitioners. Academic freedom is not license; nor is scientific freedom” (BERREMAN, 1971, p.91).

Como um pressuposto essencial a essa nova relação, o pesquisador é instado a abandonar qualquer simulação de neutralidade, vindo a engajar-se firmemente nas demandas atuais dessas coletividades. É isso que foi proposto explicitamente na declaração de Barbados firmada, em 1971, por um pequeno grupo de antropólogos do continente americano, recomendando que as pesquisas fossem realizadas a partir de uma aliança consciente e estratégica com os indígenas, ao invés de persistirem em reafirmar uma neutralidade que na prática funciona como um reforço de políticas conservadoras de Estados e de Igrejas (SUESS, 1980).

Tal ruptura – que no documento de Barbados é basicamente política e ética – vem ao longo do tempo a ser reforçada por uma crítica dos pressupostos coloniais do africanismo (feita por antropólogos francófonos, como Leclerc, 1975, Amselle, 1983 e Basin, 2008) e de outros saberes coloniais (SAID, 1990 – para o orientalismo). Para os discursos sobre os indígenas da América (TODOROV, 1982) e para uma perspectiva crítica mais geral sobre o eurocentrismo (ver diversos autores em LANDER, 2005). Progressivamente, abre-se um novo campo de estudos para a antropologia, apoiado em outros pressupostos analíticos (como a teoria do discurso em Foucault e Bakhtin, bem como nos trabalhos da escola hermenêutica), onde os objetos de investigação correspondem a uma convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados.

Para a vertente de trabalhos que daí surge não se trata mais de ver a postura atual dos indígenas como um entrave à pesquisa, mas sim como condição de um novo discurso. Ao contrário de idealizar os momentos em que o discurso da Antropologia levava à produção de objetos coloniais, o que está sendo proposto agora é uma nova estratégia discursiva, na qual interesses e valores indígenas não são apenas observados, mas constituem parte imprescindível da construção sociológica do sujeito observante.

Nas duas últimas décadas do século passado, ocorreram mudanças importantes no contexto latino-americano, com processos de redemocratização dos Estados Nacionais e fortes investimentos dos mecanismos de cooperação internacional em programas de inclusão social (inclusive dos indígenas). O sistema de chefias supostamente “tradicionais”, articuladas com o poder das agências oficiais e dentro de um certo espírito da “administração indireta”, começou a revelar sua fragilidade, tornando-se cada vez mais difícil e questionada a unidade de ação e pensamento de qualquer etnia. Os antropólogos têm que lidar cada vez mais com uma fragmentação (agora intraétnica) e com o dinamismo de disputas em muitos níveis (gerações, facções, etc) por representatividade⁸.

A valorização de uma voz indígena (ou de uma perspectiva cultural unificada) passou a ser um item complexo de uma plataforma política, devendo ser tomada como o resultado de um processo, não mais como um *apriori*⁹. O que irá exigir uma postura mais crítica e vigilante, explicitando cuidadosamente as escolhas e alianças políticas realizadas, procurando avaliar de forma sistemática como elas irão afetar o desenvolvimento e os resultados do trabalho do antropólogo.

No que concerne à visão sobre o antropólogo também muita coisa mudou. Em certos contextos, inclusive na comunidade das ciências humanas, o antropólogo ainda é descrito como um especialista em conhecimentos exóticos, portador de um saber romântico e voltado apenas para a exaltação dos valores indígenas. Dispõe, no entanto, de um significativo reconhecimento em termos de espaços acadêmicos.

Quanto à visão dos indígenas, nota-se uma modificação. Ultrapassada a etapa de reafirmação e reconhecimento básico

8 Vide Pacheco de Oliveira, 2009.

9 O que se percebe claramente na leitura dos documentos posteriores do Grupo de Barbados (1995).

de direitos indígenas, a condição de “especialista” que um antropólogo pode vir a assumir no que toca a uma dada cultura incomoda crescentemente aos que acionam tal identidade em suas pelejas cotidianas. O fato de que uma pessoa de fora, que possa escapar aos mecanismos locais de controle, venha a ser colocada em posição de autoridade, de algum modo arbitrando sobre questões que são objeto de discussão e reformulação entre eles, pode constituir-se em uma ameaça para os novos intelectuais indígenas.

A permanente reatualização de seus direitos, valores e sentimentos coexiste em termos lógicos com alguma dificuldade com esses referenciais externos e assimétricos, o que parece surpreender, muitas vezes, o próprio pesquisador e a sociedade a que pertence. Registra-se também uma crescente reivindicação de que pesquisadores e etnógrafos sejam os próprios indígenas, o que desnivelaria menos as disputas por consenso, interpretações autorizadas e autenticidade.

Uma outra tradição etnográfica com povos indígenas

Essas transformações radicais que estão ocorrendo nas situações etnográficas ainda estão pouco e insuficientemente refletidas nas profundas repercussões que têm sobre o trabalho do antropólogo. Quando confrontadas com o padrão normativo de pesquisa etnográfica, contemplado pelos protocolos operacionais da disciplina, produzem, contudo, espanto e alimentam uma sensação de desconforto quanto ao grau de dissenso presente na disciplina.

Um primeiro ponto é que a pesquisa atual precisa contemplar, em suas finalidades e no seu método, o caráter situacional e dialógico do trabalho etnográfico, que se constitui primariamente em um processo de comunicação. Durante várias décadas, sobretudo no período de consolidação da Antropologia como

disciplina universitária, os antropólogos procuraram formular as suas experiências servindo-se de um universo de imagens, técnicas e conceitos inspirados na biologia e na história natural. Mecanismos de separação espacial e temporal entre o sujeito e o objeto do conhecimento, uma epistemologia empiricista, a ciência como única forma de conhecimento – todos esses fatores concorreram para a busca de leis universais e abstratas, formuladas a partir da indução, a entronização de metáforas organicistas e uma equiparação da disciplina como “ciência natural da sociedade”.

Embora possa ser pensado como uma modalidade bem especial de laboratório (LATOURET; WOOLGAR, 1989), o trabalho de campo corresponde à construção de uma “comunidade de comunicação”, algo que ocorre dentro de um processo social que se desdobra no tempo e que pode propiciar a elaboração de hipóteses e interpretações que possam iluminar a compreensão do homem e de sua história. Os nossos objetos de observação estão muito distantes da cera cartesiana que o sujeito cognitivo aproxima da chama para captar a variação de suas formas (BACHELARD, 1968, p.143). Eles são de mesma natureza e escala que nós, ainda que vivam sob outras formas de sociabilidade e possam imaginar-se de maneiras distintas e opostas à nossa.

Quer o etnógrafo os reconheça explicitamente ou não, conformam o nosso ritmo de vida em campo, mexem com as nossas emoções, interferem na coleta de dados, na elaboração de interpretações, na formulação de hipóteses e metodologias. O trabalho de gabinete posterior e a própria narrativa escrita daí resultante não devem ter como objetivo justificar ou tornar universal as condições de observação, mas ao contrário devem buscar explicitá-las, sistematizá-las e explorar analiticamente suas relações com as conclusões apresentadas e o contexto social que virá delas apropriar-se.

É muito difícil imaginar hoje um trabalho de campo que não esteja politicamente situado, que não parta do reconhecimento de direitos e da atribuição de valores e interesses aos indígenas. Muitas dessas predefinições procedem de leituras ou posicionamentos anteriores ao campo, partilhando de consensos ou definindo-se face a polémicas que fazem parte da antropologia, do indigenismo ou do estudo de políticas públicas. No entanto, transformações essenciais irão ocorrer ao longo da própria situação etnográfica, na interlocução com os indígenas, com o acompanhamento dos dramas que vivenciam e dos desafios que se lhes impõem.

Ocupar-se de maneira rigorosa e consciente em tornar claras e analisadas essas condições do trabalho antropológico, refletindo circunstanciadamente sobre elas, é o melhor meio de fazer avançar o conhecimento. Trabalhar de forma científica nesse caso não é pretender dissolver-se na enunciação de uma categoria ou lei geral, mas ser capaz de recuperar a singularidade e originalidade da experiência que a propiciou.

Um segundo ponto a sublinhar é a dificuldade crescente de operar com drásticas clivagens dentro da disciplina, como é o caso da separação entre “ciência pura” e “ciência aplicada”. As pesquisas de campo são delineadas para responder a uma multiplicidade de questões, que caminham de questões de natureza teórica até diagnósticos de problemas práticos e proposição de linhas de intervenção para solucioná-los, passando por modalidades variadas de investigação empírica (refletida em censos, mapas, genealogias, redes, estudo de situação, corpus de narrativas, pesquisa histórica, biografia, registros iconográficos e sonoros, etc).

A formação desses bancos de dados não se constitui apenas em meio, mas tem uma importância em si mesma, pois fornece importantes subsídios para a atuação continuada de diferentes atores sociais, além de avançar os elementos para o teste e

reelaboração das teorias, inclusive em íntima sintonia com as discussões sobre o aperfeiçoamento dos métodos da disciplina. O interesse suscitado pela pesquisa antropológica ultrapassa assim em muito as instituições acadêmicas, chamando a atenção e obtendo suporte financeiro de outras agências (governamentais ou não) cujas demandas podem vir a ser atendidas pela amplitude e rigor da pesquisa antropológica, mesmo que tais fins sejam bem distintos daquelas preocupações centrais do antropólogo.

Ainda quando o pesquisador mantenha uma rígida dicotomia entre pesquisa e ação, financiando a sua investigação exclusivamente com recursos provenientes de agências do campo científico, ele terá que defrontar-se com uma nova situação etnográfica, em que a comunidade observada e seus porta-vozes discutem os resultados da pesquisa e atribuem novos encargos e papéis àquele que se candidata à condição de seu etnógrafo.

Um terceiro ponto é a valorização crescente da interdisciplinarietà. As questões propostas como relevantes pelos porta-vozes da comunidade ou pelas agências exigem bem mais do que uma sólida formação em teoria sociológica ou história. Experiências de estudo e/ou profissionais anteriores (que podem ir da medicina à pedagogia, do direito à geografia, da música à matemática, do vídeo à agronomia) geralmente são de grande utilidade não apenas para obterem fundos diversificados de pesquisa, mas, sobretudo, para responderem à complexidade das demandas atuais das comunidades estudadas, que esperam do etnógrafo uma contribuição substantiva a questões que não exigem apenas um conhecimento sociológico.

Operar em equipes integradas por diferentes formações disciplinares torna-se cada dia mais corriqueiro, o que tem acarretado impactos positivos sobre a disciplina, levando a uma etnografia mais fina e escrupulosa de domínios específicos da vida social, construindo bancos de dados que devem servir a

múltiplos olhares e interesses, bem como estabelecendo paralelos e associando problemáticas, métodos e conceitos de diferentes áreas de conhecimento.

Considerações finais

Os sinais anunciadores de outras tradições etnográficas não devem ser tomados como prenúncios de um cataclismo, nem devem gerar um sentimento de mal-estar. É importante acompanhar o surgimento de novas práticas concretas de investigação, observando os resultados que apresentam e buscando tomar consciência do campo de visibilidade que instauram bem como de seus limites.

A preocupação com o prematuro enquadramento dessas práticas dentro de tradições etnográficas e de escolas de pensamento pode constituir-se até em um obstáculo para o progresso da atividade científica, expressando ao contrário o desejo de estabelecer hierarquias prematuras no campo intelectual, servindo-se do mecanismo escolar da inculcação (pedagógica e normativa) como um instrumento de poder.

Longe de ser uma construção arquitetônica coesa e integrada, a antropologia possui domínios bastante diferenciados, com saberes regionalizados (FARDON, 1990)¹⁰ onde se processa efetivamente a transmissão e avaliação de práticas específicas de pesquisa, algumas vezes com fortes aproximações a autores e procedimentos de outras disciplinas. Nem sempre os protocolos de pesquisa que operam nesses domínios estão em

10 O uso de uma imagem geográfica não significa, porém, que a base para estabelecimento de um domínio de conhecimento seja sempre dessa natureza. Muitos destes domínios operam com eixos temáticos (como gênero, religiosidade, campesinato, fenômenos urbanos, migrações, etc), inclusive com fronteiras que podem vir a se sobrepor.

perfeita sintonia com aqueles que ocupam um lugar privilegiado na antropologia como um todo.

Pensar as tradições etnográficas de maneira plural, como o resultado de uma autoconsciência progressiva quanto à eficácia e singularidade de práticas setoriais de pesquisa, pode representar uma forma positiva e criadora de escapar desse possível mal-estar e da pressão homogeneizadora e repressora de uma normatividade referida a momentos passados da história da disciplina.

É importante deslegitimar a acusação de que uma postura mais ativa e politizada dos antropólogos seria negativa para a disciplina, extraindo paralelamente todas as raízes que supostamente alimentariam o citado mal-estar. A condução de uma pesquisa dependerá sempre do estabelecimento de um consenso relativo entre o pesquisador e outros atores sociais, implicando em uma ética garantidora inclusive de uma objetividade requerida pelo cientista (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p.16). Quer a dimensão política seja explicitada ou não, ela sempre estará presente.

Como bem assinalou Fabian, a pesquisa de campo sempre se desenvolve em um ambiente político e de confrontos: “(...) under the conditions of shared time (or coevalness) field research is fundamentally confrontational and only superficially observational. To acknowledge that Self and Other are inextricably involved in a dialectical process will make anthropology not less but more realistic” (FABIAN, 1991, p.204-205).

As pesquisas ora em desenvolvimento, buscando incorporar as potencialidades da nova conjuntura (nacional e internacional) e as formulações teóricas inovadoras, vão reencontrar dois valores centrais: de um lado, o rigor e a acuidade crítica na produção dos dados, de outro, o respeito e lealdade pelas pessoas e coletividades estudadas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999b, p.9). São valores que, por mais de meio século, inspiraram a

pesquisa antropológica no Brasil e contribuíram inclusive para a formação de um sujeito coletivo, a Associação Brasileira de Antropologia/ABA, uma comunidade de comunicação e de argumentação que coexistiu e veio a acompanhar a implantação da disciplina no país.

Referências

ALBERT, Bruce. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du Mouvement indien en amazonie brésilienne. In: **Cahiers des Ameriques Latines**, v.23. Paris: Éditions de L'IHEAL, 1997. p.177-211.

AMSELLE, Jean-Loup; M., Bokolo Elikia (eds). **Au coeur de l'ethnie; Ethnie, tribalisme et État en Afrique**. Paris: La Découverte, 1999. [1983].

ASAD, Talal. Introduction. In: **Anthropology & the Colonial Encounter**. T. Asad (ed). New York: Humamnties Press, 1973. p.9-19.

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

BARTH, Fredrik. **Balinese Worlds**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BAZIN, Jean. Science des Moeurs et Description de l'Action. Actualités du Contemporain. **Le Genre Humain**. Paris: Hiver, 1999: Printemps, 2000.

_____. **Des clous dans la Joconde: L' anthropologie autrement.** Marseille:Anacharsis, 2008.

BENSA, Alban. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. **Jeux d' Échelles. De la micro-analyse à l' expérience.**J. Revel (ed). Paris: Gallimard/Le Seuil, 1996.

_____. **La fin de l' exotisme.** Marseille: Anacharsis, 2006.

BERREMAN, Gerald D. Bringing it all back home: Malaise in Anthropology. In **Reinventing Anthropology.** Dell Hymes (editor). New York: Pantheon Books.(p.83-98).

BERENZON, B.;FLORES, M.L.;LARA, G. Evolución en contrapunto: réplicas a la muerte de la antropología. **Antropologicas**,v.8, n.5, p.15, Ciudad de Mexico. 1993.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectivas, 1974.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O saber e a ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social. **Ensaio Antropológicos sobre Moral e Ética.** Roberto e Luis Roberto Cardoso de Oliveira (orgs). Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro,1996. p.13-31.

_____. A Antropologia e a crise dos modelos explicativos. In:**O Trabalho do Antropólogo.** São Paulo: Brasília Editora: UNESP/ Paralelo 15, 1998. p.53-72.

CLIFFORD, James. Travelling cultures. In:**Routes.** Travel and translation in the late twentieth century. Harvard University Press, 1997. p.17-45.

COPANS, Jean. *L' Anthropologie: science des sociétés primitives?* Éditions E.P., 1971.

DIAMOND, Stanley. Anthropology in question. In: **Reinventing Anthropology**. Dell Hymes (editor). New York: Pantheon Books. p.401-429.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Anthropologie Sociale**. Paris: Payot. 1967. [1948].

_____. **The Sanusi of Cirenaica**. Oxford: Clarendon Press, 1949.

FIRTH, Raymond. **Elements of Social Organization**. London: Tavistock, 1951.

_____. **Two studies of kinship in London**. Athlone Press, 1956.

GLUCKMAN, Max; DEVONS, E. **Closed systems and open minds: on the limits of naiveté in social anthropology**. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1964.

GRUNBERG, Georg [et al]. Declaración de Barbados III. **Articulación de la Diversidad**. Quito: Abya-Yala, 1995.

FABIAN, Johannes. **Time and the Other: How Anthropology makes its object**. New York: Columbia University Press, 1983.

_____. Dilemmas of critical anthropology. In: **Time and the Work of Anthropology**. Critical Essays, 1971-1991. Harwood, 1991. p.245-264.

FARDON, Richard. General introduction. In: **Localizing Strategies**: regional traditions of ethnographic writing. Edinburgh/Washington: Scottish Academic Press/Smithsonian Institution, 1990.

HANDLER, Richard. Anthropology is dead! Long live Anthropology! **American Anthropologist**, v.95, n.4, p.991-999. 1993.

HYMES, Dell (ed). **Reinventing Anthropology**. New York: Pantheon Books, 1973.

KROTZ, Esteban (org.). **El concepto crisis en la historiografía de las ciencias antropológicas**. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 1982.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **La vie de laboratoire**. La production des faits scientifiques. La Découverte, 1988.

LECLERC, Gérard. **Anthropologie et Colonialisme**. Paris: Fayard, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. La crise moderne de l'Anthropologie. *Courrier de l'Unesco* 11, nov., 1961. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.10, p.19-26.1962.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introductory essay: the anthropology of changing African cultures. In: **Methods of study of culture contact in Africa**. Lucy P. Mair (ed). International Institute of African

Language and Culture (Memorandum XV). London: Oxford University Press, 1938.

NADER, Laura. Up the Anthropologists. Perspectives gained from studying up. In: **Reinventing Anthropology**. Dell Hymes (editor). New York: Pantheon Books. p.284-310.

NARAYAN, Kirin. How native is a native anthropologist? **American Anthropologist** v.95, n.3, p.671-686, 1993.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

_____. O antropólogo com perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: **Antropologia, Impérios, Nações**. L'Estoile, B., Sigaud, L. & Neiburg, F. (eds). Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, p.253-277, 2002.

_____. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Esther Jean Langdon e Luiza Garnelo (orgs), Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. Regime tutelar e globalização: um exercício de socio-gênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: **Tradições e modernidades**. Daniel Aarão Reis, Hebe Mattos, João Pacheco de Oliveira e Marcelo Ridenti (orgs). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

PEIRANO, Mariza G. S. A antropologia como ciência social no Brasil. **Etnográfica**, v. IV, n.2, p.219-232. 1999.

PELS, Peter;SALEMINK, Oscar. Introduction: Locating the colonial subjects of Anthropology. In:**Colonial Subjects: Essays on the practical history of Anthropology.** Pels, P. & Salemink, O (editors). The Michigan University Press,p.1-52. 1999.

RAPPAPORT, Joanne. **Utopias interculturales:** intelectuales publicos, experimentos con la cultura y pluralism étnico em Colombia. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins;ESCOBAR, Arturo (eds).**Antropologias del mundo:** Transformaciones disciplinarias dentro de um sistema de poder. Mexico: Wenner Gren Foundation, 2009.

ROSALDO, Renato.**Culture and Truth:** The remaking of social analysis. Boston:Beacon Press. 1989.

SAID, Edward.**Orientalismo:** O oriente como invenção do ocidente.São Paulo: Companhia das Letras. 1990.

SCHOLTE, Bob. Toward a reflexive and critical Anthropology. In: **Reinventing Anthropology.** Dell Hymes (editor). New York: Pantheon Books, p.430-457.

SILVA, Vagner Gonçalves da.**O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.** São Paulo:EDUSP. 2000.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Comment décoloniser les sciences sociales appliquées. In: **Anthropologie et Impérialisme.** Paris: J. Copans (ed). Maspero, 1975.

STRATHERN, Marilyn. The limits of auto-anthropology. In: **Anthropology at Home**. Anthony Jackson (ed). London: New York, Tavistock. 1987.

STOCKING Jr, G.W. Anthropology in Crisis? In: **Crisis in Anthropology**. Garland: Stocking Jr, G. W. (org), 1982.

SUESS, Paulo (org). Declaração de Barbados (Barbados, 25-30 de janeiro de 1971). In: **Em defesa dos povos indígenas. Documentos e Legislação**. São Paulo: Edições Loyola, p.19-26. 1980.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

ESTADOS NACIONAIS, EMERGÊNCIA ÉTNICA E CONSTRUÇÃO DE SUJEITOS COLETIVOS¹¹

Marcondes de A. Secundino

(PPGA/Universidade Federal de Pernambuco)

Joanildo A. Burity

(Fundação Joaquim Nabuco)

Introdução

Torna-se cada vez mais relevante para os cientistas sociais, nos dias atuais, o debate em torno da emergência de identidades étnicas no interior dos estados nacionais e suas implicações. Tal debate se trava seja do ponto de vista do estado, desafiado a prover arranjos institucionais frente às demandas específicas e diferenciadas da sociedade civil, seja do ponto de vista dos novos atores sociais, os quais se projetam na esfera pública em busca de reconhecimento, garantia de direitos coletivos e constitucionais.

Esse é o cenário contemporâneo que vem desafiando tanto a modernização e suas teorias, quanto a pretensão de construção de identidades e estados nacionais homogêneos. Para

11 Uma primeira versão deste texto foi publicada em Burity, Joanildo; Rodrigues, Cibele; Secundino, Marcondes (orgs.). *Desigualdades e justiça social: diferenças culturais e políticas de identidade*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010, v.2, p. 15-46.

o antropólogo Eric Wolf (2003), principalmente depois da segunda guerra mundial, não param de surgir novos atores reivindicando reconhecimento na esfera pública, ancorados em sentimentos étnicos ou ancestrais. Para ele, estaríamos vivendo, desde o final do século passado, num cenário que configuraria a “terceira guerra mundial” em decorrência dos inúmeros conflitos e emergências étnicas em diversas nações e continentes. Ainda de acordo com o mesmo autor, “das cerca de 120 guerras em andamento no presente, talvez três quartos envolvam conflitos entre Estados e suas populações etnicamente demarcadas. As guerras entre Estados soberanos respondem apenas por menos de 3% dessas lutas e, as insurreições, por apenas 15%” (2003, p.244). Um estudo do PNUD para a América Latina de 2013 indica que dimensões culturais (incluindo étnico-raciais) têm alta relevância nos conflitos sociais então em curso no México, Venezuela e Colômbia, mantendo-se entre 19 e 29% do total, e atingindo entre 13 e 16% do total na América Central e na maior parte da América do Sul, com exceção do Brasil e Chile (Calderón 2013: 41-42).

Eric Wolf afirma ainda que a situação de guerra é um dos meios mais eficazes para se intensificar a afirmação de identidades étnicas. Afirma também que a reformulação, a inovação e o reconhecimento dessas é um processo em curso no mundo moderno. Essa problemática impõe questões à reflexão. De um lado, a herança e o exercício de um poder político colonial refratário à diversidade, com dispositivos de conquista de povos e expansão das fronteiras mercantis e territoriais em funcionamento. Do outro, a legitimidade da mobilização de coletividades baseada em sentimentos étnicos na busca de inclusão e reconhecimento dentro dos estados nacionais contemporâneos impulsionados por *fluxos culturais* que remetem a experiências de *invenção das tradições*, *diásporas* e *viagens da volta* (HOBSBAWN; RANGER, 1983; HALL, 2003; WOLF, 2003;

OLIVEIRA, 1999). Num outro registro, os efeitos deslocatórios da recente onda de globalização têm produzido reações, reasserções identitárias e mesmo o surgimento de novas formas de identificação coletiva. Embora não se possa simplesmente remeter os processos de emergência ou ressurgência étnica a efeitos diretos da globalização, é cada vez mais patente a intersecção de processos associados a esta última.

Propomo-nos, neste trabalho, a mapear uma parte deste debate partindo da hipótese de que, no caso brasileiro, muito se ganharia colocando a discussão sobre as teorias da etnicidade num contexto recente de debates sobre a emergência da identidade como questão política e sobre a globalização. Emergência entendida enquanto etnogênese, processo histórico contemporâneo de revitalização ou invenção de tradições, reelaboração política e cultural de identidades coletivas ou ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos em um dado contexto regional ou local, mobilizados na luta pelo reconhecimento e obtenção de direitos e recursos (OLIVEIRA, 1999; BARTOLOMÉ, 2006).

A perspectiva adotada aqui põe em questão não somente um certo estrato ainda forte do debate público e do senso comum sobre a formação da identidade nacional como também o confinamento da problemática étnica brasileira à ideia de culturas (indígenas) isoladas. Assim, pensar a etnicidade no contexto das lutas sociais contemporâneas no Brasil exige pensar a identidade indígena no contexto de novos movimentos sociais, da trajetória do processo de democratização do país, e das agendas e repertórios de ação que aqueles introduziram desde pelo menos meados da década de 1980, as quais já se refletiram no processo constituinte e, posteriormente, no desenho e implementação das políticas nacionais voltadas para a promoção da cidadania e o reconhecimento da “diversidade” cultural e étnica do país. Exige ainda relacionar os processos em curso no campo

da etnicidade e as múltiplas formas de articulação em rede e de resposta aos deslocamentos colocados pelo cenário global. Conseqüentemente, defendemos que uma discussão sobre os caminhos da etnicidade no Brasil das duas últimas décadas muito se beneficiaria da interlocução com debates sobre a questão da identidade.

É ainda nosso interesse promover um diálogo em que elementos antropológicos sejam cruzados com o olhar da sociologia e da ciência política no tratamento da discussão acima proposta.

Identidade e emergência étnica: antagonismo e articulação na construção de sujeitos coletivos

Um ponto de grande relevância que as discussões contemporâneas da identidade trazem para nossa discussão diz respeito à questão da constituição das identidades étnicas. As teorias mais clássicas e os discursos identitários dominantes, como veremos mais adiante, tentam construir uma associação entre natureza e identidade, apagando os traços da história e da contingência na formação dessa última. A identidade seria uma decorrência de marcas biológicas, de traços ancestrais imemorais, de certa relação com o território ou o espaço, de certa forma de viver-junto, que não apenas explicariam a especificidade da identidade coletiva mas também sua incomensurabilidade com outras identidades. Seja como expressão de uma natureza irresistível, que se traduziria nas formas sociais e culturais assumidas pelo(s) grupo(s) portador(es) de determinados discursos identitários, seja em função de necessidades estratégicas de reunir, mobilizar e organizar esses grupos quando subalternizados e excluídos por outros ou por uma representação unitária da nação, essas concepções essencialistas vêm sendo criticadas, mas ainda retêm fortes adesões. As teorias contemporâneas da identidade, por sua vez, enfatizam a relacionalidade e a historicidade de sua constituição, assumindo uma perspectiva antiessencialista (LACLAU,

1993; MODOOD, 1998; BHABHA, 1998; ABBINNETT, 2004; HALL, 2003; GLYNOS, 2001; HALL; JACKSON, 2007; HOLLIDAY, 2010).

Há uma tensão irresolvida entre o caráter histórico e contingente da constituição das identidades e as questões políticas e estratégicas colocadas pela necessidade de assegurar o reconhecimento e a conquista das demandas identitárias. Historicidade e contingência associam-se ao contexto relacional em que estas emergem, ao fato de que sempre surgem em meio a outras e definindo relações de distintas formas com outras identidades (MOUFFE, 2000). O reconhecimento destas dimensões contribui para pôr em questão as pretensões de autorreferência, de origem imemorial ou biologicamente determinada (bem entendido, à parte de qualquer referência cultural), de autonomia incontestável dos grupos.

Já a demarcação de fronteira que separa um “nós” de um “eles” exige ênfase nos elementos de homogeneidade, solidariedade e lealdade às hierarquias internas que levam a não apenas postular o reconhecimento pelos outros de entidades prévias e inteiramente constituídas como também o ajuste de expectativas e comportamentos dos membros do grupo a cálculos estratégicos normalmente definidos por lideranças, de forma heterônoma¹².

12 Referimo-nos à expectativa ou cobrança por parte de lideranças cuja autoridade é definida hieraticamente ou por critérios de militância pública (política ou movimentalista), de que os membros de grupos definidos por marcas identitárias façam um permanente cálculo ou *trade-off* entre autonomia e consentimento (SHACHAR, 2000). Naturalmente, tal comportamento pode ser identificado mesmo no caso de identidades mais abrangentes, como as identidades nacionais. Mas no caso dos grupos subalternos constituídos a partir de marcas como classe, etnia, raça, gênero, religião, geração, etc., é bastante forte, por razões estratégicas de maximizar a força política do grupo, a exigência de não “expor” publicamente divergências internas e não questionar internamente as autoridades (auto) constituídas que se atribuem a representação do grupo.

Os polos da referida tensão contribuem para uma complexa economia identitária em que a relação ao outro se desdobra continuamente entre o antagonismo e a articulação. Na medida em que a identidade coletiva, para se constituir ou se proteger, reforça a fronteira que a separa de um outro dominante ou opressivo, os vínculos que aproximam e solidarizam seus membros se constituem pelo contraste, pela contestação e/ou pelo futuro emancipado (auto)atribuído. Assim, o antagonismo é uma condição de possibilidade da experiência da identidade, definindo os contornos de uma relacionalidade “para fora”.

Por outro lado, a constituição da identidade também abriga a relacionalidade “para dentro”: dificilmente, em condições modernas como as que servem de referência a nossa discussão, a emergência de uma identidade se dá em termos naturais e espontâneos. Ainda quando a história longínqua que remonta ao mito fundador da identidade reforce a ideia de um conjunto de pessoas unidas por uma origem étnica e cultural comum que teriam sido alvo de repressão, segregação, marginalização ou tentativas de etnocídio, esta mesma história acumula momentos mais ou menos duradouros de contato e diferenciação interna que remetem à trajetória política desta comunidade. Identidades são resultado de processos de interpelação que visam a conscientizar, convencer, mobilizar e organizar pessoas e grupos com características semelhantes ou dispostos a apoiarem as demandas da identidade coletiva em questão. São, assim, práticas articulatórias pelas quais se constroem referências de pertencimento, repertórios de ação, campos compostos por diferentes atores associados ou solidários às demandas uns dos outros.

Estamos, portanto, diante de uma dupla experiência da fronteira: ela é condição de possibilidade e impossibilidade da identidade. Ela permite que se identifique não somente o que está fora da mesma, mas ainda aquilo contra que ela se agrega e mobiliza. A fronteira, neste sentido, é condição para que haja identidade. Mas a fronteira é também o que delimita a identidade,

o que a situa, contextualiza, constitui sua historicidade e, neste sentido, impede que se apresente como um dado, independentemente dos efeitos produzidos por suas relações com outras identidades. A fronteira também é o que, em situando a identidade, põe em xeque suas pretensões universalistas¹³. A fronteira, neste sentido, é o que impedirá sempre a plena realização das pretensões identitárias, referindo-as ao outro, sobre o qual a identidade não tem controle¹⁴.

Enfim, a tensão entre historicidade e cálculo político-estratégico tornará os processos de constituição e vivência de identidades coletivas permanentemente sujeitos à necessidade de produzir identificação (ganhar os que são por ela interpelados como sendo “desde sempre” seus portadores ou necessitados de “conscientizarem-se” de sua condição) e de exigir adesão e lealdade dos seus membros (de modo a reforçar sua luta por reconhecimento, autonomia e justiça).

Assim, a tensão entre antiessencialismo e essencialismo estratégico (SPIVAK, 1987; 2004; STEPHEN, 2001; LACLAU, 1993) dá o tom da compreensão da identidade como construção política. E embora o primeiro elemento corresponda mais frequentemente a uma visada externa ou meta-histórica sobre as vicissitudes da constituição e reprodução de identidades sociais e coletivas, o segundo polo defrontar-se-á cedo ou tarde com o retorno da historicidade e da contingência. O momento antiessencialista, quer animado por sujeitos reflexivos quer em contraposição aos discursos identitários “ortodoxos”,

13 Não negamos que identidades possam assumir, historicamente, o lugar do universal. Mas não se trata de algo que lhes seja intrínseco, independente de sua posição histórica e das articulações que venha a estabelecer com identidades mais particulares e restritas.

14 Não devemos entender “outro” em termos puramente antropomórficos. Não se trata de uma remissão direta a outros sujeitos sociais. O outro corresponde aqui à experiência de abertura à indeterminação, contingência e alteridade, que é a marca fundamental de tudo o que é social, portanto histórico.

recorrentemente corrói projetos malsucedidos ou projetos hegemônicos que pretendem confundir sua efetividade ou sucesso com uma necessidade ou legitimidade históricas inquestionáveis.

Um último ponto ainda referente à questão da historicidade diz respeito à possibilidade sempre presente de que em dadas circunstâncias identidades esquecidas ou derrotadas ou fragmentos destas sejam reconstituídos em novos sujeitos que as reivindicam. Quer pretendendo reconstituí-las integralmente, quer articulando o que delas restou ou foi preservado em registros de memória social com outras vivências identitárias, tais sujeitos dão testemunho da abertura histórica que toda emergência identitária lega ao futuro. A capacidade de recolher os frágeis ecos do passado que identidades derrotadas ou esquecidas colocam ao presente pode, portanto, trazer à luz (re) emergências. Isto é tanto mais claro no caso da etnicidade, em função de uma *restância* (Derrida)¹⁵ representada pela memória, descendência ou sobrevivência de grupos resistentes.

Uma cartografia das teorias da etnicidade

Diante do exposto, a etnicidade na contemporaneidade se insere nas ciências sociais pela sua relevância histórica e pelos desafios colocados aos intelectuais de darem respostas aos problemas do seu tempo, seja para acompanhar a inquietação dos

15 Esta restância que permite a iterabilidade de uma reivindicação de identidade em condições muito distintas das que a caracterizaram “originalmente” não é um dado essencial que se mantém inalterado através de inúmeras repetições ou retomadas em novas circunstâncias. Antes, representa traços da origem que se articulam em diferentes contextos, mas nem sempre se reproduzem intactos. Remete ainda a uma resistência, ou talvez persistência, que liga a memória à luta para não deixar-se desaparecer ou destruir. Restância é algo que permite a associação com algum(ns) elemento(s) originário(s) inscrito(s) numa história ou trajetória de muitas lutas materiais e simbólicas, sem que se possa afirmar categoricamente tratar-se de uma repetição pura e simples da origem.

atores sociais e conseqüentemente o processo histórico em curso, seja para oferecer subsídios para elaboração de *políticas de identidade* na esfera pública. Desde já, o desafio de navegar nessas águas turvas exige instrumentos de bordo capazes de apreenderem a complexidade desse fenômeno histórico, escapando de armadilhas simplificadoras e naturalizantes ou mesmo de um quadro exclusivamente ideológico.

É a partir das questões postas acima que nos propomos a refletir sobre o fenômeno étnico emergente nos estados nacionais, optando por uma cartografia das teorias da etnicidade que têm tratado esse fenômeno dentro de uma perspectiva histórica e relacional, as quais explicitaram os limites e a crítica aos paradigmas raciais e culturalistas, que operam ora com critérios biológicos, ora com critérios exclusivamente culturais para atribuir autenticidade ou inautenticidade a identidades coletivas ancoradas numa ancestralidade sentida e/ou vivenciada.

A construção da ideia moderna de nação se fez de maneira a que se produzisse um *efeito de unidade* sobre uma população que, no mais das vezes, viu-se contida pelas fronteiras das nações soberanas para além de sua origem étnica, linguística, cultural ou ideológica. Tal efeito de unidade visava não apenas a pacificar resistências, mas também a subjugar pela força ou conquistar adesão – identificação – e a apresentar para os “de fora” uma imagem de origem ou destino compartilhados a despeito da pluralidade ou heterogeneidade da identidade nacional. Como ressaltam muitos dos estudos sobre esta última (SMITH, 1983; 1986; GELLNER, 1983; ANDERSON, 1983; HOBBSAWN; RANGER, 1983), a coincidência entre os limites territoriais ou políticos dos estados nacionais modernos e uma dada composição étnica, linguística ou cultural homogênea foi raramente um dado, um ponto pacífico.

A uniformidade cultural nunca foi uma realidade empírica nos países ocidentais – liberais ou não. Mas ela se apresentou como horizonte benigno do processo de modernização e

ampliação do acesso à cidadania, até os anos de 1960, quando novas formas de contestação social e política foram introduzindo questões culturais na agenda pública. Desde então, o discurso universalista da inclusividade democrática foi paulatinamente se incompatibilizando com o discurso particularista da diferença cultural. Este passou a veicular a denúncia de que, sob o manto da cidadania, ocultaram-se formas de subordinação e opressão em que mulheres, minorias étnico-raciais oriundas de fluxos migratórios, grupos religiosos, culturas sub-nacionais, etc., acabaram ocupando sistematicamente posições de desvantagem e inferioridade, sofrendo discriminações e violências em muito maior grau do que os membros da cultura ou etnia dominante nas respectivas sociedades (KYMLICKA; NORMAN, 1996; PREMDAS, 1997; SODRÉ, 1999).

A diferença cultural tornou-se, portanto, nos anos de 1980, um problema ao discurso da cidadania na democracia, nos países centrais, e ao longo dos anos de 1990, em diversas outras partes do mundo – levada pelos ventos da globalização e pela derrocada dos países do socialismo real (onde um mosaico de nacionalidades jamais havia sido inteiramente fundido pela repressão nem pela “solidariedade proletária”). Problema traduzido quer em demandas por maior consistência das pretensões inclusivas da cidadania, quer no funcionamento da diferença cultural como princípio “não-político” de limitação do poder político – como o foram o direito natural ou os direitos humanos, no século XVIII e XIX (TOURAINÉ, 1994, p.345, 347; BURITY, 1997; 1999; 2002a).

Torna-se um problema advogar a supressão da diferença cultural como garantia de estabilidade e coesão social e unidade política, ideia oriunda da rejeição iluminista aos particularismos como expressões de valores arbitrários e autoritários de comunidades encerradas na tradição. Inverte-se a lógica, para postular a garantia da pluralidade como signo de uma democracia afinada

aos desafios contemporâneos de combinar a igualdade com a diferença. A identidade coletiva definida pela filiação cultural legitima-se como ingrediente da política democrática, embora tenha também continuado a ser falsificada (no sentido *popperiano*) pela irrupção de conflitos étnicos praticamente por toda parte.

As reflexões pioneiras acerca da etnicidade que a têm considerado como fenômeno histórico e relacional podem ser referidas à teorização do sociólogo alemão Max Weber, no começo do século passado. Seu livro *Economia e Sociedade*, publicado originalmente em 1922, contém o capítulo “Relações Comunitárias Étnicas”, de referência capital para a interpretação que assumimos aqui. Elaborada antes da primeiraguerra mundial¹⁶, a abordagem tornou-se pioneira por três principais razões: a) demarcar a autonomia dos estudos sociológicos ou das ciências sociais, desvencilhando-se da dependência ao campo das ciências da natureza; b) criticar e superar as perspectivas raciais e culturalistas; e, sobretudo, c) apresentar uma abordagem histórica e relacional para o estudo dos grupos étnicos presentes no contexto dos estados modernos que têm experienciado diásporas, perseguições e deslocamentos migratórios.

Partindo do pressuposto de que o “... Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território...”, sendo ele “... a única fonte do ‘direito’ de usar a violência” (WEBER, 1982, p.98), o autor argumenta que se deve levar em consideração para o estudo do fenômeno étnico as seguintes observações sociológicas:

16 É importante frisar que para além da *Direita* e da *Esquerda*, do pensamento conservador e do progressista, Max Weber posicionou-se contra o racismo no âmbito do Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia, em 1910. ARON, Raymon. As etapas do pensamento sociológico. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Os dispositivos que condicionam a ação subjetiva dos costumes, seja pela disposição hereditária seja pela tradição;

o alcance de todos os diferentes conteúdos de costumes;

a repercussão de uma comunidade linguística, religiosa e política, antiga ou atual, sobre a formação dos costumes;

o grau em que semelhantes componentes, cada um por si, despertam atração ou repulsa e, especialmente, a crença na comunidade ou distinção de sangue;

as diferentes conseqüências dessas crenças para que as ações em geral, as distintas formas de relações sociais, as possibilidades das diversas formas de ações comunitárias se desenvolvessem sobre o fundamento da comunidade de costumes ou da crença na consanguinidade (WEBER, 1991, p.275).

Acresce-se a estes elementos que o *sentimento nacional* pode ser nutrido pelas diferenças na estrutura social e econômica e na estrutura de dominação interna a cada nação¹⁷, bem como pelas lembranças políticas comuns, entre elas, a confissão religiosa e a comunidade de língua, características explicitamente concebidas como *habitus socialmente condicionado*, como diria Bourdieu. Para exemplificar suas reflexões, Weber cita o caso dos negros americanos que viviam nos estados sulistas, quando conquistaram a liberdade e igualdade perante a lei, após a abolição da escravatura. Segundo ele, a discriminação dos brancos em relação aos negros era bem mais forte do que em relação aos índios,

17 *Nação* compreendida enquanto poder político (nacional) tendo por referência os sentimentos de pertencimento que podem ser nutridos pela comunhão de língua, de confissão, de costumes e de destino potencialmente orientados para a construção de uma unidade política própria, existente ou aspirada (276).

pois aqueles foram estamentalmente *desqualificados* como ex-escravos, no interior da referida nação, condição não vivenciada pelos índios, nestes termos (Idem, p.267-268).

Nesse sentido, fica subentendido que o exercício do poder político de um determinado estado nacional pode deflagrar, na coexistência entre diferentes atores sociais, sentimentos de pertença ou de exclusão, critérios fronteiriços de afirmação da diferença, ancorados na lógica de dominação interna e nas lembranças políticas comuns entre os seus membros. Deflagração que, para Weber, pode acontecer ou subsistir por um longo período histórico em virtude de um *isolamento monopolista consciente* entre os atores ou, sobretudo, pelas *imigrações pacíficas ou guerreiras*. Pela condição de diáspora das identidades étnicas marcadas por trajetórias, destinos e crenças comuns.

Essas características definidoras do sentimento de comportamento étnico, como denominado por Weber, surgem a partir do contraste expresso pelos traços diacríticos entre indivíduos pertencentes a determinadas coletividades, demarcando regiões de fronteira e diferenças de costumes por e através do *habitus* socialmente condicionado.

Em outras palavras, as relações comunitárias étnicas, ou a formação de identidades étnicas, se constroem na crença subjetiva e socialmente condicionada com pertinência à raça, honras sociais e luta pelo poder. Geralmente ancorada na memória coletiva, lembranças de perseguições, migração, deslocamentos forçados ou colonização ocorrida durante a trajetória coletiva de determinados indivíduos e grupos.

Ou seja, a etnicidade é mobilizada a partir de uma ação política a qual tem como sustentáculo a crença num destino comum, produzida por e através do contraste¹⁸ que, para Weber,

18 Em oposição aos *motivos originais*, Weber propõe o *fenômeno do contraste* para se analisar as relações étnicas, pois são nelas que se encontram as *convenções da diferença*, verdadeira fonte dos estudos sociológicos (WEBER, [1922] 1991, p.269).

pode produzir diferenciação, desprezo ou medo supersticioso entre os diferentes atores sociais. O que significa dizer que todas as diferenças de costumes podem alimentar, em seus portadores, um sentimento específico de honra e dignidade independente de ser um sentimento étnico (WEBER, 1991, p.269).

Nessa perspectiva, a constituição de *grupos étnicos* passa pela necessidade de nutrir “subjetivamente entre os atores sociais a crença na procedência comum”, pois “é esta crença que se torna importante para a propagação de relações comunitárias sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva”. O que fica patente com essas assertivas de Weber é que a “crença na afinidade de origem pode fundar uma comunidade política” (p.270). Essas comunidades podem evocar sentimentos de comunhão que subsistem mesmo depois de elas terem desaparecido, pelo fato desses sentimentos serem sentidos como étnicos dentro de uma *compreensão mútua* em dada situação.

Weber ainda confirma:

Ali onde por algum motivo permaneceu viva, a lembrança do nascimento de uma comunidade exterior, em virtude de cisão pacífica ou emigração a partir de uma comunidade matriz, existe um sentimento de comunhão “étnica” muito específico e muitas vezes bastante resistente. Mas este é condicionado pela comunidade política lembrada ou, mais fortemente ainda na época inicial, pela continuação do vínculo com as antigas comunidades culturais, bem como pelo fortalecimento contínuo das comunidades de clã e de outras relações comunitárias, manifestado tanto na comunidade antiga quanto na nova e por outras relações duradouras e constantemente perceptíveis. Onde estas faltam ou cessam, falta também o sentimento de comunhão étnica, por mais estreita que seja a afinidade de sangue (WEBER, 1991, p.271, grifos nossos).

No âmbito da antropologia, disciplina que desde seus primórdios tem se dedicado ao estudo de identidades étnicas a partir de pesquisas desenvolvidas em colônias ou países colonizados, dá-se, na década de 1960, uma revolução paradigmática no interior da “moderna antropologia social britânica”¹⁹ (KUPER, 1978). Essa revolução surge com reflexões do antropólogo norueguês Fredrik Barth, ao retomar as ideias weberianas, embora mais recentemente tenha se dado também na agenda de outras áreas das ciências humanas e sociais, como a história, a sociologia, a ciência política, etc.

Membro da terceira ou quarta geração dessa moderna antropologia, segundo Kuper (1978), Fredrik Barth se apresenta como um homem do seu tempo. O ambiente intelectual do qual participa é marcado por uma crítica contundente ao funcionalismo e ao estruturalismo e suas categorias, bem como ao seu descendente mais próximo, o estrutural-funcionalismo, até então predominantes nos estudos sobre os grupos étnicos. Essas críticas, já insinuadas pelas gerações anteriores, e o seu desenvolvimento irão marcar o distanciamento entre os pais da moderna antropologia social britânica, Malinowski (funcionalista) e Radcliffe-Brown (estruturalista), e seus discípulos, Max Gluckman e Edmund Leach, entre outros (este último tendo sido o orientador de Barth).

A partir das ideias de Weber, vêm a público, em 1969, os estudos de Barth ressaltando a importância do fenômeno étnico e os limites dos trabalhos funcionalistas e estruturalistas, anteriormente mencionados. Ao retomar a perspectiva weberiana acerca dos grupos étnicos, Barth atualiza esses estudos, principalmente quando explicita a crítica aos paradigmas raciais e culturalistas

19 Para Adam Kuper (1978), a moderna antropologia social surgiu após a primeira guerra mundial em torno de seus dois grandes fundadores, Malinowski e Radcliffe-Brown, representantes das escolas: funcionalista e estruturalista, respectivamente.

ao enfatizar: (a) que grupos étnicos se constituem como tipos organizacionais e sistemas poliéticos; (b) que há interdependência na constituição das identidades e de padrões valorativos que os dinamizam na disputa pelos recursos materiais; (c) a persistência das fronteiras enquanto cenários interativos entre os atores sociais distintos; e (d) as perspectivas ecológica e demográfica como fatores políticos essenciais para se pensar e analisar a etnicidade.

Como ponto de partida teórico para compreensão dos grupos étnicos, Barth, como se sabe, lança mão de três questões cruciais: observar o processo da autoatribuição das identidades étnicas, focalizar a análise nos diferentes processos de construção e manutenção dos grupos e, por último, centrar os estudos nas relações étnicas estabelecidas pelos diferentes atores nas zonas de fronteiras e nos fatores que as mantêm (BARTH, 2000, p.27).

Barth evidencia que a maioria dos estudos sobre fronteiras étnicas, naquele período, eram inadequados para apreender a complexidade do fenômeno pelo fato de persistirem numa visão simplista de que os isolamentos social e geográfico seriam os fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural. E apresenta duas razões:

Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vidas individuais, estas distinções [são?] mantidas. Em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e freqüentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente

na existência de status étnicos dicotomizados. Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, são freqüentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias (BARTH, 2000, p.26).

Diante disso, e de acordo com Barth, dever-se-iam abolir as abordagens raciais para o estudo étnico, por compreenderem os grupos étnicos como entidades que rejeitam ou discriminam pelo tipo biológico, prevalecendo um julgamento de valor infrutífero para a análise. Dever-se-iam também ultrapassar as análises que concebem tais grupos como suporte de cultura, portadores de traços culturais *inventariados* e eleitos como autênticos, orientados por elementos exclusivamente culturais, negligenciando a dinâmica (política) da organização étnica.

Ambas as abordagens, segundo o autor, estariam percebendo a dinâmica da interação a partir da perspectiva da aculturação, na qual se estabelece uma contabilidade de ganhos, empréstimos e mudanças culturais, tendo como referência uma *narrativa do que resta*, a ser recuperado a partir de uma ancoragem num passado, com a colaboração dos *cacos materiais e documentais supostamente verdadeiros* da história, segundo a lente teórico-metodológica da etno-história.

A proposição teórico-metodológica de Barth, por conseguinte, é compreender os grupos étnicos como um tipo organizacional que comporta *características relevantes* e *conteúdos culturais étnicos dicotômicos (diríamos, antagonísticos)*, determinados pelos signos manifestos e pela orientação de valores fundamentais subjetivamente vivenciados e percebidos pelos demais atores

sociais. Ou seja, pela compreensão mútua das fronteiras entre os diferentes atores e o julgamento de excelência dos seus valores em detrimento dos alheios (BARTH [1969] 2000; WEBER [1922] 1991), classificando-os como prática intersubjetiva em contraposição às diferenças “objetivas”.

Para Barth, diante das fronteiras étnicas emergem os traços diacríticos ou, segundo Weber, as *convenções da diferença*, onde “as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas sócio-culturais” (BARTH [1969] 2000, p.33). Como constitutivo desses conteúdos, a formação de grupos étnicos como tipos organizacionais dar-se-á pela:

Auto-atribuição e a atribuição por outros. A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente *por sua origem e circunstância de conformação*. Nesse sentido usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos (BARTH [1969] 2000, p.32, grifo nosso).

Corroborando com esta perspectiva, fica patente que a diferenciação da identidade étnica em relação às demais identidades coletivas se pauta pelos critérios de pertença e por símbolos identitários que fundam a crença subjetiva em uma origem comum.

Tais identidades também são orientadas por um passado o qual permanentemente as revigora e redefine no presente, atualizando-as a partir de uma história aberta, que comporta múltiplas direções e narrativas (BENJAMIN, 1996; CAYGILL, 1997; OLIVEIRA, 1999). Já os símbolos identitários são produzidos com referência à memória coletiva do grupo e ancorados num território social, sendo preponderante o sentimento de

origem mesmo que imaginário, geralmente aquele que recorde a diáspora, suas viagens e narrativas contadas e sentidas (WEBER, 1991; OLIVEIRA, 1993; 1999).

Etnicidade e sentimento étnico

Ao focalizar as identidades que estão imbuídas de sentimentos comuns há que se perceberem características específicas do fenômeno étnico. Como acima mencionado, elas são mobilizadas através de redes de solidariedade que têm como mola propulsora a origem e as tradições cultivadas e rememoradas, ancoradas na memória coletiva. Por conseguinte, as relações sociais imbuídas de solidariedade étnica no contexto de um *campo político intersocietário* (OLIVEIRA, 1988)²⁰, que possibilita o contato interétnico entre diferentes atores, são dinamizadas pelas relações políticas e econômicas do contato, quando extrapolam fronteiras.

A emergência dessa solidariedade constitui o que Weber denominou de sentimento étnico, o qual se torna capaz de mobilizar uma ação política baseada em preceitos étnicos e surge, de acordo com Cohen (1978, p.116), “diante de determinadas circunstâncias, onde certos grupos de interesse exploram

20 João Pacheco de Oliveira (1988) lança mão deste conceito com o objetivo de superar a visão dual de sociedade, na qual se percebem dois polos distintos, a “sociedade nacional” e a “sociedade tribal”, prevalecente na tradição dos estudos sobre o contato interétnico no Brasil. O conceito propõe abordar as relações interétnicas a partir de uma visão dinâmica, destituída de tipologias, e que enfatize os aspectos políticos e econômicos da situação, ou seja, as relações de poder que configuram a mudança e a desigualdade na estrutura social do contato, numa situação de interação que envolve aspectos de conflito e interdependências entre os diferentes atores, índios e não-índios. A vantagem da expressão é a de explicitamente ressaltar a natureza política não só do espaço no qual se movem os atores desta suposta polaridade, mas também das identidades étnicas desenhadas dos dois lados da fronteira (pois é óbvio que não há etnicidade somente do lado indígena!), além de sinalizar o caráter relacional do campo (a ênfase no “inter”).

parte de sua cultura tradicional para articular funções organizacionais informais, utilizadas na luta pelo poder no âmbito de organizações formais”.

Nas sociedades modernas, a etnicidade emerge como consequência do fenômeno relacional entre diferentes atores e grupos sociais em disputa estratégica de poder. De acordo com a posição que o grupo étnico ocupe na malha das relações de poder dentro da sociedade, essa condição tende a orientar as relações de negociação, as quais não se caracterizam pelo isolacionismo nem somente pelo etnocentrismo. Tendo como referência as experiências históricas e contemporâneas, essas relações de negociação têm se pautado pela luta por reconhecimento no âmbito dos estados nacionais, pela inserção no mundo institucional e pela reivindicação de direitos coletivos (educação, saúde, demarcação e homologação dos territórios, inclusão no mercado de trabalho e políticas públicas diferenciadas, etc)²¹.

21 Note-se que pesquisa realizada por Néstor García Canclini na cidade de Tijuana, situada na fronteira do México com os Estados Unidos, aponta para uma interação negociada no tocante às relações comerciais e culturais estabelecidas entre índios mexicanos e população americana, mesmo persistindo um sentimento derepúdio dos índios por serem eles alvo do racismo americano. Pois, segundo o autor, “As políticas que reconhecem um papel importante à negociação se sustentam no papel constitutivo das transações nodesenvolvimento das culturas. Referi-me a vários estudos antropológicos sobre as atuais estratégias de trabalho, comercialização e consumo dos indígenas latino-americanos que mostram que a defesa enérgica de seus patrimônios étnicos e de sua autonomia política nem sempre se opõe às transações interculturais e à integração crítica a modernidade. Os indígenas buscam frequentemente utilizar das técnicas mais avançadas de produção e consumir bens industriais; reclamam, também, um maior acesso à educação e às comunicações de massa... A adoção da modernidade não substitui necessariamente suas tradições. Com frequência, os indígenas são ecléticos porque descobriram que a pura preservação das tradições nem sempre é o caminho mais apropriado para se reproduzirem e melhorarem de situação... O consumo multicultural, com quem procura satisfazer suas necessidades aproveitando os seus recursos tradicionais e as de diferentes sociedades modernas, confirma esta reorientação sutil de setores populares”. Mas indaga “se essa versatilidade como produtores contribui para que sejam cidadãos” (CANCLINI, 1995, p.226–227).

Realidade que demonstra uma dinâmica estratégica e um processo de busca de apropriação de mecanismos de poder por parte dos grupos étnicos na contemporaneidade.

A partir dessa dinâmica, salienta Cohen (1978) que as ações das identidades em destaque proporcionam um conjunto de estratégias simbólicas para solucionar problemas básicos de articulação organizacional, onde da identidade destes grupos étnicos emergem mecanismos de diferenciação que tendem a manter como forma de sobrevivência relações territorializadas, assentadas em preceitos internos a sua organização social.

Nesse momento, faz-se oportuna uma necessária distinção entre os conceitos de ideologia e etnicidade, pois as abordagens estrutural-funcionalistas apresentam-nos com o intuito de sinonimizá-los. As consequências advindas de tomá-los como sinônimos ou equivalentes remetem, em primeiro lugar, a limitações valorativas e políticas, quase sempre de cunho negativo para os grupos étnicos, quanto à singularização das identidades étnicas, ou seja, quanto a sua (auto)afirmação na esfera pública. Em segundo lugar, tal equiparação conduz a um conceito de cultura do contato interétnico inadequado.

O primeiro aspecto mencionado refere-se à adaptação étnica na realidade socio-histórica do ocidente e remete aos termos *modernização* ou *conservação*. A adaptação para a modernização é vista de forma positiva, em função de as identidades étnicas demonstrarem uma postura progressista em relação à experiência ocidental. No sentido de conservação, a adaptação é vista de forma negativa, pois essas identidades apresentariam uma postura de dificuldade de inserção na modernidade. As mesmas seriam portadoras de um sentimento retrógrado, *primitivo*. Tais posturas são aferidas de acordo com o grau de integração das identidades étnicas à modernidade quando, na verdade, a “etnicidade implica uma reorganização dinâmica das relações e dos costumes, não podendo ser vista como produto do conservadorismo ou da continuidade cultural” (COHEN, 1978, p.122).

No segundo aspecto, e considerando essa visão, o conceito de cultura do contato propicia uma leitura necessariamente negativa, pois aponta para a desintegração dos grupos étnicos indígenas, por serem eles portadores de uma cultura “simples” que vai ser absorvida pela cultura “complexa”, ocidental. Tal perspectiva foi prevalente no Brasil até o final da década de 1980, através dos estudos de aculturação e dos estudos das “áreas de fricção interétnica”, capitaneados por Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, respectivamente.

João Pacheco de Oliveira (1988) evidencia as características e os problemas interpretativos destas abordagens, ao afirmar que, “[a] coexistência e o relacionamento entre grupos e culturas é visto virtualmente como uma anomalia que tende a ser superada a longo prazo, impondo-se os fatores modernizantes e operando-se a disseminação de características da sociedade industrial ocidental por todas as partes do mundo” (1988, p.31).

A proposta de Oliveira (1988), por conseguinte, é a de compreender que o encontro entre diferentes culturas e grupos sociais consiste num campo dinâmico e imprevisível. O contexto no qual o contato interétnico surge ou se estabelece é permeado e circunscrito pelas relações de poder que delimitam fronteiras e armam o jogo e a luta por reconhecimento das identidades e grupos étnicos nas sociedades contemporâneas. O caráter relacional e as relações de poder no campo de batalha política irão depender do acúmulo de recursos socialmente valorizados por parte dos grupos, especialmente os políticos e econômicos, os quais irão também determinar a dinâmica e a negociação, sendo, portanto, infrutíferas previsões apriorísticas.

Esse caráter relacional que se interpõe entre diferentes identidades compõe um campo de natureza contingente, pois a identidade ou grupo étnico, “na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura do contraste: este novo princípio

que a subte, a do contraste, determina vários processos” (CUNHA, 1987, p.99).

Assim, podemos conceber que a produção de identidade étnica pode apresentar formas de organização política singularizadas e um sentimento de solidariedade e afetividade específicos. Podemos assim compreender que sua inserção no cenário ocidental não coloca a etnicidade como empecilho à constituição de modernas nações nem ao jogo das lutas por reconhecimento nessas sociedades. Porém, faz-se necessário perceber essas identidades como portadoras de mecanismos e dinâmica próprios, singulares. Ainda segundo Cunha,

Max Weber já havia escrito há bastante tempo que as comunidades étnicas podem ser formas de organizações eficientes para resistência e conquista de espaços, em suma que eram formas de organização política. Descobriu-se que a etnicidade podia ser uma linguagem. Ou melhor, em um primeiro momento, que podia ser uma retórica. Foi o momento de pôr em evidência o caráter manipulativo da etnicidade (CUNHA, 1987, p.99)²².

A partir desta perspectiva, a identidade étnica pode permanecer tanto para manutenção de uma *memória coletiva ancestral*, quanto para fins de uma *ação da comunidade política lembrada*,

22 Não estamos de acordo com a última parte da afirmação de Cunha, que assume um entendimento corrente de retórica como manipulação, como uso artificioso da linguagem. De fato, o fundamental é perceber a dimensão retórica como parte de uma concepção performativa da etnicidade, segundo a qual as disputas de sentido envolvidas na emergência étnica e na negociação de sua legitimidade e presença na sociedade abrangente vão além de adornos da prática social: são expressão do processo constitutivo da realidade de que a etnicidade é um caso, aqui, explorado. No fundo, a autora acaba recaindo na sinonímia que questionamos entre etnicidade e ideologia, que insistimos não estar presente na elaboração weberiana.

característica performativa da etnicidade, acionada para disputar espaço social e de poder e para armar estratégias de negociação, independentemente da afinidade de sangue (SECUNDINO, 2000; WEBER, 1991, p.270), perspectiva adotada e retomada por estudos recentes, sobretudo voltados para a problemática da emergência étnica indígena no Nordeste brasileiro a partir da discussão de etnicidade e territorialização (OLIVEIRA, 1999; BATISTA, 1992; PERES, 1992; BARRETO FILHO, 1993; GRÜNEWALD, 1993; VALLE, 1993; MARTINS, 1994; BRASILEIRO, 1996; ARRUTI, 1996; SECUNDINO, 2000; BARBOSA, 2003).

Tendo em vista esta perspectiva, ressaltamos que os grupos étnicos na contemporaneidade devem ser compreendidos como formas de organização novas e adaptadas ao aqui e agora, compartilhando uma identidade porque também compartilham interesses econômicos e políticos (construídos no processo e não previamente dados em função da posição estrutural daqueles grupos), além de adversários que sobre eles exercem um efeito de agregação, de produção de um “nós” antagonístico (COHEN, 1978, p.120; CUNHA, 1987, p.89; OLIVEIRA, 1988; 1993; 1999; MOUFFE, 2000).

Novos sujeitos coletivos na América Latina e no Brasil

Ao apresentar uma cartografia das teorias da etnicidade é importante mencionar, mesmo que brevemente, a polarização existente entre essas teorias. Segundo Oliveira (1999, p.30), os debates teóricos apontam sempre para uma bifurcação marcada pelas abordagens instrumentalistas (BARTH, 1969; COEHN, 1969; 1974 et al.) e pelas primordialistas (GEERTZ, 1963; KEYES, 1976; BENTLEY, 1987). Na ótica primordialista, a etnicidade é sobremaneira identificada e compreendida pelas relações de lealdade e solidariedade entre os membros da

coletividade que se “amarrariam” através dos laços consanguíneos, em contraposição às estratégias políticas que impulsionam processos sociais de inclusão e exclusão em circunstâncias específicas, na ótica instrumentalista.

Nossa leitura é a de que essa bifurcação tem negligenciado a síntese já formulada por Weber, desde o início do século XX, e retomada por Oliveira. Partimos do pressuposto de que quando Weber tem como objetivo compreender a manifestação do fenômeno étnico a partir de sentimentos de afinidade e afetividade subjetivamente produzidos e ancorados em experiências históricas de colonização e emigração, ressaltando que o sentimento étnico é capaz de elaborar entre os seus pares a crença num destino comum marcada por e através do contraste, projetando os atores étnicos para a fronteira, estaria apontando para uma síntese, expressa nos termos da noção de *comunidade política lembrada* (WEBER [1922], 1991; SECUNDINO, 2000).

Já a contribuição de Barth se dá pelo impacto do seu grupo de estudos sobre fronteiras étnicas em meados da década de 1960, no campo das ciências sociais na Europa, na América Latina e no próprio Brasil, até então fortemente marcado pelas escolas funcionalistas e estrutural-funcionalistas. A principal contribuição de Barth consiste, já indicamos acima, em ressaltar, de um lado, os limites dos estudos que previam o isolacionismo como condição de sobrevivência dos grupos étnicos e, de outro, a dinâmica das fronteiras étnicas estabelecidas no campo interétnico.

Esta orientação marcou uma oposição às perspectivas que proclamavam a desestabilização dos grupos étnicos em contextos de interação, afirmando que tais contextos, ao invés de desestabilizá-los e destruí-los, acionariam processos políticos demarcadores de fronteiras, locais de produção de mecanismos de atração e/ou repulsa entre os atores sociais, definidos contextualmente. Ademais, fez uma crítica à abordagem racial e apontou os limites

e necessidade de superação da abordagem culturalista, propondo analisar os grupos étnicos como tipo organizacional que produzem fronteiras nas quais operam mecanismos de autoatribuição e alter-atribuição, ancorados na crença de um destino comum, na memória coletiva e num território social.

Cohen (1978), por sua vez, numa perspectiva próxima à de Barth, contempla e concebe as estratégias simbólicas dos grupos étnicos como funções organizacionais não-institucionais as quais têm por objetivo a disputa por recursos socialmente valorizados na esfera pública, políticos e econômicos, explorando os elementos da tradição; bem como ao oferecer subsídio que proporcionou estabelecer uma diferenciação entre os conceitos de Etnicidade e Ideologia, indicando também a possibilidade de escapar das armadilhas ocidentais e etnocêntricas para se analisarem as identidades étnicas em contextos de contato.

Oliveira (1993) retoma as orientações teóricas weberianas, alimentado pelas já mencionadas contribuições de Barth, Cohen, Gluckman entre outros, ao trabalhar com a imagem da “viagem da volta”, do poeta Torquato Neto, para retratar a experiência histórica da migração das populações nordestinas em decorrência da posição que esta região ocupa na formação nacional. Nessa trilha, chega a sua síntese.

Essa imagem poética a que Oliveira remete retrata o deslocamento de um nordestino para o Sudeste do país. Deslocamento que deixa uma cicatriz emocional, mas também física, marcada pela lealdade do indivíduo à própria mãe, guardada na memória de uma experiência histórica acontecida. O autor expressa sua perspectiva através dessa passagem poética de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trago a viagem da volta, gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condição” (1999).

Nestes termos, a etnicidade, para este autor (1999, p.30), supõe uma trajetória e atualização histórica e uma origem as

quais são alimentadas por força política e emocional. Em síntese, a etnicidade é compreendida enquanto dispositivo elaborado pelos atores sociais, que condiciona sua história social a coletividades, que os situa no tempo e no espaço, e que possibilita a produção de convenções da diferença a partir de práticas intersubjetivas. Convenções necessárias à compreensão mútua entre os diferentes atores, que reservam um lugar de significação social para o sentimento de pertencimento ou para o que podemos denominar de fonte constitutiva das identidades, sua âncora socio-histórica. Fonte que alimenta memórias coletivas sempre relacionadas a territórios e trajetórias sociais as quais produzem crença num destino comum e constroem e impulsionam *comunidades políticas lembradas*.

Em outras palavras, o sentimento de pertencimento étnico é determinado por um lugar de origem específico que nutre representações que remetem à origem biológica dos membros envolvidos e que comportam memórias coletivas mediadas por territórios e a história por eles proporcionada, viagens e narrativas sentidas e transmitidas a despeito de experiências da colonização, da diáspora ou da territorialização.

Quando assumimos essa perspectiva de identidade, não obstante as marcas das sociedades modernas e contemporâneas que geraram tal concepção, para olharmos os grupos indígenas no Brasil, dispositivos da cultura e do poder entram no cenário da análise das especificidades da história do País, o que remete ao exame de articulações e estratégias que se impõem ou se sobrepõem como matéria-prima das relações entre índios e não-índios ou da problemática do contato interétnico.

Nas fronteiras étnicas, estabelecidas pelas inter-relações dos diferentes atores sociais, emergem elementos das articulações e estratégias configuradoras do contexto situacional indígena. Estes elementos, no Brasil, parecem advir do conflito gerado pelas relações políticas e econômicas cujo âmbito é necessário

considerar para encontrar indicadores de identificação ou repulsa dos atores em interação, suas tramas e conexões que constituem o tempo da política. Desse modo, será possível apreender indiretamente a dinâmica da percepção que os atores coletivos de determinado campo têm de si e dos outros com os quais interagem.

No caso da América Latina e a constituição dos seus estados nacionais de inspiração europeia também se apresenta essa problemática de processos políticos hegemônicos com a tentativa de apagamento da diferença, em contraposição sempre se registrou processos de afirmação de identidades coletivas ou etnogênese, mobilizados por diferentes atores e grupos étnicos no interior das respectivas nações. O que significa dizer, por outro lado, que esse processo de etnogênese emerge sempre no âmbito de uma organização política unificadora e pretensamente homogênea, pois a ideia por vezes propagada de uma América Latina racialmente pura, presente e passada, não passa de um mito e de um elemento retórico. Isto tende a ser rejeitado pelos movimentos étnicos latino-americanos atuais, que recorrem crescentemente à linguagem da “diversidade” para legitimarem suas demandas e acolherem as diferenças existentes entre si e em seu interior, e não apenas entre eles e a sociedade abrangente. Segundo Bartolomé:

Uma das lutas das sociedades nativas do presente é a de se constituírem como coletividades, como sujeitos coletivos, para poderem se articular ou se confrontar com seus Estados em melhores condições políticas, já que a magnitude numérica e as demandas compartilhadas aumentam suas possibilidades de êxito. Trata-se, na criação de um novo sujeito histórico, de uma etnogênese cuja cristalização poderíamos chamar de “Povos Indígenas” entendendo-os como “nações sem Estado” (BARTOLOMÉ, 2006, p.44).

As ideologias nacionalistas da América Latina sempre propagaram um imaginário coletivo da miscigenação, da pureza primitiva dos índios como emblema romântico da nacionalidade a se construir, ou de um processo marcado pela aculturação ou assimilação compulsórias das populações etnicamente diferenciadas.

Poderíamos citar os casos do México pós-revolucionário que se autodeclara uma nação unificada e moderna e exalta o processo de mestiçagem biológica e cultural, onde os índios estavam incorporados no zapatismo revolucionário e à União Geral dos Operários e Camponeses; da Bolívia, que decreta o desaparecimento dos Aymara e Quéchua a partir da revolução de 1952, os quais passam a ser designados como sindicalistas campesinos; do Peru, a partir do governo populista de 1970, o qual impôs aos nativos a denominação de camponeses; da Argentina, que se declara “branca” desde sempre, ao folclorizar as identidades e culturas étnicas (DE LA PEÑA, 2006; BARTOLOMÉ, 2006); da Guatemala que possui uma população majoritariamente indígena e as elites se acham totalmente brancas “à parte e acima da divisão entre ladinos e indígenas” (WARREN, 2000) e, finalmente, do Brasil, fortemente marcado pelo pensamento evolucionista e culturalista, que suscitou o imperativo da mestiçagem, preconizando o destino fatídico das populações étnicas, sobretudo de duas regiões do país, o Sul e o Nordeste (SECUNDINO, 2004; OLIVEIRA, 1999).

Mas, mesmo diante das rotinas, poderes e saberes coloniais em funcionamento voltados para a defesa de um discurso unificador no contexto regional, ações coletivas em meio aos conflitos e antagonismos produzem novos sujeitos coletivos. É o caso dos Ixcateco e Chocho, no México; dos Tonocoté, Selk’nam, Huarp, Mocovíe, Diaguita e Kolla, na Argentina; dos Guaná, no Paraguai; dos Kaukuanos da Serra Nevada de Santa Marta e Yanacona do Maciço Central, na Colômbia; dos Neo-Chayma, Neo-Karinã

e Neo-Guayquerié, na Venezuela; dos Atacana, no Chile; além da emergência de novos sujeitos entre fronteiras estatais, como os Aymara entre Chile e Bolívia, bem como dos Cocama entre Peru, Colômbia e Brasil (BARTOLOMÉ, 2006); bem como do movimento pan-maia na Guatemala (WARREN, 2000).

Fica evidente, por conseguinte, que essas ações dos “contrapúblicos subalternos”, assim conceituados por Fraser (1993), abrem fissuras na cultura política da América Latina fundamentada no racionalismo, universalismo e individualismo advindos da Europa e da América do Norte. Segundo Alvares, Dagnino & Escobar (2000, p.27):

Esses princípios combinaram-se historicamente de maneira contraditória com outros princípios destinados a garantir a exclusão social e política e até a controlar a definição do que conta como político em sociedades extremamente hierarquizadas e injustas. Essa hibridização contraditória alimentou a análise sobre a adoção peculiar do liberalismo como ‘idéias fora do lugar’ (Schwarz, 1988) e, com respeito a tempos mais modernos, a análise das democracias ‘fechadas’ (WHITEHEAD, 1993).

Esse liberalismo ‘fora do lugar’ serviu às elites latino-americanas do século XIX ao mesmo tempo como resposta às pressões internacionais e como meio de manter um poder político excludente, na medida em que se baseava e coexistia com uma concepção oligárquica de política, transferida das práticas sociais e políticas do latifúndio (SALES, 1994), onde os poderes pessoal, social e político se superpunham, constituindo uma única e mesma realidade.

Defendendo a ideia de que as esferas, cultural e política, devem ser compreendidas na inter-relação com vistas à

observação das práticas dos movimentos sociais latino-americanos, os autores Alvarez, Dagnino & Escobar apontam que as políticas culturais desses movimentos podem ser vistas como elementos que impulsionam modernidades alternativas e mencionam: “Como diz Fernando Calderón, alguns movimentos colocam a questão de como ser ao mesmo tempo moderno e diferente – ‘*como entrar em la modernidad sin dejar de ser indio*’” (1988, p.225) (2000, p.26).

Mesmo considerando situações históricas contraditórias a exemplo do estabelecimento de regimes civil-militares na região nas décadas de 1960 e 70, compartilhado com interesses internacionais para “manter vivos a democracia e o capitalismo na América Latina” e, nessa direção, interromper “alianças populistas ou de explorar alternativas socialistas democráticas” em movimento, assinalam Paoli e Telles – citadas por Alvarez, Dagnino & Escobar – que as lutas empreendidas pelos movimentos sociais na década de 1980 “deixaram um legado importante aos anos 90: elas criaram espaços públicos plurais, informais e descontínuos, onde pode ocorrer o reconhecimento dos outros como portadores de direitos” (2000, p.43). Sustentam ainda que “essas novas esferas públicas de representação, negociação e interlocução representam um ‘campo democrático em construção’ que assinala pelo menos a possibilidade de repensar e expandir os parâmetros da democracia brasileira realmente existente” (2000, p.43).

No que tange ao caso brasileiro e, especificamente, à etnologia brasileira desenvolvida ao longo do século XX (GALVÃO, 1950; 1960; RIBEIRO, 1970; 1980; OLIVEIRA, 1970; 1980; 1990), herdeira da antropologia culturalista e suas variações, persistiu em não reconhecer o Nordeste enquanto área de interesse etnográfico, em razão de não vislumbrar nos indivíduos e coletividades indígenas desta região quantidade de “cultura originária” que lhes conferissem pureza e autenticidade.

Para tal etnologia, a região sempre foi uma zona etnográfica periférica e os termos atribuídos aos atores e coletividades indígenas eram os de tribo, remanescentes, descendentes, mestiços incorporados à população regional e inseridos na *XI área cultural*, dentro do zoneamento desenvolvido por Galvão²³ (1957), retomado por Ribeiro²⁴ (1970 [2005]), como forma de ordenar a população indígena brasileira em território nacional e classificá-la de acordo com o grau de integração à sociedade nacional.

No caso de Cardoso de Oliveira²⁵ (1978), fugindo da tipologia anterior, desenvolve sua própria classificação para análise da

23 Segundo o levantamento de Galvão (1957), só existiam 10 grupos indígenas no Nordeste, distribuídos nos estados da **Paraíba** (Potiguara), **Pernambuco** (Atikum, Fulni-ô, Pankararu, Xukuru), **Alagoas** (Xocó), **Bahia** (Pataxó, Tuxá, Kariri) e **Minas Gerais** (Maxakali). Numa população estimada em 5.500 indivíduos.

24 No levantamento de Ribeiro (1970 [2005]), existiam 13 grupos no Nordeste, distribuídos nos estados da **Paraíba** (Potiguara), **Pernambuco** (Aticum ou Uamué, Fulni-ô, Kambiwa, Pankarará, Pankararu, Xukuru), **Alagoas** (Xukuru-kariri), **Bahia** (Kaimbe, Kariri, Pataxó hã hã hã, Tua ou Rodela), **Minas Gerais** (Gueren ou Botocudo). Numa população estimada em 5.900 indivíduos. Esse autor realiza também uma classificação de índios no Brasil segundo a ordem de contato com a sociedade nacional. De acordo com o seu ordenamento, os índios ficariam entre “isolados”, “contatos intermitentes”, “contatos permanentes”, “integrados” e “extintos”. Além do ordenamento, é interessante chamar atenção para esta última categoria “extintos”, pois Ribeiro prevê que as populações indígenas do Brasil no século XX, que se encontravam na situação a que estão inseridas as do Nordeste, desapareceriam!

25 Naquele momento, para ele, o Nordeste era composto por 18 grupos indígenas, distribuídos em 5 zonas fisiográficas e 5 estados: **Paraíba** (Potiguara – densidade alta e incremento baixo); **Bahia** (Botocudos, Pataxó Hahahai, Kariri, Tupinak – densidade alta e incremento baixo; Kaimbé, Kiriri – densidade média e incremento baixo; Pankararu, Tuxá – densidade baixa e incremento baixo); **Minas Gerais** (Botocudos ou Guerém – densidade alta e incremento baixo); **Pernambuco** (Xukuru, Fulniô ou Carnijó, Kambiwa – densidade alta e incremento baixo; Pankarará, Pankararú, Uamué ou Aticum – densidade média e incremento médio); e **Alagoas** (Xukuru-Kariri – densidade alta e incremento baixo).

situação de contato de populações indígenas em *zonas fisiográficas*, as quais variam de acordo com a densidade e incremento populacional. Porém, não se desvencilha da perspectiva culturalista. Ao enfatizar as variáveis, *densidade* e *incremento populacional*, sua análise recai na intensidade do contato ou na caracterização de configurações culturais específicas – zonas fisiográficas –, que seriam avaliadas a partir da menor ou maior distância do capital cultural “original” das populações indígenas em relação à sociedade nacional, ou, ainda, arranjos estruturais ou sistêmicos dessas zonas, ressaltando os fatores econômicos, políticos e geográficos.

O Nordeste era sempre visto pelo Estado e uma vertente etnológica como uma região destituída de povos indígenas, sem história, o que poderíamos remeter a problemática levantada por Eric Wolf em seu livro (2005) “Europa e o povo sem história”. O Estado não reconhecia esses grupos e essa etnografia não os enxergavam enquanto portadores de identidades coletivas diferenciadas da população regional, pois não apresentavam o *pool* de cultura necessário ao carimbo institucional da autenticidade.

Todavia, a partir do final da década de 1980, Oliveira (1988) estabelece uma autocrítica no âmbito da antropologia brasileira, a partir de uma perspectiva histórica e política, para redefinir os instrumentos de bordo da disciplina e dos estudos do contato interétnico. Com o objetivo de abrir uma nova discussão em torno da cultura, identidade étnica e etnicidade, lança mão dos conceitos de *territorialização* e *situação histórica* como forma de compreender e sistematizar conhecimentos acerca do fenômeno das emergências étnicas indígenas ou etnogêneses no Brasil, em especial, no Nordeste, voltado para a esfera pública e garantia de direitos coletivos e constitucionais.

A partir da sua perspectiva, inúmeros trabalhos são desenvolvidos junto aos povos indígenas da região, desdobrando-se,

inclusive, em relatórios de reconhecimento²⁶ e identificação e delimitação territorial, de acordo com a legislação indigenista oficial. Esses trabalhos tornam-se um marco na prática da política indigenista voltada para o Nordeste, abrindo precedentes na relação do Estado com os direitos dos povos indígenas, além da consolidação da região enquanto importante área etnográfica nacional.

No caso do Nordestebrasileiro, região onde se verifica mais intensamente o processo de etnogêneses no país, este ocorreu com maior fluxo justamente ao final da década de 1970, período da redemocratização. Talvez se explique pelas sucessivas lutas da sociedade civil organizada²⁷ no Brasil, entre elas, a dos indígenas e seus aliados, com “pulsões políticas do desejo” voltadas para consolidar os ideais democráticos, os direitos civis e políticos alijados pela experiência do regime militar²⁸.

26 Embora o princípio da tutela sobre os índios no Brasil tenha sido juridicamente derrubado com a Constituição de 1988, quando o país reconheceu-se formalmente como sociedade pluriétnica, os relatórios de reconhecimento étnico foram realizados como demanda da Funai até 2002, quando o Estado brasileiro passou a subscrever a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, através do Decreto Legislativo n.º 143, de 20 de julho de 2002. Com isso, cai por terra a prática tutelar do órgão indigenista oficial de prescindir de um laudo antropológico para reconhecer ou não a identidade étnica de coletividades indígenas em território nacional. Sua missão institucional ou responsabilidade pública passa a ser fundamentalmente voltada para os processos de regularização fundiária, monitoramento e fiscalização dos territórios tradicionais.

27 Sociedade civil organizada entendida como o conjunto de organizações civis, de caráter profissional, religioso, de mobilização social, atuando sozinhas ou articuladas em diferentes redes ou formas associativas temporárias, que delimita um campo de atuação sociopolítico não referenciado nas práticas governamentais ou típicas da disputa político-partidária.

28 De uma vasta produção a respeito da transição à democracia nos anos de 1980, o lugar das lutas sociais de atores não-estatais e as vicissitudes da trajetória da democratização no período iniciado pelo retorno ao governo civil naquela década até o início do novo milênio, sugerimos a leitura de Vianna, 1986, 1988;

Se no nível do Estado, a transição pode ser lida como uma tentativa (em parte fracassada) de uma autorreforma do regime militar, a “sociedade civil organizada”, como ator importante no processo, por sua vez, direcionou sua reivindicação pela democracia através dos movimentos sociais e populares influenciados pela Igreja Católica e organismos ecumênicos que, desde fins dos anos de 1950, passaram por significativas transformações políticas internas (DOIMO, 1995; SCHERER-WARREN; KRISCHKE, 198x; BURITY, 1994; 2006).

Além disso, essa sociedade civil recebera também influências da literatura anticolonialista que vinha da África, dos movimentos dos direitos civis dos Estados Unidos, dos movimentos estudantis de 1968, da Teologia da Libertação e dos discursos sobre direitos humanos difundidos por igrejas e ONGs. De acordo com De La Peña:

(...) Depois da Primeira Reunião de Barbados, em 1970 – patrocinada pelo Conselho Mundial das Igrejas e convocada por antropólogos radicais e líderes indígenas – difundiu-se a existência de organizações étnicas em outros países da América Latina, e começou a circular o termo “etnocídio” (a aniquilação de uma identidade cultural) para caracterizar as ações governamentais em relação aos grupos étnicos, até mesmo as bem intencionadas (DE LA PEÑA, 2006, p.475).

Diante desse cenário, os indígenas da região e seus canais de mobilização têm oferecido subsídios para uma contundente crítica à política monolítica de identidade estatal e a uma certa tradição da etnologia brasileira. Mobilizados enquanto sujeitos de direito, participaram do processo constituinte (1986-1988),

Bresser Pereira, 1985; Reis e O'Donnell, 1988; Dagnino, 1994, 2002; Burity, 2006.

juntamente com aliados, e criaram, em 1990, a Comissão de Articulação Indígena Leste/Nordeste. Como resultante da comissão é formada, em 1995, a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), a segunda maior organização indígena do país, com o objetivo de continuar a luta pela defesa e garantia dos seus direitos constitucionais, sobretudo, aqueles voltados para a recuperação e regularização das terras tradicionais indígenas espoliadas ao longo do tempo.

Em 2002, em plano nacional, o Estado brasileiro aprova, através do Decreto Legislativo nº 143, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Passa, assim, a compor a lista dos países que garantem o direito à autoidentificação, legitimidade da representação política própria de suas minorias étnicas e dá garantia jurídica aos seus direitos territoriais.

No Brasil, e em especial no Nordeste, esse contexto possibilitou articulações e conexões políticas dos povos indígenas com seus aliados nacionais e internacionais, fato que deu maior visibilidade aos indígenas exatamente no período de redemocratização da sociedade brasileira, como acima mencionado, abrindo precedentes para as emergências étnicas.

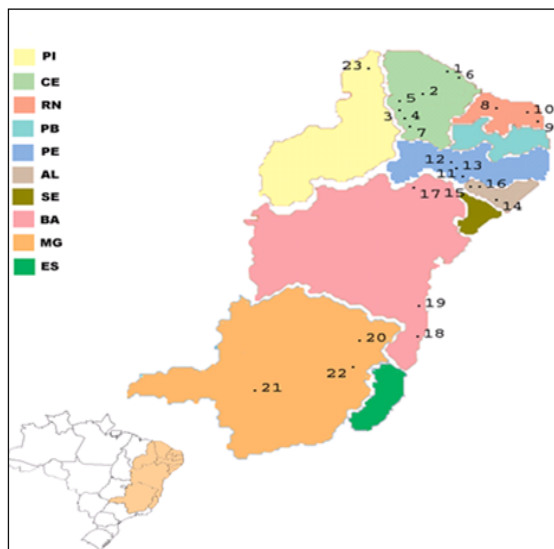
É importante mencionar que a região Nordeste a que estamos nos referindo é o Nordeste Legal definido pela SUDENE (Lei nº 9.690 de 15/07/98), área que exclui o estado do Maranhão, o qual está contido na região Norte, e inclui os estados de Minas Gerais e Espírito Santo. Tal delimitação político-administrativa também referencia as ações do campo indigenista enquanto tal e do próprio movimento indígena da região, a APOINME.

No Nordeste, até o final da década de 1980, não passava de uma dezena o número de povos indígenas reconhecidos, segundo estimativas do Estado e da própria etnologia, soma hoje mais de setenta grupos indígenas, vivendo em diferentes

situações territoriais. De acordo com o IBGE, é a segunda maior região em termos de população indígena, com 204.284 mil índios (IBGE, 2000), perdendo apenas para a Amazônia Legal, que possui 241.016 mil.

Quanto às novas etnogêneses emergentes na região, a partir do final da década de 1990, ou à visibilidade dos “Povos Resistentes”, como se autodesignaram no I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, ocorrido em 2003, na cidade de Olinda-PE, podem ser visualizadas de forma ilustrativa no mapa e no quadro abaixo.²⁹

29 Dados parciais do projeto “Território e Memória Indígena no Nordeste Brasileiro” desenvolvido na Diretoria de Pesquisas Sociais/Núcleo de Estudos Indígenas da Fundaj/MEC em colaboração científica com o Laced/Museu Nacional, o qual teve por objetivo atualizar o Atlas das Terras Indígenas do Nordeste/Leste (www.fundaj.gov.br– Terras Indígenas). O projeto contou com o apoio da Finep/MCT.



Mapa- Etnogêneses no Nordeste/Leste Brasileiro

Fonte: IBGE, Malha Municipal Digital, 2001; Núcleo de Estudos Indígenas/Dipes/Fundaj. Edição Laboratório de Cartografia Social, Fundaj/Dipes/CGEA, 2009.

Quadro 1 – Relação povo/Município

Povo / Município		
1	Anacé	São Gonçalo do Amarante e Caucaia-CE
2	Potiguara da Serra das Matas, Tabajara da Grota Verde, Gavião, Tubiba-Tapuia e Tabajara do Olho D'água dos Canutos	Monsenhor Tabosa e Tamboril-CE
3	Potiguara do Novo Oriente	Novo Oriente-CE
4	Tabajara de Fidélis	Quiterianópolis-CE
5	Tabajara do Nazário e Calabaça Mereré	Crateús-CE
6	Paupina	Fortaleza-CE
7	Jucá	Parambu-CE
8	Caboclos do Açú	Açú-RN
9	Eleotérios de Catu	Canguaretama-RN
10	Mendonça do Amarelão	João Câmara-RN

11	Pankaiucá	Jatobá-PE
12	Pankará	Carnaubeira da Penha e Floresta-PE
13	Pipipã	Floresta-PE
14	Akonã	Traipú-AL
15	Karuazu e Katokin	Pariconha-AL
16	Koiupancá	Inhapi-AL
17	Tumbalalá	Abaré e Curaçá-BA
18	Tupinambá de Belmonte	Belmonte-BA
19	Tupinambá de Olivença	Ilhéus, Uma e Buerarema-BA
20	Aranã	Cel. Murta e Araçuaí-BA
21	Kaxixó	Martinho Campos-MG
22	Mokuriñ	Campanário-MG
23	Tabajara da Serra de Ibiabapa	Piripiri-PI

Fonte: Núcleo de Estudos Indígenas/Dipes/Fundaj.

Considerações finais

Como se verificou ao longo do texto, ao dirigir o olhar para observar a realidade socio-histórica com base em outras lentes e instrumentos vinculados a outras referências de valor e de racionalidade, mergulhamos no campo da historicidade, do diálogo e da ética, trincheiras que nos fazem reconhecer a legitimidade da formação de novos sujeitos coletivos empenhados na defesa dos seus direitos sociais no âmbito dos seus respectivos estados nacionais.

A breve cartografia da etnicidade, que oferecemos, favorece um diálogo interdisciplinar capaz de compreender os agenciamentos coletivos de enunciação das minorias étnicas frente aos estados nacionais, com base nos vetores da inderterminação, relacionalidade e pluralidade histórica que engendram antagonismos e articulações entre diferentes atores sociais. Esses antagonismos e articulações possibilitam a delimitação de fronteiras, que não apenas definem um campo de coordenadas espaço-temporais para o posicionamento dos atores sociais, mas também desencadeiam processos identificatórios por meio

dos quais se formam sentimentos de lealdade ou repulsa entre esses atores, ou ainda, sua identificação com base na memória coletiva ancestral (*restância*) e territórios sociais que possibilitam impulsionar uma ação da comunidade política lembrada, aquela que se constitui de lembranças e vivências marcadas geralmente por dramas sociais, catástrofes geográficas ou atos de bravura. Essa é a especificidade da etnicidade que desafia ou interpela o discurso da cidadania na democracia, projetando mesmo que retoricamente para a defesa das diferenças culturais no âmbito das nações.

O processo de emergência étnica, na perspectiva indicada neste trabalho, não se atém a trazer à luz, ou de volta à visibilidade pública, grupos prévios e inteiramente constituídos a sua transformação em atores públicos. Se pensarmos a identidade étnica na chave da delimitação de uma comunidade política, o sentimento étnico (ou seja, o laço identificatório que convoca, define ou autoriza alguém ou um determinado grupo como indígena) se apresentará sem relação direta com uma origem comum racialmente marcada, com um passado efetivamente vivido pelos que o reivindicam, com um conjunto de valores e práticas idênticos. Como as demais identidades coletivas na contemporaneidade, as de natureza étnica reúnem pessoas que se assumem como parte de uma memória coletiva (inclusive no que esta tem de invenção ou bricolagem de várias experiências descontíguas), fazendo-se fiadoras de uma tradição. As marcas externas são relativizadas, ainda que muitas destas experiências de etnicidade recomponham toda uma ritualidade, uma performance do que lhes chega ou é rememorado como vínculo com um passado originário. Sendo assim, a identidade étnica surge como construção política e como demanda por politização dos espaços cotidianos e institucionais da sociedade nacional para dar lugar à diferença étnica na própria autodefinição dessa última.

Por sua vez, quando vista na perspectiva concreta de uma experiência nacional como a brasileira, o que a realidade analisada nos demonstra é que o Estado, enquanto instância deliberativa de uma política de identidade e de reconhecimento no âmbito do seu território, sempre negligenciou os indígenas enquanto sujeitos coletivos (políticos e de desejo), embora tenha ressaltado sua presença a partir de representações pretéritas presentes em museus, no folclore e na cultura popular em geral. Ou seja, enquanto volição exaltada, por exemplo, como um dos elementos constitutivos da identidade nacional. Para ilustrar o padrão dessa política de identidade, podem-se verificar os censos realizados no Brasil pelo IBGE desde o final do século XIX, tendo como referência essas populações etnicamente diferenciadas e sua classificação. Ora são mestiços ou caboclos resultantes do *melting pot* brasileiro, ora portadores de uma identidade genérica (índios, pardo, etnia). A classificação nunca focaliza essas populações de forma a explicitar sua diversidade e complexidade no âmbito do contexto regional, estadual ou mesmo municipal. Pode-se compreender esse jogo intencional do Estado brasileiro a partir do que menciona Homi Bhabha (1998), ou seja, que o Estado moderno tem uma capacidade que lhe é inerente: ao mesmo tempo em que estimula a produção da diversidade, delibera sobre mecanismos de contenção da diferença.

Por conseguinte, mesmo inseridos em situações politicamente desfavoráveis, os povos indígenas têm realizado conquistas históricas que apontam para avanços na luta democrática e para o exercício da cidadania. Por exemplo, a própria Constituição de 1988, ao derrubar o princípio da tutela, ao garantir direitos sociais e coletivos diferenciados e ao apontar para a descentralização de políticas públicas voltadas para essas populações as quais forçaram reformas da burocracia estatal. Ademais, a aprovação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, em 1989, e da Declaração dos Direitos Universais dos

Povos Indígenas no âmbito da Organização das Nações Unidas, em 2007. Esses são marcos importantes no caminho da defesa e reconhecimento de direitos coletivos e diferenciados e da construção de sociedades radicalmente democráticas e plurais.

Referências

ABBINNETT, Ross. **Culture & identity**: critical theories. London/Thousand: Oaks/New Delhi: Sage, 2004.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina;ESCOBAR, Arturo. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos (Introdução). In:**Cultura e política nos movimentos sociais Latino-Americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ANDERSON, Benedict.**Imagined communities**. Reflections on the origin and spread of nationalism. New York:Verso, 1983.

ARON, Raymond. Max Weber.In: **Etapas do pensamento sociológico**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

BARBOSA, Wallace de Deus.**Os índios Kambiwá de Pernambuco**: arte e identidade étnica. (Dissertação) – Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1991.

_____. **A pedra do encanto**: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

BARRETO FILHO, Henyo Trinidade.**Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau**: etnogênese como processo social e luta simbólica. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1993.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**: Frederik Barth. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BATISTA, Mércia Rejane. **De caboclo de Assunção a índios Truká**: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1992.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENTLEY, G. Carter. Ethnicity and practice. **Comparative Studies in Society and History**, v.29, n.1, p.24-55.1987.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BRASILEIRO, Sheila. **Organização política e processo funcional no povo Kiriri**. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 1996.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. **Pactos políticos**: do populismo à redemocratização. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BURITY, Joanildo A. **Identidade e política no campo religioso**: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial. Recife: UFPE/IPESPE, 1997.

_____. Identidade e cidadania: a cultura cívica no contexto de uma nova relação entre sociedade civil, indivíduos e estado.

Cadernos de Estudos Sociais, v.15, n.2, jul./dez, 1999.

_____. Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos? In: BURITY, Joanildo A. (ed.). **Cultura e Identidade: Perspectivas Interdisciplinares**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil**. Recife: Massangana, 2006.

CALDERÓN, Fernando (ed.). *Understanding Social Conflict in Latin America*. Nova York: United Nations Development Programme; La Paz: Fundación UNIR Bolivia – UNDP, UNIR. 2013.

CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs). **A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

COHEN, Abner. **O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. 2.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

DAGNINO, Evelina (org.). **Anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

DE LA PEÑA, Guillermo. Os novos intermediários étnicos, o movimento indígena e a sociedade civil: dois estudos de caso no oeste mexicano. In: DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto; PANFICHI, Aldo (Orgs). **A disputa pela construção democrática na América Latina**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GEERTZ, Clifford. The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states. In: **Old societies and new states**. New York: Free Press, 1963.

GELLNER, Ernst. **Nations and nationalism**. Ithaca: Cornell University, 1983.

GLYNOS, Jason. The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology. **Journal of Political Ideologies**, v.6, n.2, p.191–214. 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Regime de índio e factionalismo**: os Atikum da Serra do Uma. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1993.

_____. **Os índios do descobrimento**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Martin; JACKSON, Patrick Thaddeus. **Civilizational Identity**: the production and reproduction of “civilizations” in

international relations. New York/Basingstoke. Palgrave Macmillan, 2007.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terencer (eds.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University, 1983.

HOLLIDAY, Adrian. Complexity in cultural identity, **Language and Intercultural Communication**, Vol. 10, No. 2, May, 165-177.

KEYES, Charles F. Toward a new formulation of the concept of ethnic group. **Ethnicity**, n. 3, 1976.

KUPER, Adam. **Antropólogos e antropologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía, **Ágora**, n. 7, p.5-42. 1996.

LACLAU, Ernesto. **Emancipation(s)**. London: Verso, 1993.

MARTINS, Silvia Aguiar C. **Os caminhos da aldeia: índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais**. Dissertação de Mestrado. Recife: PPGA/UFPE, 1994.

MCROBBIE, Ângela. **The uses of Cultural Studies: a textbook**. London:Thousand; Oaks:New Delhi: Sage, 2006.

MODOOD, Tariq. Anti-essentialism, multiculturalism and the recognition of religious groups. **Journal of Political Philosophy**, v.6, n.4, p.378-399. 1998.

MOUFFE, Chantal. **The Democratic Paradox**. London:Verso, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Nosso Governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

_____. **A viagem da volta**: reelaboração cultural e horizontes políticos dos povos indígenas do Nordeste in Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1993.

_____. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PAIVA E SOUZA, Vânia R. Fialho de. **As fronteiras do ser xukuru**. Recife: Editora Massangana, 1998.

PERES, Sidnei. **Arrendamentos de terras indígenas**: análise de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1992.

PREMDAS, Ralph R. **Public policy and ethnic conflict** (Discussion Paper Series, n.12). MOST/UNESCO, 1997. Disponível em: <<http://digital-library.unesco.org/shs/most/gsd/cgi-bin/library?e=d-000-00---0most--00-0-0--0prompt-10---4-----0-11-1-en-50---20-about---00031-001-1-0utfZz-800&a=d&c=most&cl=CL4.1&d=HASH01a5326bd2239372488d6eec>>. Acesso em: 07 de maio de 2018.

REIS, Fábio Wanderley; O'DONNELL, Guillermo (orgs.). **A Democracia no Brasil**: dilemas e perspectivas. São Paulo: Vértice, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno (5ª edição). São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [1970].

SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo José (orgs.). **Uma Revolução no Cotidiano?** Os Novos Movimentos Sociais na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. **Tramas e conexões no campo político intersocietário Fulni-ô**. Dissertação de Mestrado. Recife: PPGS/UFPE, 2000.

_____. Dialética da redemocratização e etnogênese: emergências das identidades indígenas no Nordeste contemporâneo. **Anthropológicas**, ano 7, v.14, Recife: Editora da UFPE, 2004.

_____. Índios do Nordeste: alguns apontamentos sobre a formação de um domínio da antropologia In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A Presença Indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. Etnologia indígena e a formação da antropologia no Brasil: as contribuições de Mário Melo e Carlos Estevão de Oliveira no início do século XX In BATISTA SANTOS, Carlos Alberto; HELY SILVA, Edson; SILVA OLIVEIRA, Edvânia Granja da (Orgs). *História Ambiental, História Indígena e Relações Socioambientais no Semiárido Brasileiro*. Paulo Afonso: SABEH, 2018.

SHACHAR, Ayelet. On citizenship and multicultural vulnerability. **Political Theory**, v.28, n. 1, Feb., p.64-89. 2000.

SMITH, Anthony D. **Theories of Nationalism**. 2.ed. New York: Holmes & Meier Publications, 1983.

_____. **The Ethnic Origins of Nations**. Oxford, Blackwell, 1986.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SPIVAK, Gayatri C. **In other worlds**: Essays in cultural politics. London: Methuen, 1987.

_____. Terror: a speech after 9-11. **Boundary**, ano 2, v.31, n.2. 2004.

STEPHEN, Lynn. Gender, Citizenship, and the Politics of Identity. **Latin American Perspectives**, Issue 121, v.28, n.6, nov., p.54-69. 2001.

Touraine, Alain. **Crítica da modernidade**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. **Terra, tradição e etnicidade**: os Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1993.

VIANNA, Luiz Werneck. **Travessia**: da abertura à Constituinte. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1986.

_____. **A transição**: da Constituinte à Sucessão Presidencial. Rio de Janeiro: Revan, 1989.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

_____. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e Sociedade**, v.1, Brasília: UnB, 1991.

WOLF, Eric. **Antropologia e Poder – contribuições de Eric R. Wolf**. Org. por FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins. Brasília/Campinas: UnB/Unicamp, 2003.

WARREN, Kay. Os movimentos indígenas como um desafio ao paradigma do movimento social unificado na Guatemala In Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina & Escobar, Arturo. In: **Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

LA COLONIZACIÓN DEL CHACO ARGENTINO: PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN, EXPANSIÓN DEL CAPITAL Y COLONIALIDAD DEL PODER EN LA “GUERRA CONTRA EL INDIO” (1875-1917)³⁰

En memoria de Rodolfo Stavenhagen

Pablo Quintero

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

30 Este texto es una versión resumida y extremadamente acotada del inédito quinto capítulo de la tesis doctoral del autor (QUINTERO, 2012). Quisiera agradecer a Rodolfo Stavenhagen, Héctor Vázquez, Héctor Hugo Trinchero, Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote por los comentarios realizados a la versión original del texto. Las hipótesis centrales del artículo fueron presentadas en Agosto de 2013 como conferencia en la Universidad Ricardo Palma, en Lima, a instancias de Aníbal Quijano; deseo expresar mis agradecimientos a Aníbal Quijano, a Cesar Germaná y a Jaime Coronado por los comentarios proferidos durante la conferencia. Posteriormente, las trayectorias históricas generales que presenta el texto original fueron presentadas, en noviembre de 2016, en el seminario especial de la Associação Brasileira de Antropologia “Processos de territorialização e modos de protagonismo indígena”, coordinado por João Pacheco de Oliveira; quisiera agradecer a João Pacheco de Oliveira, a Antonio Carlos de Souza Lima y a Rubem Thomaz de Almeida por sus comentarios con respecto a esa presentación. De la misma forma agradezco afectuosamente a Fabio Mura y a Alexandra Barbosa da Silva por la invitación para formar parte de este libro. Por supuesto, todos los problemas, lagunas y deficiencias que pudiera presentar el texto son exclusivamente responsabilidad de su autor. Y al contrario, las contribuciones posibles del escrito son deudoras de las ideas y revisiones de sus comentaristas. El autor comete el atrevimiento de dedicárselo a Rodolfo Stavenhagen como manifestación póstuma de respeto y afecto, a sabiendas que este trabajo dista mucho de su altura.

La colonialidad del estado-nación argentino y el “indio” como problema

“¿Lograremos exterminar a los indios?”

(Domingo F. Sarmiento, 1876).

La llamada conquista y colonización del Chaco argentino, es decir, el proceso total mediante el cual los territorios de la región chaqueña y la población que los ocupaba serán definitivamente dominados por el Estado, preexiste como parte del proceso de (re)fundación y organización general de la Nación argentina que comenzará en las primeras décadas del siglo XIX (OSZLAK, 1997). Las últimas décadas de ese mismo siglo atestiguarán la constitución de un modelo de nación que, como el resto de América Latina, se proyectará como un remedo de la Europa occidental. Como se sabe, los procesos independentistas latinoamericanos reconfiguraron el control de las relaciones de poder en las antiguas unidades político-administrativas ibéricas, si bien bajo estos procesos se obtuvo la independencia formal de las potencias coloniales, la descolonización de las relaciones sociales sólo se gestó de manera parcial y precaria. Ciertamente, las nuevas repúblicas latinoamericanas lograron deslastrarse de la hegemonía formal de los centros europeos, pero la *colonialidad*, y sus dinámicas fundamentales, continuaron operando profundamente en estas sociedades.

Acuñaada por Aníbal Quijano, la noción de *colonialidad del poder* es útil para designar al patrón o matriz estructural de poder específico de la modernidad, originado a partir de la conquista de América y la subsecuente hegemonía planetaria europea. Se compone históricamente a partir de la asociación entre un sistema de dominación asentado en un entramado de relaciones sociales intersubjetivas, basadas en la clasificación social jerárquica de la población mundial a partir de las ideas de raza,

género y clase; y de un sistema global de explotación, que consiste en la articulación de todas las formas de expropiación del trabajo conocidas en una única estructura hegemonizada por el capitalismo. En este sentido, la colonialidad es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista (QUIJANO, 2000a)³¹. Las trayectorias históricas latinoamericanas pueden ser leídas como procesos que dan continuidad a las dinámicas fundamentales de la colonialidad, siendo ésta el elemento central de la estructuración de la sociedad en América Latina después de las independencias y durante todo el proceso de constitución de los Estados-Nación.

Como en el resto del continente, en la Argentina la gesta independentista no conllevó ciertamente a un proceso real de democratización de las relaciones sociales, sino que más bien aperturó la reconfiguración de los sistemas de dominación social a conveniencia de las elites blancas, que secuestraron el proceso de descolonización. De esta manera, el control general de la autoridad colectiva quedó en manos de una elite criolla que detentaba la administración y ejecución de los poderes del Estado y que participaba además de las dinámicas principales del capitalismo latifundista emplazado en el espacio nacional. Bajo esta hegemonía, la constitución de la nación y sus sistemas institucionales, políticos, económicos, jurídicos y, por supuesto,

31 Debe notarse que la categoría *colonialidad* difiere de *colonialismo*. Esta última designa una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación que explota la naturaleza y productos del trabajo de los colonizados. En contraposición a esto, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en lugar de estar limitado a una relación de poder entre dos pueblos o naciones, más bien da cuenta de la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la diferencia colonial (QUINTERO, 2010). Así, pues, aunque el colonialismo precede temporalmente a la colonialidad, esta última, en tanto patrón de poder, sobrevive al colonialismo.

culturales, quedaron asentados sobre un modelo de ciudadanía profundamente reductivo que excluía a las grandes mayorías de la población, clasificadas por los dispositivos de la colonialidad del poder como inferiores: mujeres, indígenas, afrodescendientes, campesinos, pobres, etcétera. Modelos que para poder cimentarse como realidades prácticas tuvieron que ser implementados como proyectos de nación, o más bien como *diseños nacionales*.

Por *diseños nacionales* se entiende aquí, aquellos proyectos que han sido desplegados por las elites criollas latinoamericanas en su afán por homogeneizar la totalidad de la vida nacional. Estos diseños suponen el desarrollo de metodologías o tecnologías civilizatorias que se basan en la planificación e implementación de diversas políticas de producción y de subjetivación inscritas en los diferentes momentos del imaginario histórico de la colonialidad, y que están asociados fuertemente a la idea de la modernización. Desde la época de la post-independencia latinoamericana, estos proyectos estuvieron suscritos a diferentes estrategias de cohesión y control social que intentaron configurar una identidad y un ser nacional homogéneo e indeleble, constituido a partir de componentes como la unidad del lenguaje, la pureza y el refinamiento cultural y el blanqueamiento étnico/racial; bajo los auspicios del modelo democrático de corte liberal y de la economía de mercado³². Con diferentes

32 Estos “bocetos” limitados a los espacios nacionales, han sido comúnmente denominados como *proyectos de modernidad*. Sin embargo este término es engañoso porque su aceptación implica necesariamente la admisión de la idea según la cual, América Latina está “fuera” de la modernidad y deberían considerarse como naciones pre-modernas o procesos de modernización “inconclusos”. Hace algunos lustros Jürgen Habermas (1989) propuso una diferenciación analítica entre “procesos de modernidad” y “procesos de modernización”, para distinguir entre la empresa general de conformación del mundo moderno y las transformaciones sociales provocadas en el tiempo por lo que Max Weber llamó “procesos de racionalización”. Esta división conceptual, además de insuficiente, encubre categorialmente los procesos de etnocidio y las diversas dinámicas de la violencia colonial instauradas en América Latina. El “proceso de modernidad”

intensidades estos proyectos conllevaron en toda América Latina a políticas de etnocidio (JAULIN, 1979) a través de procesos de enajenación social o bien de exterminio físico, efectuados especialmente en contra de las poblaciones indígenas del continente.³³

De esta manera, la continuidad de la colonialidad del poder en el continente fue vehiculizada por las aspiraciones de modernización desplegadas mediante los diseños nacionales, que fungieron históricamente como los cimientos ideológicos de los planes de acción para transformar las sociedades y configurar las naciones latinoamericanas. Constituciones, reglamentos civiles, manuales de conducta, novelas nacionales, arte pictórica, son sólo algunos de los registros mediante los cuales se desplegaron las imagerías coloniales de las elites criollas. Y, en tanto que diseños nacionales, todos estos productos fungieron como estructuras de sentimiento y referencia (SAID, 2004), que asentados en la oposición decimonónica entre civilización y barbarie (FERNÁNDEZ RETAMAR, 1989), dieron sentido y orientación a las políticas imaginarias y materiales del Estado-Nación en la Argentina³⁴. Dentro de

es también un proceso de colonialidad, y, al mismo tiempo, todos los “procesos de modernización” han implicado históricamente procesos de colonización.

- 33 Domingo Faustino Sarmiento, presidente de la Argentina en el período entre 1868 y 1874, escribiría en el diario *La Nación* del 25 de Noviembre de 1876: “¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen (...). Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado”.
- 34 Estas construcciones y reconstrucciones imaginarias y proyectivas del Estado-Nación Argentino pueden visualizarse en los documentos más importantes de la época, por ejemplo Alberdi (1966), Hernández (1974), Mitre (1956) y Sarmiento (1985), entre otros. Desde diversos registros la inteligencia estadista, académica y artística proveerá los correlatos necesarios para el sostenimiento de

este contexto la encarnación por antonomasia de los imaginarios de la barbarie serán los pueblos indígenas, habitantes pretéritos del territorio formal argentino y a la vez impedimento principal para lograr la correspondencia efectiva entre las fronteras del Estado y las fronteras de la nación. Al ser representados como la encarnación de la barbarie, y al ocupar buena parte de los territorios estatales del Norte (Chaco) y del Sur (Patagonia) de la Argentina, las comunidades indígenas fueron establecidas como base de demarcación fronteriza entre una Argentina civilizada, ubicada en la región pampeana central con las provincias de Buenos Aires, Córdoba, La Pampa y parte de Santa Fe; y una Argentina barbara dominada por la presencia indígena en el resto de los territorios formalmente estatales (LAGOS, 2000).

Esta diferenciación entre los territorios de la civilización y los de la barbarie, establece sobre el Chaco y la Patagonia una geografía imaginada (SAID, 2002) como los espacios que el Estado debía colonizar, civilizar y anexar efectivamente al resto de la república. En este sentido, los diseños nacionales proyectados por la intelectualidad argentina, sobre todo por la llamada generación del '80 (LENTON, 1992), sostuvieron la penetración profunda de la colonialidad del poder en estos territorios de la mano de la corporación militar, procurando eliminar y segregar a las poblaciones nativas en la "Guerra contra el Indio", un conjunto de campañas militares destinadas a lograr el control efectivo de los territorios del Chaco y la Patagonia a la vez que las poblaciones indígenas de la región eran exterminadas o "pacificadas" para ser incluidas en el andamiaje del capitalismo agrario.

las prácticas de colonización. Para una compilación que reúne buena parte de estos diseños puede consultarse Halperin Donghi (1980).

La colonización del Chaco y la “guerra contra el indio”

El ataque envolvente, o desde varios lados, sólo es posible comonorma para el bando que mantiene la iniciativa, o sea, la ofensiva.

El defensor, en el curso de la acción, no está en condiciones, como no lo está en la táctica, de devolver el golpe al enemigo

(Karl von Clausewitz 1832).

La región sudamericana conocida como el Gran Chaco constituye un área territorial muy extensa cuya dimensión alcanza aproximadamente 1.200.000 km², comprendiendo geográficamente parte del Sureste de Brasil, el Oeste de Paraguay, el Este de Bolivia y el Centro-Norte de Argentina. Generalmente la región del Gran Chaco es subdividida de Norte a Sur en tres grandes zonas: el Chaco Boreal, que envuelve por completo la región sub-amazónica de Brasil, todo el Oeste de Paraguay y buena parte del Este de Bolivia comprendiendo secciones de los departamentos de Tarija, Chuquisaca y Santa Cruz; el Chaco Central, que se inicia en el río Pilcomayo (el cual representa el accidente geográfico que marca los límites fronterizos entre Argentina, Paraguay y Bolivia) extendiéndose hacia el sur hasta el río Bermejo, abarcando así prácticamente la totalidad de la provincia de Formosa y todo el noreste de la provincia de Salta en Argentina. Y finalmente, el Chaco Austral, que se extiende en el norte desde la cuenca del río Bermejo hasta el río Paraná al sur donde finaliza, englobando así la totalidad de las provincias del Chaco y de Santiago del Estero, gran parte del este de la provincia de Tucumán, el sureste de la provincia de Salta y el norte de la provincia de Santa Fe en Argentina. Por ende, al hablar del Chaco Argentino, estamos refiriéndonos a las zonas del Chaco Central y Austral las cuales representan el 22% del territorio continental del país.

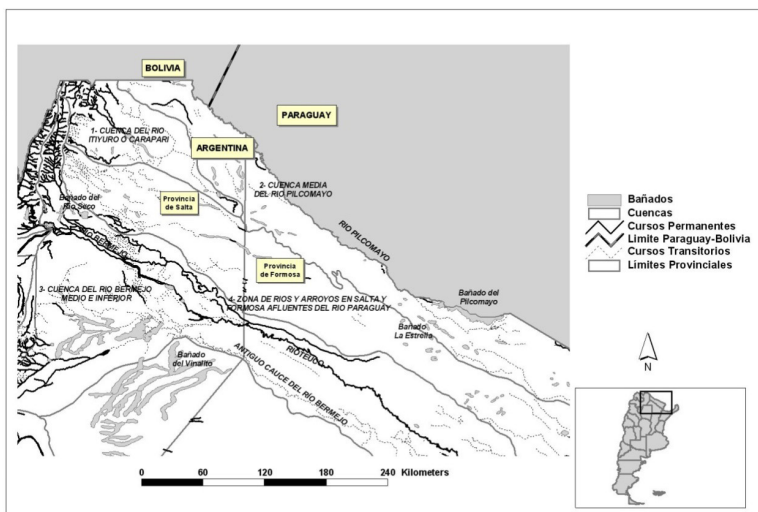


Figura 1 - Mapa del Chaco Argentino destacando las cuencas hidrográficas del Chaco central

Fonte: Quintero, 2012.

Desde inicios del siglo XVII los territorios del Chaco fueron constantemente una zona de guerra y colonización. El primer intento por controlar al Chaco se suscitó a mediados del siglo XVI, al Oriente de la región del Chaco Boreal ubicada en las márgenes del río Paraguay, teniendo como epicentro la ciudad de Asunción administrada por la orden eclesiástica de los Jesuitas. Para esa época, la monarquía española estaba especialmente interesada en lograr controlar de manera efectiva esta región con el fin de establecer una frontera segura que diera un alto a las ocupaciones de esas tierras por parte de los banderantes provenientes del Brasil. La segunda oleada de conquista de la región se gestó a finales del siglo XVI en el norte de Tucumán al Suroeste del Chaco Austral. Este segundo intento tenía como objetivo restablecer y asegurar el Camino Real de

Potosí, que atravesando el Chaco pondría en contacto los virreinos del Perú y del Río de La Plata. Ambos ejercicios de colonización implicaron intentos por reducir y controlar a los pueblos indígenas de la región ya sea por la vía del genocidio o por la adhesión forzada al marco jurídico establecido por el régimen de la encomienda. En este último caso, era necesaria la fundación de ciudades y el establecimiento de misiones que –ciertamente– fueron construidas paulatinamente desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII. Las guerras entre el virreinato y los pueblos indígenas que se gestaron desde el inicio de la colonización del Chaco, ocasionaron no sólo la expulsión de los conquistadores, sino que además incendiaron hasta quedar en ruinas a casi todas las ciudades y asentamientos misionales que habían sido establecidos en el Chaco (TERUEL, 2005).

A fines del siglo XVII, el imperio español modificó su estrategia de colonización del Chaco llevando a cabo grandes campañas militares para doblegar a las dos principales etnias que habían arrasado los asentamientos otrora fundados. Desde Asunción, la primera campaña se desplegó contra los Guaycurú asentados en el Noreste del Chaco, y la segunda campaña se realizó desde Tucumán contra la etnia Mocoví. Los resultados de dichas incursiones si bien lograron reducir tanto la población aborigen como el territorio controlado por las mismas, no pudieron concretar un dominio efectivo del Chaco. Es recién a mediados del siglo XVIII, con la fundación de ciudades, el establecimiento de pactos con algunos grupos indígenas y el éxito de varias misiones en conseguir adeptos, cuando se consuma la ocupación efectiva de algunos pocos espacios chaqueños (TRINCHERO, 2000). Para el caso de los principales frentes de expansión colonial; en el Chaco Boreal, los jesuitas tuvieron un mayor éxito para cristianizar a la población indígena Guaycurú e incorporarla a la encomienda, mientras que en el Suroeste del

Chaco Austral la población Mocoví se opuso con más ahínco a la asimilación de la sociedad colonial³⁵.

Será sólo con la concreción de los diseños nacionales y la proyección de la conquista de los territorios indígenas que estas poblaciones serán capturadas bajo la máquina colonial del Estado Argentino, cuya constitución en tanto estructura política sólo es concretizada a partir de 1861, luego de la Batalla de Pavón y el triunfo del centralizador Estado de Buenos Aires comandado por Bartolomé Mitre sobre las fuerzas confederadas federalistas dirigidas por Justo José de Urquiza. Así, en Pavón concluyen las guerras intestinas entre los modelos políticos del patriciado argentino que se habían sucedido espaciadamente al menos desde 1814. La victoria de Mitre impondrá la hegemonía centralista a la vez que favorecerá el modelo capitalista agroexportador dependiente. Controladas las fuerzas opositoras, y unificada, aunque precariamente, la nación, el Estado argentino comenzará a organizar sus estructuras a partir de la década del '60 del siglo XIX teniendo como epicentro la unificación de las fuerzas militares, otrora dirigidas por caudillos locales, convirtiendo a estas en un ejército profesional, y con capacidad de fuego moderna, bajo un solo mando ya para el año de 1870. Este recién creado organismo bélico estatal actuará por primera vez como conjunto articulado en la guerra contra el indio, desarrollando una serie de campañas contra las poblaciones indígenas de Chaco y Patagonia.

35 Lo fundamental de este proceso general, durante al período histórico colonial, es que en ninguno de los casos, llegó a realizarse un modelo de conquista y colonización del imperio español sobre las sociedades indígenas del Chaco, por ende, las transformaciones sufridas por estas poblaciones aunque importantes no llegaron a incorporarlas exitosamente al mercado capitalista ni a las dinámicas de la colonialidad del poder. Como han señalado investigaciones recientes (GORDILLO, 2006; TRICHERO, 2007; WRIGHT, 2003) en muchos casos puede comprobarse que se establecieron relaciones de intercambio económico carentes de vínculos de dominación o subordinación.

Para el caso del Chaco, fueron varios los intentos del Estado-Nación por ocupar efectivamente estos territorios, los cuales pueden de hecho datarse desde 1830. No obstante, es a partir de mediados de 1870 cuando el patrón de conquista y colonización del Chaco comienza a adquirir sistematicidad y emprende su consolidación como estrategia estatal. La razón principal de esta transformación está relacionada directamente con la unificación del ejército argentino luego de la Batalla de Pavón y con las posibilidades que esta unificación le otorga al posterior intento de asegurar las fronteras nacionales. Con un ejército unificado el Estado puede lanzarse por primera vez de manera ordenada y constante a la colonización de la frontera interna con el “indio”³⁶.

Al contrario de las narraciones apologéticas que desde los propios organismos nacionales se harían a la postre sobre la colonización del Chaco, el comienzo efectivo de su colonización se inicia con el desarrollo de una estrategia de defensa y fronterización configurada por el entonces Ministro de Guerra Valentín Alsina, bajo la presidencia de Nicolás Avellaneda. Heredero de la tradición prusiana que Karl Von Clausewitz (1832), Alsina desarrolla la confección entre 1875 y 1876 de una potente línea defensiva denominada “Zanja Nacional”, compuesta por miles de kilómetros de fosas y fortificaciones que, según la prensa de la época, pretendían erigirse como defensa contra las incursiones vandálicas de los “malones” indígenas en la provincia de Buenos Aires. Sin embargo, desde comienzos del siglo XIX son

36 Debe recordarse la importancia de la “Guerra del Paraguay” o de la “Guerra de la Triple Alianza” (1864-1870) tanto en la configuración de la corporación militar argentina, así como en las migraciones de los grupos indígenas del Chaco procurando escapar del conflicto bélico. Por el objeto de este texto y por su reducida extensión no es posible referirse a este proceso general. Para tal fin puede consultarse Gordillo (2006); Pomer (2008); Rosa (1986); Trincherro (2000).

sumamente escasos los registros oficiales y extraoficiales de tales incursiones, lo que denota en realidad que la posteriormente llamada Zanja de Alsina implicó la puesta en marcha de un cerco artificial con la verdadera intención de formar la retaguardia del avance militar argentino sobre los territorios indígenas, estableciendo una larga línea de control que evitara las represalias de las parcialidades guerreras indígenas luego del avance y captura de sus tierras.



Figura 2 - Reproducción de la construcción de la “Zanja Nacional” (Zanja Alsina)

Fonte: Archivo de la Biblioteca Nacional.

La construcción de la Zanja Alsina debe leerse como la primera etapa de la preparación de la moderna “guerra contra el indio”, a través del desarrollo de las defensas espaciales iniciales que servirían como punto de partida de las futuras conquistas.

Las campañas de colonización del Chaco tuvieron como modalidad general la imitación de las campañas de colonización norteamericana durante la denominada conquista del Oeste. Pero mientras en el Norte se recurría a las metáforas de “Old West”, “Far West” y “Wild West” (NOVACK, 1981) sobre el Chaco y la Patagonia quedaba estampada la idea de desierto,

como lexema representacional que refería al vacío poblacional y natural de los espacios a ser conquistados. La estrategia militar utilizada en la colonización del Chaco, iniciada de manera sistemática en 1877, luego de confeccionada la Zanja Nacional, estuvo basada en la arremetida violenta contra comunidades indígenas ubicadas primeramente en la cuenca del río Bermejo, y en la fundación posterior de puestos de control y fortines que, a lo largo de la cuenca del Bermejo hasta remontar los cauces del Teuco, procuraron desarrollar una red lineal de control sobre el territorio y la población indígena. Dicha estrategia se extendería paulatinamente a través de avances territoriales, produciéndose también ataques que, al estilo de reprimendas contra la población indígena, tenían como fin la reducción de estos grupos étnicos.

Sin embargo y a pesar de la continuidad de esta estrategia, los fortines no pudieron resultar un modelo eficiente de mantener el aseguramiento de los territorios chaqueños ya que los mismos no contaban con la logística necesaria en lo tocante a la distribución y el suministro de provisiones. Muchos de los fortines instalados fueron abandonados mientras en el mismo proceso se componía una extensa trama de relaciones comerciales controlada por mercaderes y prestamistas que se hacían con ganancias a través de la manutención de la corporación militar (TRINCHERO, 2000). Estas condiciones hicieron que la primera etapa del modelo de conquista mediante puestos militares de avanzada no fuera exitosa y que los fortines se redujeran a estamentos de resistencia. La guerra de avance iniciada en 1877 se convirtió por ende en una guerra de defensa, desarrollada para resistir las arremetidas de las poblaciones indígenas que visualizaban ya los fortines como una muestra del proyecto de colonización estatal.

Durante el año de 1883 la primera hondonada de campañas bélicas sería retomada y mejorada por las campañas militares

desarrolladas por el General Benjamín Victorica quien con un cúmulo mayor de hombres en armas, y con mejores y más organizados preparativos de infraestructura y logística, lograría afianzar la frontera de fortines en el Bermejo. Con la reactivación de las líneas de suplementos para los fortines asentados en el Bermejo, Victorica cruzará el río y avanzará hacia al Norte hasta la cuenca del río Pilcomayo que colinda con la línea de la frontera política entre Argentina y Paraguay. Con la llegada al Pilcomayo, el ejército comandado por Victorica se valdrá del sistema hidrográfico chaqueño y avanzará de Este a Oeste siguiendo la cuenca del Pilcomayo, estableciendo nuevos fortines, y desarrollando de esta forma un clásico “movimiento tenazas” que encerrará a la población indígena entre ambos cercos militares emplazados en las cuencas de los ríos Pilcomayo y Bermejo.



Figura 3 - Regimiento de infantería listo para marchar al Norte de la provincia de Buenos Aires, 1883

Fonte: Archivo de la Biblioteca Nacional.

La “frontera interna” del Chaco, sería conquistada finalmente en el año de 1911, con la tercera incursión militar dirigida por el Coronel Enrique Rostagno, que desestabilizó en definitiva la

resistencia indígena masiva logrando un control de la población aborígen y del espacio chaqueño. Además, estas campañas extenderían el territorio conquistado hasta más allá de la cuenca del Pilcomayo, reforzando a su vez la línea de fortines del Pilcomayo, posicionando y demarcando definitivamente al Estado-Nación argentino con respecto a los países limítrofes de Bolivia y Paraguay. Junto a Rostagno actuarán célebremente un conjunto de tropas auxiliares formadas por miembros de diversas parcialidades indígenas de la región chaqueña, destacándose como exploradores e incursos durante el período de las campañas y luego fungiendo como capitanes, caciques o administradores de las poblaciones conquistadas (QUINTERO, 2015)³⁷.



Figura 4 - Tropas auxiliares indígenas formadas por nativos de diversas parcialidades, 1911

Fonte: Archivo de la Biblioteca Nacional.

37 Un recuento más pormenorizado de la conquista del Chaco puede encontrarse en Trinchero (2000). Además de este texto puede recurrirse a la producción escrita de los propios militares participantes de las campañas de fines del siglo XIX y de expediciones posteriores: Barros (1877); Fontana (1881); Victorica (1885); Rostagno (1911); Seelstrang (1911); Victorica (1885). Un análisis de estas producciones y de otras de la época puede consultarse en Lagos (2000); Viñas (2003).

Paracaracterizar al Chaco y otros territorios que funcionan como “patio trasero” de la modernidad, es útil recurrir a la noción de *formación social de fronteras* propuesta por Trincherero (2000). Con esta categoría se pretenden caracterizar territorios heterogéneos de una alta complejidad social, en donde se despliegan particulares relaciones de producción capitalistas expresadas en la conjunción de situaciones de construcción de fronteras políticas y culturales. Las dinámicas del Chaco nos permiten comprenderlo como una formación social de fronteras, precisamente por ser un territorio en permanente disputa, donde se han gestado históricamente formas particulares de control y explotación del trabajo caracterizadas por la subsunción histórica del trabajo de las unidades domésticas indígenas, en un principio por parte de la encomienda colonial, y posteriormente por la apropiación de los obrajes e ingenios agroindustriales de la Argentina moderna. Esta heterogeneidad característica de las formaciones sociales de fronteras y específicamente del Chaco central, no debe ser leída como una conformación que depende de manera intrínseca de la geografía, a pesar de que su constitución implica la puesta en marcha dentro de una espacialidad determinada de distintas modalidades geográficas, las formaciones sociales de fronteras se componen como tales a partir de las relaciones económicas y socioculturales que dentro de ellas se generan y reproducen. De acuerdo a esto, no es exclusivamente la acción de conquista y colonización emprendida por el Estado-Nación argentino la responsable de otorgarle su estructuración actual al Chaco central y austral, sino también a los procesos particulares de valorización y acumulación capitalista que paralelamente a la empresa militar se instalan en la región.

Más allá de su resaltable valor heurístico, la idea de formación social de frontera requiere ser completada y apoyada por otro conjunto categorial que pueda visualizar de una forma escalar más acuciosa las diversas modalidades de espacialidad y

los procesos a los cuales estas modalidades están asociadas. La noción de procesos de territorialización, tal y como ha sido propuesta por João Pacheco de Oliveria (1988), refiere a formas de intervención política en las cuales diversos grupos sociales son anclados y fijados a territorios fuertemente delimitados. Es en este orden de ideas, que la “Guerra contra el indio” puede ser considerada como un vasto proceso de territorialización en el cual las poblaciones indígenas del Chaco quedarán circunscritas al desenvolvimiento de su existencia social en un marco espacial reducido y tutelado (OLIVEIRA, 1988) por poderes militares, eclesiásticos y civiles.

Procesos de territorialización, expansión del capitalismo y situación colonial en el Chaco central

“La Argentina es hija de la colonización capitalista”
(Rodolfo Puiggrós, 1949).

Ciertamente, a partir de 1911 el espacio chaqueño se constituye como un “laboratorio de experimentación” (TRINCHERO, 2000) para la (re)producción del capital a través de la obtención de tasas de ganancias extraordinarias que se presentaron gracias a la combinación, primeramente de la extracción de recursos naturales provenientes del Chaco, y en segundo lugar, pero de forma paralela, a la expropiación de la fuerza de trabajo indígena utilizada en diferentes empresas. Este doble movimiento de explotación de recursos naturales, particularmente de los quebrachales y de explotación del trabajo indígena que se gesta en el Chaco, condiciona en buena medida las características generales de lo que es esta formación social de fronteras y su fundamentación, si se quiere como una *economía de enclave* dentro de las dinámicas generales del capitalismo en el sistema-mundo moderno/colonial.

Al expandirse la frontera interna de la nación, una tarea primordial del Estado fue poblar las áreas que estaban “despobladas”,

en realidad ocupadas con anterioridad por pueblos indígenas, y que desde 1883 comenzaron a ser tomadas por colonos criollos dentro del movimiento general de valorización de la región. Las clases dominantes de la nación, principalmente las elites correntina y porteña, se lanzaron hacia la expansión de sus intereses económicos en territorios chaqueños no sólo con la extracción del bosque nativo sino además con diferentes emprendimientos agroindustriales. Ambas operaciones de acumulación capitalista necesitaban la provisión de mano de obra que sólo podía ser suministrada por las comunidades indígenas de la región. He aquí uno de los motivos medulares por el cual la población indígena del Chaco argentino no fue totalmente exterminada por las incursiones militares estatales en esa región, pues dicha población era necesaria para el despegue de las plantaciones y los obrajes. Así, desde 1917, el ejército posicionado en los distintos fortines del Chaco comenzó a reclutar de manera forzada a indígenas como mano de obra para estos emprendimientos (IÑIGO CARRERA, 1983). De este modo, la ocupación del Chaco Argentino por parte de las fuerzas militares del Estado-Nación, tuvo como uno de sus principales resultados, la destrucción parcial de las formas de vida de los grupos indígenas chaqueños. Estos quedarían desde ahora supeditados a la lógica del capitalismo nacional agroexportador, fungiendo como trabajadores estacionales y como obreros desde principios del siglo XX, dinámica que se mantiene de manera fragmentaria hasta la actualidad (GORDILLO, 2006). Estos recorridos históricos particulares, nos permiten caracterizar al Chaco como un espacio estructuralmente heterogéneo, en donde la constitución de las estructuras socioculturales aunadas a los violentos procesos de territorialización ha devenido en la generación de una muy específica formación social.

La utilización de la fuerza de trabajo indígena del Chaco fue una de las razones medulares de su tratamiento diferenciado y en buena medida explica la sobrevivencia de la población indígena.

A diferencia de la Patagonia en donde la estrategia de las campañas militares estuvo asentada en la pretensión de exterminar por completo a las parcialidades indígenas de esa región³⁸, la direccionalidad de la “guerra contra el indio” tuvo que ser modificada ya que estas poblaciones representaban una mano de obra plausible de ser explotada en condiciones extremas. Esta disposición histórica es central para dilucidar la actuación de la colonialidad del poder en su articulación estructural con el capitalismo.

El sociólogo malayo Syed Hussein Alatas (1977) visualizó tal vez por vez primera cómo se gestaba este proceso, según sus palabras de “producción de imágenes ideológicas” acerca de la población nativa. La investigación de Alatas se basa en la explotación de la producción subjetiva acerca de malayos, filipinos y javaneses por parte del colonialismo holandés entre los siglos XVI y XX, particularmente en la idea del “nativo perezoso” (ALATAS, 1977) que se conformó durante este período sobre la población autóctona. Para Alatas la producción de imágenes acerca de la población nativa no está basada en la necesidad de justificar su explotación, ya que esto ocurrirá con posterioridad a los primeros dispositivos representacionales sobre el colonizado. Las primeras representaciones sobre los indígenas de malasia, filipinas e indonesia producidas por los holandeses tienen la intención primigenia de clasificarlos y convertirlos

38 En 1915 José Ingenieros uno de los principales iniciadores de la psicología y las ciencias sociales, de la mano del positivismo en la Argentina, celebraría la formación de una nueva raza blanca argentina erigida bajo el exterminio de la población indígena: “Las razas blancas han mostrado en los últimos veinte o treinta siglos una superioridad para la organización social del trabajo y de la cultura; sus núcleos especiales son llamados naciones civilizadas. Los dioses y los héroes de la Iliada pertenecían a la raza blanca, lo mismo que los estadistas, los filósofos y los poetas de Grecia y Roma: blancos eran los llamados barbaros que repoblaron el mundo romano; blancos los pueblos cristianos y heréticos del Medioevo europeo; blancos los que promovieron el renacimiento de las ciencias, las letras y las artes, que inició una nueva era en la historia de la humanidad” (INGENIEROS, 1957 [1915], p. 308-309).

mediante esta clasificación en poblaciones susceptibles de ser explotadas por el capital. Ya en un segundo momento estas clasificaciones serán expandidas como modalidad de justificar la prolongación y el mantenimiento de la explotación sobre estas gentes (WOLF, 1993).

Siguiendo a Syed Hussein Alatas, en la colonización de la población indígena del Chaco como un doble movimiento simultáneo de control de la subjetividad y del trabajo que posibilita a la larga la dominación y la explotación de estas poblaciones. Este doble movimiento es el que configurará, a la vez, la estructura de relaciones interétnicas del Chaco central, con una población indígena subordinada a las disposiciones del capitalismo, de la colonialidad del poder y de la población criolla, representando así una verdadera *situación colonial* como lo designará en su momento Georges Balandier (1973).

Toda forma de dominación y explotación social que se reproduce en el largo plazo implica necesariamente que los patrones subjetivos de los dominadores penetren en los imaginarios de los dominados haciéndoles creer y aceptar su propia condición de inferioridad (WALLERSTEIN, 1988). La utilización exclusiva de la violencia física, o su condición de posibilidad, no pueden mantener en el largo tiempo histórico la subordinación de una población. Para el caso del Chaco central, gran parte de la literatura antropológica ha recurrido a la categoría de *estigma* y *estigmatización* para denotar parte de estos procesos. El término tiene su origen en las propuestas de Erving Goffman (1970) y responden directamente a su modelo teórico de la microsociología y las relaciones cara a cara. En la medida en que no se desplaza el centro de atención planteado por Goffman y no se redimensiona su propuesta, la categoría puede resultar problemática, ya que el enfoque del interaccionismo simbólico considera la producción de estigmas sociales en contextos de equilibrio o igualdad social, invisibilizando de esta forma las relaciones de poder. Para poblaciones enteras que han

sido históricamente subordinadas bajo un patrón específico de poder la idea de estigma parece ser al menos insuficiente, sobre todo cuando antes del nacimiento ya se está estigmatizado por el hecho de pertenecer a un grupo poblacional específico. La idea de raza y sus corolarios para las poblaciones indígenas pasa a ser más que un proceso de “estigmatización del otro”, en el sentido en que estas producciones de representaciones e imágenes de los otros visualizados como exteriores a la modernidad son creados como sujetos diametralmente distintos al enunciador, adquiriendo categorías de un fuerte contenido deshumanizador (QUIJANO, 2000b).

En el contexto específico del Chaco central, este proceso de estigmatización o invención del otro será accionado tanto en el momento fundacional de la conquista y colonización de la región (GIORDANO, 2008) como a lo largo de los diferentes ciclos de explotación de la población indígena. Tales procesos representacionales sobre las comunidades originarias del Chaco suelen visualizarse también en los períodos de conflictividad social o cuando estas poblaciones comienzan a ser políticamente visibles, ya sea por acontecimientos coyunturales o por procesos políticos de mayor profundidad. Conviene, por ende, detenerse en el repaso de las modalidades de explotación de la fuerza de trabajo indígena que se configuraron una vez conquistados los territorios del Chaco central.

Las dinámicas del capitalismo en el Chaco central estaban representadas por las distintas modalidades de captura y vehiculización del trabajo de las unidades domésticas indígenas por parte de las diferentes facciones del capital asentado en la región. Debe señalarse en primer término que esta posibilidad de explotar al trabajo indígena se debe al menos a dos condiciones centrales. En primer lugar, a las difíciles condiciones de existencia social de las comunidades indígenas en las postrimerías del proceso de conquista que expropiaron y redujeron los territorios de caza, pesca y recolección de las unidades domésticas de

estas poblaciones. En segundo término, a la ocupación por parte de los criollos ganaderos fronterizos de vastas tierras con fines de pastoreo. Como ha señalado Héctor Hugo Trincheró (2000) los indígenas que lograban ser reclutados para las zafras de las plantaciones ubicadas en lo que en la actualidad forma parte de las provincias de Chaco, Salta y Jujuy (principalmente en estas dos últimas) eran capturados a mediados del mes de Marzo coincidiendo así con los comienzos de la estación de sequía, que genera el menor rendimiento de las actividades de caza, pesca y recolección. Este es un elemento fundamental ya que facilitaba el enganche de los trabajadores indígenas por parte de los representantes de los ingenios o “contratistas”.

Estos condicionamientos generales eran la condición de posibilidad del reclutamiento de mano de obra indígena. Durante el resto del año, cuando pasaba a la época correspondiente a la sequía, los trabajadores estacionales solían volver a sus comunidades y al modo de vida cazador-recolector (BIALET MASSÉ, 1904). Esta heterogeneidad estructural del modo de producción capitalista en el Chaco central, si bien cumplía con los intereses del capital, limitaba la posibilidad de explotar de manera permanente la fuerza de trabajo indígena. Pero, por otro lado, permitía la reproducción social de las comunidades indígenas sin la intervención del capital (MARX, 1980), por lo que los dueños de los obrajes y plantaciones podían relativamente maximizar sus ganancias. Dentro de este escenario de subsunción del trabajo indígena por el capital, se gestaba una situación de “relativo equilibrio inestable” (TRINCHERO, 2000), entre la reproducción de la vida en los territorios indígenas y la reproducción del capital en los ingenios, que tendía a generar variadas situaciones de conflicto.

Tales situaciones conflictivas estaban generadas, según Trincheró (2000), principalmente por tres causas. Primeramente, la consecución de las exploraciones y arremetidas militares en

contra de la población indígena que aunque ya reducida y disciplinada tendía a producir nuevos focos de resistencia que en algunos casos se tradujeron en nuevas masacres (probablemente Napalpí y Rincón Bomba sean las más tristemente célebres entre ellas) y claro está en la escasez e indisponibilidad de la mano de obra indígena que había sido asesinada o que se internaba en el monte huyendo de las incursiones militares. La segunda causa a considerar, y relacionada directamente con la anterior es la incursión y expansión de los colonos ganaderos, que paralela a las escaramuzas militares, tendían a ocupar espacios y a intentar desplazar a las comunidades indígenas, esto producía un alejamiento de las comunidades de los territorios que conocían y a los cuales podían acceder los “contratistas” de los ingenios y plantaciones. En tercer lugar y en último término, están las reducciones indígenas que constituían las misiones, las cuales agrupaban un cuantioso número de comunidades indígenas más allá del tiempo necesario para la expropiación de su fuerza de trabajo.



Figura 5 - Trabajadores indígenas (probablemente del pueblo Chorote) durante la cosecha agrícola de 1917

Fonte: Archivo de la Biblioteca Nacional.

Lejos de lo que suele pensarse, las misiones establecidas en el Chaco central eran espacios de una extrema conflictividad, tanto por las relaciones que se generaban entre blancos e indígenas, como por las propias relaciones entre diferentes parcialidades de los pueblos originarios. Aún así, y tal vez como ningún otro patrón de asentamiento, las misiones tuvieron la capacidad para producir a largo plazo una dominación efectiva sobre la población indígena en la región que estaría más allá del encauzamiento del trabajo social de estas poblaciones. Las misiones permitieron una colonización efectiva de los marcos intersubjetivos de las comunidades originarias al tiempo que servían como modelos de clausura y aislamiento dominados por las cofradías religiosas. El economista francés Yann Moulier-Boutang (2006), ha caracterizado a este tipo de emplazamientos, por sus disposiciones espaciales y sus modalidades de vinculación a la economía-mundo, como *lugares de reclusión*. Para Moulier-Boutang, este tipo de espacios se configuran históricamente después del siglo XVI, no sólo para lograr un control social sobre las poblaciones dominadas y explotadas, sino más aún, para evitar las fugas de la mano de obra, tan fundamentales para el capitalismo, al menos hasta el siglo XX. En este sentido, lugares como las misiones funcionan como máquinas de captura que permitían además retener a la población cuya fuerza de trabajo resultaba útil.

Excursus: “Guerra contra el indio” y colonialismo interno

“¿No ves que soy hijo de la guerra?”

(Alejo Carpentier 1948).

Las prácticas representacionales eurocéntricas sobre la población indígena chaqueña no se agotan en los inicios del siglo XX, sino que por el contrario continuarán hasta la fecha impregnando el universo subjetivo del espacio nacional argentino,

manifestándose a través de imágenes claramente negativas sobre los indígenas y ubicándolos como encarnación de la barbarie y/o el subdesarrollo, o bien confiriéndoles un lugar de exterioridad absoluta al de la sociedad nacional. A la sombra de esta última modalidad representacional, en buena medida configurada por ciertos estilos de antropología, las comunidades indígenas del Chaco se erigen como resabios del pasado con culturas inalteradas, fuera de todo sistema de dominación social, y apartados de cualquier historia que pudiera relacionarlos con prácticas etnociencias estatales que pudieron devenir en profundas transformaciones sociales (OLIVEIRA, 2004). La “Guerra contra el indio” continuó afluyendo, también, como conjuntos de representaciones científicas llevadas a cabo por el uso indiscriminado de conceptos y modelos de análisis que difícilmente podrían abogar por la comprensión profunda del proceso histórico, de la estructuración social y de las relaciones interétnicas del Chaco argentino.

Esta guerra de conceptos y perspectivas epistemológicas desplegada contra los pueblos indígenas tuvo una de sus primeras resistencias en América Latina con la propuesta analítica de *colonialismo interno*. Esta noción, sustentada por Pablo González Casanova y el maestro Rodolfo Stavenhagen, fue un intento de precisar conceptualmente el desenvolvimiento histórico de la cuestión colonial en los Estados-nacionales en América Latina, procurando caracterizar la continuidad colonial de las estructuras sociales de los territorios que otrora fueran colonias europeas, basándose en una distinción diacrónica de la espacialidad global del colonialismo como un fenómeno simultáneamente internacional e intranacional. Según esta propuesta conceptual, la doble espacialidad del fenómeno colonial hace necesaria una especificación de la naturaleza y características del hecho colonial dentro del espacio de las nuevas repúblicas, que dé cuenta de manera concreta de las relaciones entre los Estados, las clases dominantes nativas y los pueblos indígenas (GONZÁLEZ CASANOVA,

1965). Esas relaciones gestadas dentro del Estado-nación serían dilucidadas bajo la categoría de colonialismo interno designando una estructura prolongada de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos dentro de sociedades duales o plurales (GONZÁLEZ CASANOVA, 1969).

Según esto, las clases o grupos dominantes nativos, representados en América Latina por los sectores criollos, ejercen un control colonial sobre el resto de los grupos sociales preexistentes a la formación del Estado-Nación. De esta forma, se configura una estructura social colonial en donde los sectores hegemónicos dominan culturalmente y explotan materialmente a los pueblos indígenas, reproduciendo internamente las dinámicas coloniales globales asociadas a modalidades específicas de acumulación de capital. De la misma forma en que las áreas desarrolladas del planeta mantienen en el subdesarrollo a los países periféricos, las clases dominantes criollas mantendrían en el subdesarrollo a los sectores dominados dentro del ámbito nacional. Así, fenómenos propios del capitalismo internacional como la formación de áreas periféricas marginalizadas proveedoras de materias primas y mano de obra, que dependen estructuralmente de los centros económicos y políticos, se producirían a escala intranacional como un reflejo local de los patrones del colonialismo imperial (externo). En este sentido, los patrones de diferenciación social no se restringen al ámbito exclusivo de las clases sociales como en los países del Primer Mundo, ya que bajo el manto del colonialismo interno las jerarquías sociales estarían también organizadas por distinciones étnicas y raciales que justificarían la existencia de la estructura social colonial (STAVENHAGEN, 1969). Es por ello que los análisis de clases sociales utilizados para explorar las realidades latinoamericanas serían insuficientes para dar cuenta de las dinámicas internas de las ex-colonias (STAVENHAGEN, 1971).

En cierta forma, la noción analítica desarrollada por González Casanova y Stavenhagen fue también una respuesta

crítica a la teoría de la modernización de corte weberiano y a la sociología dominante de la época representada en el funcionalismo-estructural. A pesar del trabajo conjunto existen significativas diferencias en la conceptualización, tratamiento y utilización de la categoría de colonialismo internorelacionadas a las nociones de sociedad y de estructura social por parte de sus principales propulsores. Por un lado, González Casanova se refiere al colonialismo interno como un fenómeno que actúa en una sociedad dual o plural, esto conlleva un modelo epistémico de sociedad en el cual los grupos que actúan en ella, a manera de partes del todo, se encuentran claramente diferenciados y separados entre sí de forma homogénea y sin contradicciones aparentes. Por su parte, Rodolfo Stavenhagen (1969) tratará a la categoría colonialismo interno dentro de una totalidad social interrelacionada y no como una o varias estructuras sociales homogéneas y/o cerradas que cohabitan dentro del mismo Estado-Nación, más bien como estructuras o conjuntos sociales vinculados entre sí que constituirían una formación histórico-social común, aunque segmentada. Estas diferencias tienen importantes implicaciones en los usos de colonialismo interno, sobre todo en lo que respecta al análisis de las dinámicas sociales en América Latina.

Siguiendo la propuesta específica de Rodolfo Stavenhagen, la colonización del Chaco podría leerse, a su vez, como parte de las dinámicas del colonialismo interno argentino en la configuración de una formación histórico-social heterogénea funcional a las dinámicas capitalistas de acumulación. Sin embargo, en el debate contemporáneo sobre estos procesos sería precisa la articulación de estas dinámicas del colonialismo interno con otras nociones que dieran cuenta de la matriz global de poder (colonialidad), de las dinámicas de producción del espacio (proceso de territorialización), y de la constitución de fronteras políticas y culturales asociadas al capitalismo (formación social de fronteras).

Referencias

ALATAS, Syed Hussein. **The myth of the lazy native**. Nueva York: Frank Cass and Company Limited, 1977.

ALBERDI, Juan Bautista. **Bases y puntos de partida para la organización política de la Republica Argentina**. Buenos Aires: EUDEBA, 1966 [1852].

BALANDIER, Georges. **Teoría de la descolonización**. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973.

BARROS, Álvaro. **Indios, fronteras y seguridad interior**. Buenos Aires: Solar y Hachette, 1975 [1877].

BIALET MASSÉ, Juan. **Informe sobre el estado de la clase obrera en el interior de la republica**. T2. Buenos Aires: Hyspamérica, 1986 [1904].

CLAUSEWITZ, Karl von. **De la guerra**. Madrid: Centro de Publicaciones del Ministerio de Defensa, 1998 [1832].

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. **Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos**. Buenos Aires: Contrapunto, 1989.

FONTANA, Jorge Luis. **El Gran Chaco**. Buenos Aires: Solar y Hachette, 1977 (1881).

GIORDANO, Mariana. **Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño**. La Plata: Al Margen, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma. La identidad deteriorada**. Barcelona: Amorrortu, 1970.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **La democracia en México**. México: Era, 1965.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Sociología de la Explotación**. México: Siglo XXI, 1969.

GORDILLO, Gastón. **En el Gran Chaco**: antropologías e historias. Buenos Aires: Prometeo, 2006.

HALPERIN DONGHI, Tulio (org.) **Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid: Taurus, 1989.

HERNÁNDEZ, José. **Prosas y oratoria parlamentaria**. Rosario: Biblioteca Vigil, 1974.

INGENIEROS, José. **Sociología argentina**. Buenos Aires: Elmer, 1957 [1915].

IÑIGO CARRERA, Nicolás. **La Colonización del Chaco**. Buenos Aires: CEAL, 1983.

IÑIGO CARRERA, Nicolás. **Campañas militares y clase obrera en el Chaco, 1870-1930**. Buenos Aires: CEAL, 1984.

JAULIN, Robert. **La descivilización**. Política y práctica del etnocidio. México: Nueva Imagen, 1979.

LAGOS. **La cuestión indígena en el Estado y en la sociedad nacional. Chaco, 1870-1920**. San Salvador: Universidad Nacional de Jujuy, 2000.

LENTON, Diana. Relaciones interétnicas, derechos humanos y autocrítica de la generación del '80. En: Radovich, J. C. y Balazote, A. (orgs.) **La problemática indígena: estudios antropológicos sobre los pueblos indígenas de la Argentina**. Buenos Aires: CEAL, p.27-65. 1992.

MARX, Karl. **El Capital**: crítica de la economía política. VI, T.1. México: Siglo XXI, 1980 [1867].

MITRE, Bartolomé. **Comprobaciones históricas**. VI. Buenos Aires: Librería Juan Roldan, 1956 [1882].

NOVACK, George. **Genocide against the indians**. Atlanta: Pathfinder, 1981.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: CNPq / Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, p.13-42. 2004.

OSZLAK, Oscar. **La formación del Estado argentino**: orden, progreso y organización nacional. Barcelona: Ariel, 1997.

POMER, León. **La Guerra del Paraguay**. Buenos Aires: Leviatan, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-System Research**, v.11, n.2, Riverside, p.342-386. 2000a.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (org.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000b, p. 201-246.

QUINTERO, Pablo. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. **Papeles de Trabajo**, n.19. Rosario, p.3-18, 2010.

QUINTERO, Pablo. **Programas de desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco central: colonialidad del poder y capitalismo colonial/moderno en una formación social de fronteras**. (Tesis de Doctorado en Antropología). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2012.

QUINTERO, Pablo. Mito-lógicas del Diablo en el Chaco argentino. **Espaço Ameríndio** 9, n.1, Porto Alegre, p. 239-262, 2015.

ROSA, José María. **La Guerra del Paraguay y las montoneras argentinas**. Buenos Aires: Hyspamerica, 1986.

ROSTAGNO, Enrique. **Informe de fuerzas en operaciones en el Chaco**. Buenos Aires: Circulo Militar, 1969 [1911].

SAID, Edward. **Orientalismo**. Madrid: Debate, 2002.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Barcelona: Anagrama, 2004.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo o civilización y barbarie**. Biblioteca Ayacucho, 1985 [1845].

SEELSTRANG, Arturo. **Informe de la comisión exploradora del Chaco**. Buenos Aires: EUDEBA, 1977 [1911].

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Las clases sociales en las sociedades agrarias**. México: Siglo XXI, 1969.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Sociología y subdesarrollo**. México: Nuestro Tiempo, 1971.

TERUEL, Ana. **Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XIX**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

TRINCHERO, Héctor Hugo. **Los Dominios del Demonio: Civilización y barbarie en las fronteras de la nación**. Buenos Aires: EUDEBA, 2000.

VICTORICA, Benjamín. **Campaña del Chaco**. Buenos Aires: Ministerio de Guerra y Marina, 1885.

VIÑAS, David. **Indios, ejército y fronteras**. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El capitalismo histórico**. México: Siglo XXI, 1988.

WOLF. **Europa y la gente sin historia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WRIGHT, Pablo. La colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino. **Horizontes Antropológicos**, v.9, n.19, Porto Alegre, p.137-152, 2003.

Parte II

**DINÂMICA TERRITORIAL,
RELAÇÕES DE TRABALHO E
ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA**

TERRITORIALIZACIÓN GUARANI: DE LOS RELATOS OFICIALES A LAS LÓGICAS NATIVAS³⁹

Guillermo Wilde

(Universidad Nacional de San Martín)

A partir de finales del siglo XVIII, las administraciones coloniales ibéricas dieron un impulso renovado a la idea de colonizar el espacio y controlar a la población en las zonas fronterizas de sus dominios sudamericanos. Funcionarios, viajeros y juristas hicieron esfuerzos en refinar las operaciones de clasificación, descripción, mensura y representación cartográfica para dar contornos definidos a un territorio que hasta entonces había estado marcado por la dispersión y la heterogeneidad. Si durante los dos primeros siglos de la conquista y colonización, la corona española había defendido una política de segregación y “protección” de la población indígena en todos sus dominios, basada en un cuerpo de leyes específicas, en la etapa final de la era colonial comenzó a promover, a través de un discurso formal y de prácticas concretas, la asimilación de esas poblaciones a la sociedad colonial.

39 El presente trabajo es parte de una investigación más amplia sobre la noción de territorialidad entre los guaraníes, financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (proyecto PICT 2010-0031). Versiones preliminares fueron discutidas en el Seminario sobre Pueblos Indígenas, organizado por ENDEPA, Argentina, en septiembre de 2010, y el encuentro de la Asociación de Estudios Rurales, en Puerto de Galinhas (2011). Agradezco a Fabio Mura y Marcondes Secundino la invitación a participar de ese encuentro y de este volumen.

La política metropolitana diferenciaba claramente en sus clasificaciones a aquella población nativa que había aceptado el régimen hispano, convirtiéndose al cristianismo y asumiendo las obligaciones y derechos derivados de su incorporación, de los grupos que resistían al avance de la colonización en las zonas más alejadas, frente a la cual desplegó tácticas que fluctuaron entre la persuasión y la guerra punitiva.

Las diversas poblaciones guaraní parlantes que habitaban en los amplios bordes meridionales de los Imperios Ibéricos se encontraban en una posición ambivalente. Una importante porción de ellas había aceptado la conquista y la colonización, mientras otra evitada todo tipo de contacto permanente con los conquistadores, refugiándose en la selva. Esta doble actitud tendió a crear una imagen contradictoria del grupo que posteriormente se cristalizaría en el discurso social y académico. Por un lado, los guaraníes fueron inscriptos en un proceso de “aculturación” que comenzaba con el contacto con los conquistadores, continuaba con las misiones jesuíticas y llegaba a un auge en los siglos XIX y XX, con la disolución del territorio misionero y la formación de los territorios nacionales. Por otro lado, fueron concebidos como sociedades capaces de preservar un núcleo duro de tradiciones, un “modo de ser” inmune a la historia y al cambio, que resistió a la penetración colonial. Mientras la primera postura tendió a considerar la transformación del grupo como un movimiento impuesto desde afuera, en el que los indígenas no tuvieron agencia, la segunda instaló una concepción ahistórica y monolítica de la “cultura” como sistema coherente.⁴⁰

40 No podemos resumir aquí la vasta literatura existente sobre los guaraníes. Sin embargo, algunos autores clásicos representan las posturas mencionadas. En el campo de la antropología, la perspectiva de la aculturación está representada por los trabajos de Egon Schaden (1998), quien defiende la temprana incorporación de elementos cristianos, incluso entre grupos mbya-guaraní del sur de Brasil. Por su parte, los trabajos de Alfred Métraux (1928) impulsaron en buena medida una

La etnohistoria más reciente ha intentado ir más allá de este dualismo, buscando reconstruir dinámicas históricas específicas que involucraron a los actores de la sociedad indígena en múltiples niveles de articulación política y territorial. La noción de “territorialización guaraní” que aquí proponemos explora dicha articulación modulante, la cual incluye definiciones, prácticas y tradiciones simultáneas, disputadas en contextos específicos de acción a lo largo del tiempo.⁴¹ La “territorialización guaraní” se extiende durante aproximadamente cuatro siglos de historia, en los que podemos identificar al menos tres momentos o períodos singulares: 1) el colonial, marcado por políticas específicas de las monarquías ibéricas hacia las poblaciones indígenas, entre las cuales la “reducción” fue fundamental; 2) el “nacional”, iniciado con la posguerra del Paraguay contra la Triple Alianza, y la consolidación de los estados nacionales de Argentina, Paraguay y Brasil, en el que se establecen las clasificaciones modernas del grupo; 3) el contemporáneo (acaso “pos-colonial”), marcado por la emergencia de un discurso panindigenista y la legislación global sobre el ambiente, los derechos humanos y el patrimonio. Por motivos de espacio, en este artículo me concentraré solamente en la descripción y análisis del primer momento-período de territorialización.

Como intentaré mostrar, este período está marcado por una creciente articulación entre la organización territorial en sus diferentes niveles (el espacio doméstico, el pueblo o reducción, la comarca, etc.) y la organización sociopolítica indígena,

esencialización de la religión guaraní y el mito de “la tierra sin mal”. Para una crítica, ver Noelli (1999) y Pompa (2004).

41 Evito deliberadamente referir a la “cultura” guaraní, por la carga que implica el concepto, en el sentido de establecer un cierre analítico basado en la idea de totalidad. El argumento aquí esbozado, aunque no tiene pretensiones teóricas abarcadoras, se orienta a reconstruir dinámicas que responden menos a representaciones culturales, aunque ciertamente éstas no están excluidas, que a micro prácticas socio-políticas que a mi modo de ver permiten interpretar mejor el material empírico.

fundada en las familias extensas, y sus sucedáneos, los “cacicazgos”, unidades básicas de la organización reduccional establecida en la situación colonial. El análisis también permite constatar que mientras el discurso oficial tendió a circunscribir progresivamente el territorio indígena como una superficie continua distribuida entre diferentes “naciones” o dominios imperiales discretos y homogéneos, las lógicas territoriales indígenas señalan la porosidad de esos límites (étnicos e imperiales), fundándose en estrategias más allá (o más acá) de las definiciones normativas. Esas lógicas indígenas se estructuraron en redes dinámicas de familias y “cacicazgos” con un importante grado de continuidad temporal, manteniéndose incluso después de la caída de los Imperios Ibéricos y de la disolución de los pueblos de misión.⁴²

Etnificación y territorio

El primer momento o período de territorialización se inicia en la época colonial con la instalación de instituciones como la encomienda y los pueblos de indios a cargo de sacerdotes

42 Sigo aquí en lo esencial la definición de “territorialización” propuesta por Pacheco de Oliveira, como “[...] una intervención de la esfera política que asocia –de forma prescriptiva e innegable– un conjunto de individuos y grupos a límites geográficos bien determinados” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004: 298). Sin embargo, matizo la atribución exclusiva del concepto a un “acto político constituyente de objetos étnicos a través de mecanismos arbitrarios y de arbitraje (en el sentido de exteriores a la población considerada y resultante de las relaciones de fuerza entre los diferentes grupos que integran el Estado)- [...]” (Ídem). Aunque la definición apunta claramente a lo que diversos autores han definido como mecanismos de “etnificación”, presentes en situaciones coloniales, debe relativizarse la predominancia del aspecto étnico a nivel local, para explorar otro tipo de prácticas y estrategias que no se reducen a lo étnico. En efecto, en el caso que aquí analizo la lógica de la práctica parece más guiada por pertenencias familiares, o más específicamente, cacicales, que étnicas. En este punto también resulta limitado un concepto como el de etnogénesis, desarrollado por la etnohistoria reciente, destinado a explicar el surgimiento de nuevos grupos como resultado del impacto de la conquista y colonización.

franciscanos y jesuitas. A principios del siglo XVI, los españoles entraron en contacto con diversos grupos indígenas con los que establecieron alianzas que facilitaron, en un primer momento, el intercambio social y económico (ROULET, 1993; NECKER, 1990, MÖRNER, 1985; GARAVAGLIA, 1983). Con la ayuda de los indígenas aliados, los conquistadores exploraron nuevas regiones a partir de la década de 1530, formando nuevos pueblos y ciudades como Asunción, Ciudad Real, Villa Rica y Jerez de la Frontera. Dada la inexistencia de metálico y el carácter marginal de esta región de los dominios coloniales, la mano de obra indígena constituyó un recurso económico fundamental para los primeros colonos instalados allí. La encomienda fue allí una institución económico-política central. Esta consistía en la concesión del derecho a los conquistadores (devenidos “encomenderos”) de administrar el trabajo indígena a cambio de brindar a dicha población tutela religiosa y protección espiritual.

En la región del Paraguay existieron dos tipos de encomiendas, la “mitaria” y la “originaria” (o yanacona). El primer tipo obligaba a los varones indígenas entre 18 y 49 años a pagar un tributo al encomendero a través de turnos de trabajo (o “mitas”) por sesenta días al año, en las que debían trasladarse a la jurisdicción en que eran requeridos. El segundo tipo de encomienda implicaba para el tributario vivir con su familia en la jurisdicción del encomendero de manera permanente, realizando para éste “servicios personales”. Aunque desde un punto de vista legal, “encomienda”, “mitazgo” y “yanaconazgo” fueron instituciones diferentes, en el contexto paraguayo se encontraron frecuentemente confundidas.⁴³ Como efecto de la explotación

43 En su estudio clásico, Garavaglia (1983) resalta la importancia del fenómeno de la “saca” de indios encomendados, para su uso en servicios de transporte, lo que implicaba que una gran cantidad de ellos simplemente dejara para siempre la región. Sobre la organización de los repartimientos en el Paraguay temprano ver también Roulet (1993).

a la que los indígenas eran sometidos, y las sucesivas epidemias que afectaron a la región se produjo una enorme baja demográfica en los primeros años de la colonización. Esto llevó a las autoridades coloniales a dictar una serie de ordenanzas que buscaron regular, aunque sin éxito, los abusos de los encomenderos durante las primeras décadas del siglo XVI. Posteriormente la corona decidió establecer nuevas modalidades de tutelaje de los indígenas.⁴⁴

Los sacerdotes franciscanos estuvieron a cargo de los primeros pueblos de mitayos, integrados al sistema de encomiendas. Algunas décadas después de su llegada al Paraguay, los jesuitas iniciaron un programa sistemático de reducciones en las zonas más alejadas de la influencia española. Aunque las primeras reducciones jesuíticas estuvieron, como los pueblos franciscanos, sujetas al sistema de encomiendas, rápidamente fueron sustraídas del mismo para ser puestas al servicio directo de la corona española, lo que les permitió ganar un importante grado de autonomía política y autosuficiencia económica, diferenciándose radicalmente del modelo anterior.⁴⁵

La nueva reglamentación establecida en 1611 por el gobernador Hernandarias y el oidor de la Audiencia de Charcas, Francisco de Alfaro, con el consejo directo del primer provincial jesuita, Diego de Torres Bollo, habilitó el avance de la evangelización en los márgenes de los ríos Paraná y Uruguay. Los jesuitas exploraron las regiones del Guairá, el Itatín, el Paraná y el Tape,

44 Entre las ordenanzas destinadas a controlar los abusos de los encomenderos deben mencionarse las de Irala (1556), Ramírez de Velazco (1597), Hernandarias (1598 y 1603). Sin embargo, no fue hasta la visita del oidor Francisco de Alfaro al Paraguay en 1611 que se instituyó un nuevo régimen que acotó considerablemente el poder de los encomenderos.

45 Las primeras misiones jesuíticas fundadas en la región del Guayrá en 1610 (San Ignacio del Paraná, más tarde llamada Guazú, San Ignacio de Ipaumbuzu y Nuestra Señora de Loreto del Pirapo), estuvieron sujetas a las encomiendas de vecinos de Asunción, Ciudad Real y Villa Rica (MAEDER, 1984).

muy distantes entre sí, donde fundaron más de 70 pueblos de reducción, varios de los cuales tuvieron vida efímera. En efecto, la mayor parte de las misiones fundadas por los jesuitas en la primera mitad del siglo XVII fueron destruidas por los bandeirantes, trasladando varios millares de indígenas como esclavos a Sao Paulo.⁴⁶ Otro factor determinante de las mudanzas en el periodo inicial fueron también las epidemias y las invasiones de grupos indígenas genéricamente reconocidos como “infieles”.

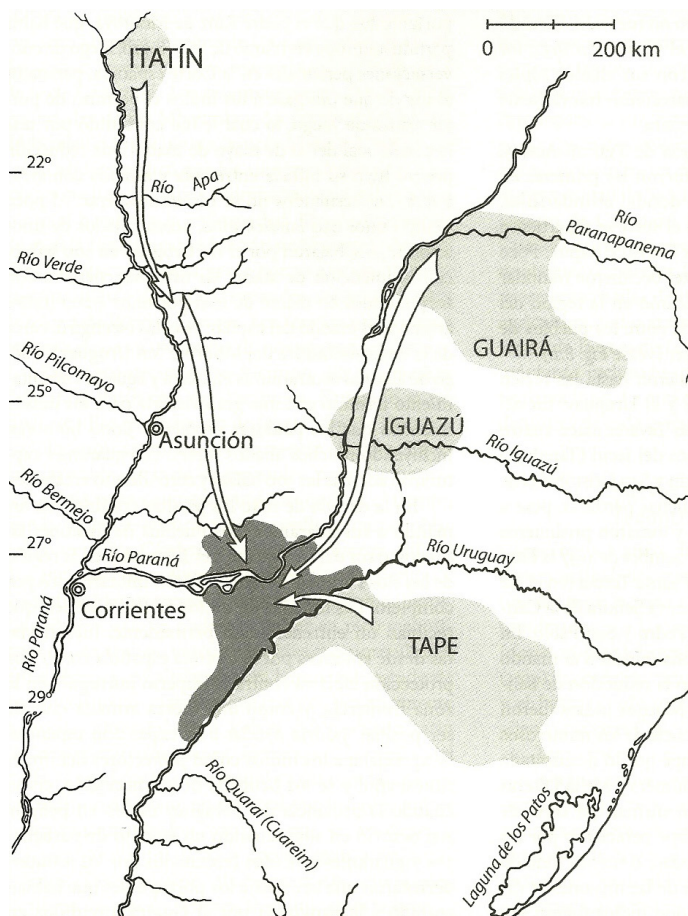
En la década de 1610 se fundaron varias reducciones: Encarnación de Itapúa (1615), Corpus Cristi (1622), Nuestra Señora de la Natividad del Acaray (1619), Santa María del Iguazú (1626), todas en las riberas del Paraná. Corpus Christi y Encarnación de Itapua fueron reclamados por los vecinos encomenderos quienes alegaron derechos sobre ellos. Con posterioridad, dos reducciones fundadas en la región del Itatin (San Ignacio de Caaguazu y Nuestra Señora de Fe) también fueron igualmente reclamadas por los encomenderos.⁴⁷ La destrucción y eventuales migraciones y relocalización de toda la población de esas regiones debidas a los ataques bandeirantes, dejaron sin efecto dichos reclamos, y sentaron las bases para el nuevo modelo jesuita basado en la segregación territorial de la población reducida.

Desde la tercera década del siglo XVII, los jesuitas trasladaron a la mayor parte de las regiones del Guayrá, Itatín, Acaray-Iguazú y Tape hacia el sur, a la región de los ríos Paraná y Uruguay, para mantenerlas protegidas de los ataques bandeirantes. Estas

46 No existen cifras claras sobre el número de indios capturados en el período de acción de las banderas paulistas. Los diferentes estudios estiman cifras que oscilan entre las 30.000 y las 190.000 personas.

47 Los pueblos de la región del Itatin fueron reunidos cerca de la ciudad de Santiago de Xerez entre 1631 y 1632. Después de sucesivas divisiones, rejuntes y ataques de los bandeirantes y de los indios del Chaco, los jesuitas decidieron trasladarlos en 1668-1669 a las cercanías de San Ignacio del Paraná, donde se fundaron dos pueblos Nuestra Señora de Fe y Santiago (Maeder 1984). Sobre las misiones del Itatín puede verse el trabajo de Regina Gadelha (1980).

migraciones implicaron un importante grado de desestructuración de la población, que debió reconstituir sus lazos en las nuevas regiones. Resulta significativo que hacia finales del siglo XVII, la mayor parte de la población misionera establecida, provenía de regiones distantes (MAEDER, 1989).



Fuente: Maeder, 1989.

El modelo misional jesuítico se basó en el diseño de un patrón económico, político, lingüístico y urbano uniforme

que se fue consolidando a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Aunque las cartas y crónicas jesuitas reconocen una enorme diversidad de grupos hablando incluso diferentes lenguas, el proceso de reducción tendió a homogeneizar a la población integrada en base a un mismo esquema de organización poblacional (WILDE, 2009; 2011).⁴⁸

La pertenencia a una determinada “nación” fue un apelativo común de los religiosos para referir a los grupos con los que entraban en contacto. Inicialmente los misioneros reconocieron una variedad mayor de grupos hablando diferentes lenguas, pero progresivamente fueron reduciendo esta diversidad en sus apelaciones. Los documentos jesuíticos tempranos de la región del Guayrá, por ejemplo, identifican gran cantidad de denominaciones, a veces superpuestas, referentes a grupos que a veces hablan incluso lenguas del tronco lingüístico gê. Dicha diversidad fue o bien desapareciendo o bien siendo gradualmente invisibilizada en la narrativa misional etnificadora, con el objetivo de difundir una imagen de las misiones como espacios homogéneos (WILDE, 2011a).

Como sea, la etnicidad parece haber sido más un instrumento ordenador de los textos jesuíticos que un móvil eficaz de identificación en la práctica indígena. El discurso de etnificación pudo tener eficacia al nivel del discurso oficial, en la medida que resultaba útil a la administración colonial. Pero en el proceso concreto de creación de los pueblos de misiones, no fueron los grupos étnicos sino los llamados “cacicazgos”, unidades sociopolíticas

48 La cuestión de la lengua merece un capítulo aparte. Según investigaciones recientes, hubo en las reducciones una diversidad de registros de habla, y la lengua estandarizada por los jesuitas estuvo lejos de ser la lengua más hablada por la población. Ya en algunos estudios clásicos Bartomeu Melià (1992) reconoce esa diversidad entre pueblos. Otras investigaciones recientes, como las de Thun (2008), resaltan que hubo también diferenciaciones ligadas a lo temporal y lo espiritual. De allí que los dichos de los jesuitas a propósito de la lengua que se hablaba en las reducciones debe ser tomado con cautela.

básicas conformadas por el “cacique” y su gente, la base de la organización socioeconómica, política y territorial de las misiones. En sentido estricto, los caciques eran la autoridad máxima de las familias extensas que residían en casas grandes o malocas en el momento del contacto. Fueron éstas unidades los ladrillos con los que se erigieron los pueblos de reducción.

La formación de un pueblo de reducción requería del consentimiento de los “caciques”, quienes negociaban directamente con los religiosos el traslado de la población bajo su mando a nuevos sitios especialmente designados, en donde debían convivir con otros grupos relocalizados, muchas veces enemistados entre sí. Los “caciques” fueron figuras clave en el funcionamiento cotidiano de la reducción. El jesuita Anton Sepp escribe en las primeras décadas del siglo XVIII que, en “tiempo de chacras” eran los caciques quienes recibían bueyes y toros y lo repartían entre sus “vasallos” para el trabajo (FURLONG, 1962, p.116). Décadas después, un funcionario colonial explica el modo como las tierras eran repartidas. Aclaraba que “los Indios particulares no tienen tierras en propiedad”. Era “cada cacicazgo” el que ocupaba tierras en los alrededores del pueblo, donde cada cacique y los miembros de su cacicazgo, hacían sus chacras (ZAVALA, [1784] 1941, p.172).

La organización sociopolítica anterior a la llegada de los jesuitas es poco conocida hasta el momento. La investigación previa ha tendido a generalizar, en base a las informaciones provistas por jesuitas como Antonio Ruiz de Montoya, un esquema jerárquico que no condice con la información contenida en otras fuentes del período.⁴⁹ De particular interés para la investigación

49 Concretamente Susnik sugiere la existencia de cuatro niveles de articulación político-social y territorial, los cuales por motivos que desconocemos ordena jerárquicamente: *teyĵ*, *tekoha*, *amunda*, y *guara*. A las observaciones señaladas por Barbosa y Mura (2011) de la lectura de Susnik, cabe agregar que el esquema mencionado omite otros términos incluidos en la obra de Ruiz de Montoya que podrían ser útiles para la comprensión de la organización socio-política

de este tema es una representación del jesuita Díaz Taño, del año de 1658, en defensa de los caciques guaraníes frente a los reclamos de los encomenderos de Asunción. El documento incluye varios testimonios de sacerdotes y funcionarios que actuaron en la región esclareciendo aspectos de la organización sociopolítica y territorial indígena al momento del contacto. Uno de los testimonios resulta de particular interés en este sentido. Perteneció al sacerdote Juan de Salas, quien explica:

[...] teniendo sus casas, y aunque algunos no tenían mas que una sola casa, muy extensa, capaz para morar en ella muchas familias, la que llamaban pueblo, y hoy en dia llaman el pueblo que fue, y en otros pueblos habia dos, tres y cuatro // casas y yo estuve en un pueblo en que las casas pasaban de este número, y todas ellas tenían cacique a quien llamaban su Abarubicha, a quien todos reconocían por ser señor y como a tal obedecía y servían en el modo arriba referido.

Ordinariamente cada casa tiene un cacique, que como dije llaman Abarubicha, y aunque en aquel pueblo que dije, que tenía mas de cuatro casas, no conocí mas de un cacique, debía de haber mas porque ordinariamente cada casa tenía su cacique, y acostumbraban con el tiempo juntar un pueblo que tenía mas de una o dos casas, y aunque se juntan, cada cacique gobierna su casa, y es respetado y obedecido

indígena, como “Terä.m. pueblo, ciudad. Cheretämä, mi pueblo.h.gu.” (Tesoro, p. 383). “Pueblo. Tāba. Tētämä” (Boc. 156). Por otra parte, el jesuita permanentemente reutiliza los términos nativos para referir al lenguaje cristiano que él mismo introduce en la misión (morada eterna, celestial, etc.), es decir, instrumenta la terminología nativa para sus propios fines evangélicos, lo que hace imposible la comprensión cabal del uso que hacían los indígenas de esos términos antes de la llegada de los jesuitas.

en ella. Reconocen los indios a los hijos y el primogénito sucede al padre en el cacicazgo.⁵⁰

El testimonio apunta claramente a situaciones en las que un “cacique” o *abarubicha* (en sentido literal, “hombre grande o principal”) estaba a cargo de una casa, o de más casas extensas. Aunque era más común que el *abarubicha* estuviera a cargo de una sola casa, también existía la posibilidad de que varias se juntasen, o como pudo ser el caso en la formación de las misiones, que se dividiesen. Tanto este testimonio como otros en el mismo documento parecen estar indicando la existencia de familias extensas, dotadas de un grado tal de autonomía que podían eventualmente trasladarse a nuevos sitios, decisión que recaía en los *abarubicha*, en sentido estricto padres de las familias extensas reconocidos por las generaciones más jóvenes que convivían con ellos.

Sobre la estructura de las casas existen datos muy escasos. El interesante testimonio de un jesuita anónimo de 1620, sobre los guaraníes que vivían en las cercanías de Asunción informa:

Habitan en casas bien hechas armadas encima de buenos horcones cubiertas de paja, algunas tienen ocho y diez horcones y otras mas o menos conforme el cacique tiene los vasallos porque todos suelen vivir en una casa. no tiene división alguna toda la casa, esta exenta de manera que desde el principio se ve el fin: de horcón a horcón es un rancho y en cada uno habitan dos familias una a una banda y otra a otra y el fuego de entrambos esta en medio: duermen en unas redes que los españoles llaman hamacas las cuales atan en unos palos que cuando hacen las casas dejan a propósito y están tan juntas y entre tejidas las hamacas de noche

50 Información en favor de los caciques de la nación guaraní en que suplica haber habido siempre caciques, 22 de marzo de 1678, Archivo General de la Nación (Buenos Aires, Argentina) Sala IX 6-9-3. Fojas 626-626v.

que en ninguna manera se puede andar por la casa (CORTESEÃO, 1951, p.166-167).

Aunque no hay especificaciones en este documento, cabe suponer que las casas en cuestión fueron los *teyã* mencionados por Ruiz de Montoya, es decir las unidades socio-políticas básicas prehispánicas, cuyas dimensiones, aunque no conocemos con precisión, acaso pudieron oscilar entre 150 y 300, o incluso más personas. Tales unidades fueron incorporadas a las reducciones, lo que trajo como consecuencia inmediata un importante grado de fragmentación interna. Los jefes de familia eran empadronados en los pueblos como “caciques” y los miembros de sus “cacicazgos”, como “mboyas”. En los padrones se constata que normalmente el número de “mboyas”, o “vasallos” como solían ser llamados también, rara vez excedía las 70 personas, siendo lo normal un promedio de 30 a 50 personas por cacicazgo.⁵¹ No sabemos cuál fue la lógica interna de la división de los *teyã* al momento de incorporarse a las reducciones, pero cabe suponer que algunos miembros de las familias extensas, particularmente los más jóvenes, se desprendieron de las mismas formando comunidades autónomas que entraron a vivir a las reducciones. Aunque los religiosos buscaban deliberadamente convencer a los caciques con mayor cantidad de gente, sabemos también por sus crónicas, que éstos eran los que más resistían a la evangelización. Por otra parte, la falta de uniformidad en las dimensiones de los cacicazgos incorporados a los diferentes pueblos de reducción indica al menos que parte de la organización anterior se mantuvo. Es decir, que el impulso homogeneizador de los jesuitas encontró un límite en la misma

51 Según las investigaciones de Kazuhiza Takeda, los cacicazgos en las reducciones se estabilizaron recién a partir de 1735, lo que influyó directamente en la consolidación de un patrón urbano estable (Takeda 2012). Takeda también nota que una vez lograda la estabilidad de las misiones el número de miembros de cacicazgos ascendió gradualmente, incluso hasta 500 personas por cacicazgo (TAKEDA, e/p).

organización sociopolítica indígena, la cual en cierta medida preservó su autonomía.

Algunos testimonios dan indicios de que al menos en un período inicial se mantuvo en las reducciones la estructura de las casas indígenas, patrón que fue gradualmente modificado con el paso del tiempo. La carta anua del período 1626-1627, informa sobre Nuestra Señora de la Concepción:

Puso el Padre Alfaro mucho calor, para que hiciesen casas vastantes para que se recogiesen, i en poco mas d dos meses llegaron a 60, que fue gran diligencia, i trabaxo porque cada una (i lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza // donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, quarenta, i a veces mas de cien familias; según la calidad del cacique: ni tienen otra división, o apartamiento estas casas, que unos pilares que corren por medio de edificio a trechos, i sirven de sustentar la cumbre, i de señalar el termino de l vivienda de cada familia, que es el espacio que ay entre uno i otro pilar, una de esta vanda, i otra de aquella (LEONHARDT, 1929, p.362-363).

Con el tiempo se fue formalizando en las reducciones una modalidad de distribución espacial basada estrictamente en la organización de los cacicazgos, los que eran sistemáticamente contabilizados en los censos períodos de la población. Los cacicazgos servían de base para distribuir desde las viviendas hasta las chacras y las tareas comunitarias. Un testimonio tardío como el del jesuita Escandón brinda detalles sobre este punto. Informa que los pueblos estaban compuestos “de muchos cacicazgos o parcialidades”. Había en cada pueblo entre 20 y 30 caciques, quienes tenían con sus parcialidades distribuidas tierras alrededor del pueblo para sembrar, dependiendo sus dimensiones del tamaño de sus parcialidades o cacicazgos. Según indica el jesuita, esas tierras de labor, como todas las demás, no pertenecían a los

particulares sino a la jurisdicción de cada pueblo. Lo mismo sucedía con “las casas en que viven en el pueblo, en el cual también hay su género de división de cacicazgos, y en una o dos calles de él vive un cacique con los de su parcialidad; y en otra u otras calles vive otro con los de la suya: pero todas estas casas las hace, y si es menester las compone y reedifica si se arruinan, el común del pueblo” (FURLONG, 1965, p.108). Algunos años más tarde, el ya citado funcionario Zavala, da evidencias de las continuidades de este funcionamiento después de la expulsión de los jesuitas. Explica que cada cacicazgo habitaba, a fines del siglo XVIII, en “galpones o filas de casas de igual medida y proporción, cubiertos de texa, con corredores por todos costados que sirven de tránsito» (ZAVALA, [1784] 1941, p.162). Según el número de «mboyas» que cada cacicazgo tenía se repartían filas de casas.

Algunas crónicas jesuíticas informan de la distribución de “cacicazgos” y “parcialidades” en barrios autónomos, lo que probablemente constituyó una táctica eficaz de la ingeniería social jesuita para evitar conflictos y conservar cierto grado de autonomía para los grupos incorporados (MAEDER, 1989, p.89). Cada parcialidad (integrada por uno o más cacicazgos) ocupaba una sección o barrio del pueblo en el que vivía. En un estudio reciente, Kazuhiza Takeda nota que los barrios respondían a una jerarquía, lo que se evidencia en las listas de padrones confeccionadas periódicamente: primeros en la lista se ubicaban los más antiguos y originarios de la región, también los de mayor población, seguramente ubicados cerca de la plaza central del pueblo, mientras que últimos en la lista se encontraban los más recientemente incorporados, que incluso contaban con indios no convertidos al cristianismo. Esta lógica de organización espacial también regía en el caso de cacicazgos que, generalmente por motivos de superpoblación, se desprendían de sus pueblos de origen creando nuevas colonias o agregándose a pueblos ya existentes (Takeda e/p). De esta manera se fue conformando gradualmente un sentido de territorialidad ligado inicialmente

a los cacicazgos, y posteriormente a los pueblos de reducción, su organización municipal, su patrón urbano y sus tierras circundantes, las cuales eran distribuidas según la organización cacical, que mantenía sus redes a lo largo del tiempo.

Los jesuitas también buscaron controlar las antiguas enemistades que mantenían los diferentes grupos incorporadas a través del estímulo a la participación en la vida litúrgica de los pueblos y la gestación de sectores y categorías sociales próximas a la actividad religiosa y la administración secular de los pueblos. Los cargos de cabildo, los empleos de iglesia, las milicias, las congregaciones o cofradías y los oficios artesanales impulsaron este proceso facilitando el gobierno de las reducciones.⁵² Esta elite requirió una estricta preparación y, naturalmente, gozó de los privilegios derivados de su gran cercanía con los sacerdotes, de quienes solía ser colaboradora directa. Aunque inicialmente fueron los caciques los que ocuparon estos cargos, progresivamente se incorporaron a ellos los no-caciques.

Desterritorialización

Los jesuitas fueron expulsados de la región en 1768. Aunque la estructura reduccional se mantuvo prácticamente intacta, se introdujeron algunos cambios en la administración de los pueblos.

52 Con la consolidación del régimen misional, especialmente durante el siglo XVIII, se formó dentro de la misma elite indígena una capa diferenciada de funcionarios de cabildo (corregidor, secretario, alférez, regidor, mayordomo, etc.), y a las actividades de la iglesia y la liturgia cristiana (sacristanes, músicos, copistas, maestros de capilla, y congregantes), quienes en su mayoría eran conocedores de la escritura (NEUMANN 2007, 2011). Por motivos de espacio, no es posible detenerse aquí sobre las características del ejercicio del poder dentro de las reducciones, y el modo como las diferentes autoridades indígenas se articulaban entre sí y con los jesuitas. Para un análisis detallado remito a mi libro *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes* (WILDE 2009; ver también WILDE 2011b). Para un análisis reciente basado en un riguroso análisis de los padrones ver los trabajos de Kazuhiza Takeda (2012) y Julia Sarreal (2014).

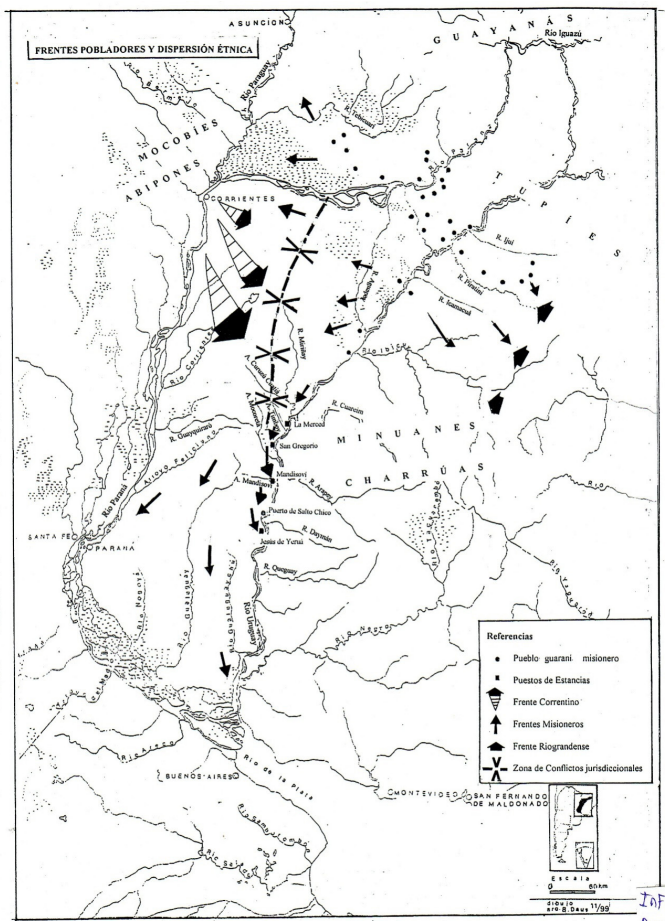
Después de que los jesuitas fueron expulsados se enviaron a los pueblos sacerdotes de otras órdenes religiosas (franciscanos, mercedarios y dominicos) quienes debían ocuparse de los asuntos espirituales sin intervención en la economía de los pueblos, función que se encomendó a administradores españoles especialmente designados. Esto ocasionó inmediatamente muchos conflictos entre estos sectores, de los que participaron también los miembros de la elite indígena.⁵³ Los funcionarios coloniales de la época posterior a la expulsión de los jesuitas enfatizaron, en buena medida influidos por la política que por la misma época desarrollaba el Marqués de Pombal en Brasil, la necesidad de terminar con el régimen de segregación de la población indígena impulsando su integración plena a la sociedad española (WILDE, 1999).

Las reducciones fueron afectadas por una serie de reformas administrativas y económicas de corte liberal, que buscaron fomentar los emprendimientos individuales y la actividad comercial. El régimen de distribución económica basado en el trabajo colectivo, que había mantenido cierto equilibrio durante la época jesuítica, comenzó a exhibir fisuras inmediatamente después de la expulsión (GARAVAGLIA, 1983; SARREAL, 2014). La presión a la población en los trabajos colectivos aumentó y en el período varios pueblos fueron azotados por epidemias.⁵⁴ La crisis empujó a una gran cantidad de indígenas reducidos a fugarse de sus pueblos de manera temporaria o permanente, tanto hacia la campaña circundante, como a otros pueblos y ciudades de la región, donde podrían obtener empleos o conchabos,

53 Para más detalles sobre este proceso postjesuítico remitimos a Maeder (1992), Telesca (2009), Wilde (2009), además de los ya citados trabajos clásicos de Susnik (1966).

54 Para un cuadro detallado de los efectos de las epidemias antes y después de la expulsión de los jesuitas ver Maeder y Bolsi (1976, 1982); Livi-Bacci y Maeder (2004); Jackson (2004, 2008); Garavaglia (1983).

o como en algunos casos, dedicarse a actividades como el robo de ganado, en colaboración con otros sujetos de la campaña como desertores españoles y portugueses, afrodescendientes e indios “infeles” de diferente origen. Como resultado de estas migraciones, se produjeron intensas interacciones y mezclas de población, cuyo medio básico de comunicación siguió siendo, sin embargo, la lengua guaraní.



Fuente: Wilde, 2009.

En el año 1800, el virrey Avilés decretó la liberación del régimen de trabajo comunitario en las reducciones guaraníes. Su objetivo fue romper definitivamente con el modelo de segregación económico, social y cultural que había regido hasta entonces en los pueblos, fomentando actividades individuales ligadas al comercio, la industria y el trabajo de la tierra. El decreto afectó inicialmente a una lista de 323 familias guaraníes consideradas “capaces” de mantenerse “por sí mismas”. Para mayo de 1801, 6.212 personas habían sido declaradas libres de los trabajos de comunidad. La aplicación del decreto fue parcial y es difícil conocer a fondo los criterios utilizados para elegir a las familias dignas de recibir el privilegio. Como sea, la reacción de los guaraníes al decreto parece haber sido en general muy positiva, y varios de ellos escribieron cartas a las autoridades agradeciendo o solicitando el privilegio (LASTARRIA, 1914, p. 374-375).

Este decreto se aplicó tanto a las ex reducciones jesuíticas como a los llamados “tava”, es decir, los pueblos provinciales bajo control de los franciscanos y del clero secular, antiguamente encomendados. Éstos últimos, para esa época, ya no ostentaban diferencias radicales con los primeros en su funcionamiento interno. De hecho, el evento de la expulsión tendió a acercar ambos modelos de reducción entre sí, al menos desde un punto de vista económico (WHIGHAM, 1995; GARAVAGLIA, 1983). Entre los factores que afectaron a las ex reducciones jesuíticas entre 1768 y la década de 1790, se encontró el abuso de los administradores, la invasión criolla de tierras, la entrada de mercaderes, el desorden en las cuentas, a lo que se sumó las luchas internas de poder entre los mismos miembros de la elite indígena.⁵⁵ La aplicación parcial del decreto de liberación

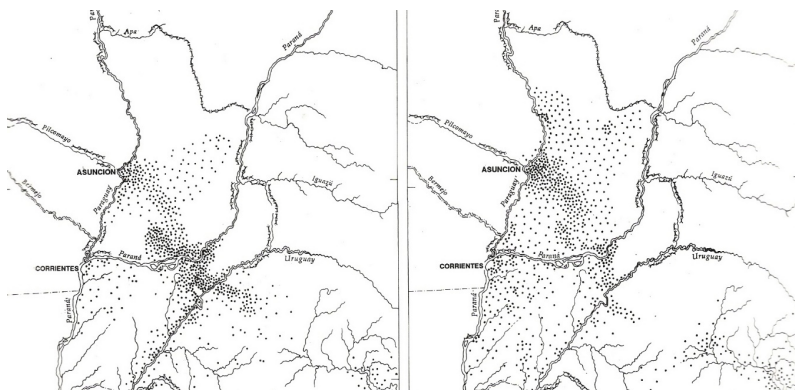
55 Susnik, sin embargo, nota que a pesar de la imposición de las mismas medidas para todos los pueblos de indios de la región, las ex reducciones jesuíticas y los *tavas*, se rechazaron mutuamente y mantuvieron diferencias pasando por “dos sistemas de aculturación diferentes” (SUSNIK, 1990-1991: 124).

de Avilés produjo malestar en algunos pueblos. Muchos indios que no habían sido incluidos en las listas como “capaces” para recibir el privilegio optaron por la queja abierta o por la fuga, acelerando el proceso de disgregación de las misiones. Como señala Susnik, ya desde mucho antes, la población reducida se negaba abiertamente a cumplir con las faenas colectivas, desobedeciendo a las autoridades indígenas de los pueblos (los “mandarines”), muchas veces buscando refugio en las regiones criollas vecinas (SUSNIK, 1990; 1991).

En las décadas posteriores, el distrito de las reducciones se vio sumergido en las guerras desencadenadas con la caída de las monarquías ibéricas en los territorios americanos. Aunque todavía es escaso el conocimiento que tenemos sobre la participación de los habitantes de las reducciones en estos procesos, numerosos indicios indican que se involucraron directamente en ellos. En este período se comenzaron a notar también divisiones entre los diferentes pueblos misioneros asociados a las circunstancias geopolíticas de la región. El distrito de las misiones fue invadido por los portugueses en 1801, y siete pueblos quedaron bajo control de los portugueses. A su vez, la oposición del gobierno de Asunción del Paraguay a la Junta revolucionaria de Buenos Aires, dividió el distrito misionero entre quienes apoyaban a una y otra jurisdicción. El liderazgo de José Gervasio Artigas y su programa confederal constituyó un hito clave de la década de 1810, en el que emergieron numerosos líderes guaraníes impulsando la idea de recuperar la unidad territorial del distrito misionero, que se había perdido en los conflictos regionales. Los indígenas participaron en la confección de proclamas y reglamentaciones en guaraní y en español, que se difundieron ampliamente por los pueblos. Estas reflejaron algunas mutaciones en el lenguaje político de la época, ligadas a las nociones de soberanía, ciudadanía y representación, las cuales irrumpieron en el nuevo contexto revolucionario (WILDE, 2009; TELESKA; WILDE, 2011; COUCHONNAL; WILDE, 2014;

BOIDIN, 2014). Con la derrota de Artigas y sus seguidores guaraníes de las misiones, el proyecto de recuperación de la unidad territorial de las misiones fue abandonado definitivamente, y la mayor parte de la población de las misiones se dispersó en diferentes direcciones.

Se puede ver abajo una comparación de espacio ocupado y densidad poblacional, entre 1750 y 1790.



Fuente: Maeder y Gutiérrez, 1995, p.57.

El fenómeno de la mezcla de población de diferentes orígenes por toda la campaña siguió en aumento y a nivel demográfico ocurrió un fenómeno interesante en la primera mitad del siglo XIX: la desaparición del término “indio” en los padrones. El cuadro siguiente permite seguir la evolución de ese fenómeno en un período de aproximadamente 80 años.

	1761		1782		1799		1846	
		%		%		%		%
Población indígena	51.921	61,0	30.171	31,3	29.570	27,4	1.200	0,5
Población no indígena	33.217	39,0	66.355	68,7	78.500	72,6	237.664	99,5
TOTAL	85.138	100	96.526	100	108.070	100	238.864	100

Fuente: Telesca y Wilde, 2011.

Es lícito pensar que el cuadro indica menos la desaparición física de la población indígena que su invisibilización en los documentos administrativos. En efecto, la población “indígena” que aparece en el padrón de 1761 aparentemente pasa a engrosar la categoría de “no-indígena” en el de 1846, proceso que parece gradual y progresivo, a juzgar por la evolución de los porcentajes en los cuatro padrones. Aunque la investigación lingüística se encuentra en sus inicios para este período, algunos estudios recientes notan una creciente hispanización de la lengua guaraní (THUN, 2008). Dicha hispanización se manifestó también en la incorporación de objetos del mundo español, como por ejemplo vestimentas, que habían estado excluidas de las reducciones hasta entonces (SARREAL, 2014). Por su parte, la vida religiosa tenderá a incorporar elementos seculares y heterodoxos a las prácticas litúrgicas (SUSNIK; CHASE-SARDI, 1992; WILDE, 2009).

Cabe destacar, sin embargo, que si bien la mayor parte de la población reducida fue progresivamente absorbida por la población rural o las ciudades de la región, existieron grupos que, o bien rechazaron la vida reduccional o bien abandonaron sus pueblos para retornar a la selva. El caso de los “indios infieles” llamados “caingúá”, o “monteses”, resulta de particular interés en este sentido. Algunos episodios refieren a su incorporación a las reducciones, donde llegaron a permanecer algunos años. Los caingúá pudieron ser incluso grupos no guaraní parlantes, que generalmente habían evitado el contacto con los colonos españoles. La documentación colonial refiere a los reiterados intentos por reducirlos, dada su gran utilidad en la exploración del monte, la agilización de las vías de comunicación terrestre y la extracción de yerba mate.

Existen evidencias no suficientemente sistematizadas hasta el momento sobre incorporación temporal de estos indios a las reducciones establecidas. El emprendimiento misionero más conocido entre estas poblaciones fueron las llamadas

reducciones de la región del Tarumá, al norte de Asunción y al sur del río Jejuí, alejadas del núcleo de los 30 pueblos guaraníes. Según el jesuita Martin Dobrizhoffer, en 1697 se redujeron los indios llamados “tobatines” en el pueblo de Nuestra Señora de Fe, pero esta población se disolvió con la huida de los indios a la selva.⁵⁶ En el siglo XVIII se hicieron nuevos intentos por reducir a estas poblaciones (1720-1721). Pero ante la amenaza de ataques de los indios del Chaco, fueron nuevamente conducidos a la reducción de Nuestra Señora de Fe, donde permanecieron entre 1723 y 1733. Las dificultades de adaptación al patrón existente, las diferencias con los guaraníes ya reducidos y la crisis demográfica que afectó a los pueblos del Paraná desde 1732, acabó por provocar su desbande. En 1745, estos indios fueron nuevamente localizados en la región de Tarumá y se formó con ellos dos reducciones, San Joaquín (1747) y San Estanislao (1750).⁵⁷ Aparentemente, las reducciones del Tarumá tuvieron cierta estabilidad demográfica hasta su disolución en

56 El jesuita Sanchez Labrador brinda detalles sobre la reducción de los “tobatines” (BARCELOS, 2006). Sobre la demografía de estos pueblos ver Maeder (1989), Maeder y Bolsi (1976) y Susnik (1979-80).

57 Se discute si los indios reducidos en la región del Tarumá fueron antepasados de los actuales Paï-Tavytera y Avá-Chiripa (en Brasil conocidos respectivamente como Kaiowá y Ñandeva). Sobre el tema escribió Cadogan en los años 50 (CADOGAN, 1956). Melià y los esposos Grünberg (1976) continuaron con la discusión en su etnografía sobre los Paï-Tavyterá. Almeida y Mura (2004) conjeturan que mientras los Kaiowá descienden de los pueblos del Itatin, los Ñandeva, se originan en las provincias del Paraná y Guairá, y se juntan en el sur por circunstancias que les son adversas. Resultaría de interés un estudio en profundidad sobre las interacciones de los diferentes grupos en un mismo espacio de reducción. Por ejemplo, los “caingúá” con los “itatines”, trasladados a la reducción de Nuestra Señora de Fe en distintos períodos. En cuanto a los mbya, está claro que recibieron alguna influencia del contacto con los conquistadores, palmaria en la incorporación y apropiación de objetos sonoros como el “ravé” y la guitarra (*mbaracá*), tema que aún debe ser investigado (RUIZ, 1998; también RUIZ y HUSEBY, 1986).

1848, cuando un decreto de Carlos Antonio Lopez disolvió los pueblos de indios y pasó a designar a todos sus habitantes como “ciudadanos paraguayos”.

La zona de los yerbales silvestres se había mantenido en un cierto grado de marginalidad desde el inicio del período independiente, lo que permitió a los habitantes indígenas (caingúas) no reducidos de la región mantener un importante grado de autonomía. Recién a partir de la década de 1840, el estado buscó un control más firme sobre esa región, estableciendo nuevas villas españolas como Concepción y persiguiendo sistemáticamente a los indios caingú que se oponían a la colonización (SUSNIK, 1992; ARECES, 1994). Los caingú, cuando lograron escapar a esas persecuciones y a los efectos devastadores de las epidemias que frecuentemente los afectaron, desarrollaron estrategias que oscilaron entre el ocultamiento en el monte y los contactos esporádicos con los indios reducidos, con quienes estuvieron ligados a través de relaciones de parentesco.⁵⁸ De este modo, irónicamente, los caingú sobrevivieron al proceso de formación de reducciones, seleccionando elementos que les fueron útiles de esos espacios y conservando sus formas básicas de organización social. No será hasta fines del siglo XIX, con posterioridad a la guerra de la Triple Alianza, que estos indígenas comenzarían a ser identificados bajo la forma de rótulos étnicos diferenciadores, en el marco de la emergente narrativa de los estados nacionales y una nueva ciencia antropológica. Analíticamente, esa historia es parte de un segundo momento de territorialización del que nos ocuparemos en el futuro. Conviene volver ahora sobre las modalidades de participación indígena que marcan el primer período analizado.

58 Un caso que debe estudiarse en profundidad es el del pueblo de Corpus, en el que residieron indios caingú llamados “Guayana” o “guañaña”. Sobre el tema el único trabajo que conocemos pertenece a Francisco Machón (1996).

Lógicas nativas

Los indígenas participaron del proceso de territorialización descrito poniendo en juego estrategias de negociación en diferentes escalas. A través de sus líderes, negociaban con los religiosos su incorporación inicial a los pueblos de reducción, intervenían en la selección de los lugares adecuados para su levantamiento y participaban activamente de su gobierno, por medio de la adopción y ejercicio de cargos de diferente tipo. Los “cacicazgos” eran la unidad básica de organización de la población reducida. Como se ha visto, en base a ellos se distribuían las casas, las chacras y las tareas cotidianas. Como se ha mostrado, el cacicazgo contribuyó a organizar tanto el patrón urbano misionero como los territorios que circundaban a las reducciones.

En esta sección me interesa detenerme en dos aspectos de las lógicas territoriales indígenas. El primero remite a las redes sociales que establecían, las cuales señalan una concepción discontinua de la territorialidad, más allá de las pertenencias reduccionales, étnicas, imperiales e incluso religiosas que el discurso oficial buscaba imponerles. El segundo aspecto, vinculado al primero, refiere a las representaciones indígenas del espacio, indicando configuraciones dinámicas del territorio caracterizadas por la fluidez y la movilidad. Ambos aspectos remiten al carácter heterogéneo y permeable de los espacios reduccionales, influidos directamente por las concepciones y prácticas territoriales indígenas.

Algunos eventos y casos ilustran bien el primer aspecto mencionado. En el marco del decreto de liberación del régimen de comunidad ordenado por el Virrey Avilés en 1800 se produjo un malentendido. Se había otorgado el derecho a la libertad a todos los parientes de los indios que figuraban en las listas de padrones, sin tener en cuenta que el decreto sólo contemplaba a aquellos que vivían bajo la misma cabeza. Muchos indígenas

reducidos consideraron que debían recibir el privilegio de la libertad, haciendo caso omiso de la cuestión residencial, pues el decreto era claro en otorgar el privilegio no sólo a los que eran mencionados con nombre y apellido en las listas, “más también a sus hijos, nietos, yernos y parientes de consanguinidad, y afinidad, chicos, grandes, a uno y otro sexo”.⁵⁹

Este mandato parecía ignorar el funcionamiento concreto del parentesco entre los guaraníes misioneros que, por debajo de la rígida noción residencial de la legislación española, establecía redes de personas más allá incluso de un determinado pueblo de reducción. El proceso mismo de formación de las reducciones había implicado la separación y fisión de algunos cacicazgos que, sin embargo, conservaban la memoria de sus antiguos lazos. Los guaraníes habrían empleado con cierta flexibilidad esta disposición, utilizándola como justificación para extender el decreto a los parientes espacialmente distantes, sin importarles el restrictivo patrón residencial.

Los motivos por los cuales los cacicazgos se dividían o extinguían podían ser muchos: muerte de familiares, adopción, destierro, fuga, casamientos, migración, entre otros. Algunos cacicazgos se extinguían con el paso del tiempo; también se producían incorporaciones ocasionales y destierros en caso de perturbaciones del orden (SUSNIK, 1966, p.114, 124).⁶⁰ En 1722, el padre Joseph de Aguirre ordenó que, debido a las quejas y pretensiones de los caciques de algunos pueblos por vasallos

59 Carta de Francisco Rodrigo al delegado del departamento de Santiago. Pueblo de Candelaria, 7 de septiembre de 1800. Archivo Nacional de Asunción, Sección Historia, vol. 206, N°17.

60 Junto con las epidemias y las fugas, la participación de las milicias guaraníes en el sofocamiento de levantamientos como el que ocasionó la revolución de los comuneros en Asunción (1729-1734) o las tomas de Colonia de Sacramento (1704-1705), tuvieron un impacto devastador en la demografía indígena. En la tercera década del siglo XVIII, la población total de los treinta pueblos se redujo prácticamente a la mitad.

suyos que moraban en otros pueblos, los curas que tengan en sus pueblos dichos vasallos, cuando los caciques los reclamasen cooperaran con ellos entregándolos, siempre y cuando fuera voluntad de los mismos “vasallos”, pues muchos de ellos han vivido separados de sus caciques en distintos pueblos por muchos años. Solo podrán llevárselos por la fuerza, e incluso ser puestos en prisión, en caso de que se hubieran fugado de sus propios pueblos.⁶¹ Pese a estas fragmentaciones, los indígenas a menudo conservaban una memoria de los componentes de sus cacicazgos (fueran parientes consanguíneos o afines) que residían dispersos en diferentes pueblos.

Otro conjunto de evidencias refiere a las interacciones que mantenían los indios reducidos y los llamados “indios infieles”. Las reducciones incorporaron constantemente indígenas genéricamente reconocidos como “infieles” durante los siglos XVII y XVIII, con el objetivo de integrarlos a la población receptora. Estos indígenas no solo pertenecían a otras “naciones”, sino que a veces hablaban lenguas diferentes del guaraní, y no se avenían fácilmente a adoptar el cristianismo.⁶² Estas interacciones favorecían la interpenetración del espacio interior y exterior de la misión, que no alcanzaba a ser completamente regulado por los religiosos.⁶³ Así como muchos “infieles” concibieron el espacio

61 En las divisiones poblacionales probablemente influyeron también otros factores de orden sociocultural que conocemos muy poco hasta el momento. El jesuita Escandón refiere, por ejemplo, a las tradiciones indígenas de matrimonio, crianza, amamantamiento y alimentación, que determinaban la residencia y la circulación de personas entre diferentes familias o incluso pueblos (FURLONG, 1965:103, 110-111).

62 Una carta del jesuita Nussdorffer informa, en 1737 de la incorporación de indios “guañanas”, “guenoa”, “gualchaquí”, “tobatí” y “charrúa” a los pueblos de Jesús, Corpus, San Francisco de Borja, Concepción, San Xavier, San Nicolás y Yapeyú (Machón 1996: 18)

63 Sobre las interacciones entre indios “infieles” y reducidos ver Wilde (2003a, 2003b, 2009), Bracco (2004) y Garcia (2009).

de la reducción como un horizonte posible de obtención de ventajas, muchos indios reducidos encontraron en sus tratos con los “infieles” la posibilidad de expandir sus beneficios. Incluso es posible que para muchos de ellos estar dentro de la reducción, o en la comarca, podía complementarse con actividades que estaban más allá de la ley. Sabemos que muchos indios permanecían fuera de los pueblos por períodos prolongados trabajando en chacras o extrayendo yerba. En esos períodos desarrollaban una sociabilidad ligada al movimiento constante por la campaña, lo que les permitía no solamente conocer en profundidad los alrededores de sus pueblos (sus caminos, cursos de agua, accidentes geográficos de todo tipo), sino también establecer relaciones con otros actores que afluían a la región.

Dentro de este panorama, la documentación señala otro aspecto de interés: el pasaje de sujetos entre los dominios de ambas coronas ibéricas en momentos críticos de disputas territoriales. Ya desde la época del Tratado de límites de 1750, los indios de algunos pueblos fueron acusados de dejarse seducir por los portugueses. Las crónicas refieren a un cacique llamado Moreira, encargado de dialogar con el gobernador Gomes Freire, que huyó de los misioneros y solicitó dádivas como carne, tabaco y yerba (GARCIA, 2009). Aparentemente algunas reducciones mantenían relaciones más fluidas con los lusitanos. A menudo se refiere a los indios de la reducción de San Miguel como los más afectos a mantener intercambios con ellos. En una carta de 1786, Francisco Bruno de Zavala manifiesta al gobernador su preocupación por el trato que los indios de ese pueblo mantienen con los súbditos del Fidelísimo. Señala que los indios de ese pueblo intentaron “escribir a los portugueses que vinieran a apoderarse del pueblo porque estaban quejosos del teniente de gobernador Lasarte, que descubrió o pilló la carta, y procuro con silencio remediar aquel alboroto” (ZAVALA, [16-8-1786]). En el caso de los indios no reducidos estos pasajes probablemente eran más comunes. Hacia 1785, un

cacique minuan llamado Bartolomeu (Bartolo), solicita pasarse a las tierras de Portugal. Integraba un grupo de cinco caciques, los cuales traían alrededor de mil personas y varios miles de animales. Argumentaban que la corona portuguesa era amiga de ellos y los españoles siempre buscaban expulsarlos de los campos que habitaban (GARCIA, 2009).

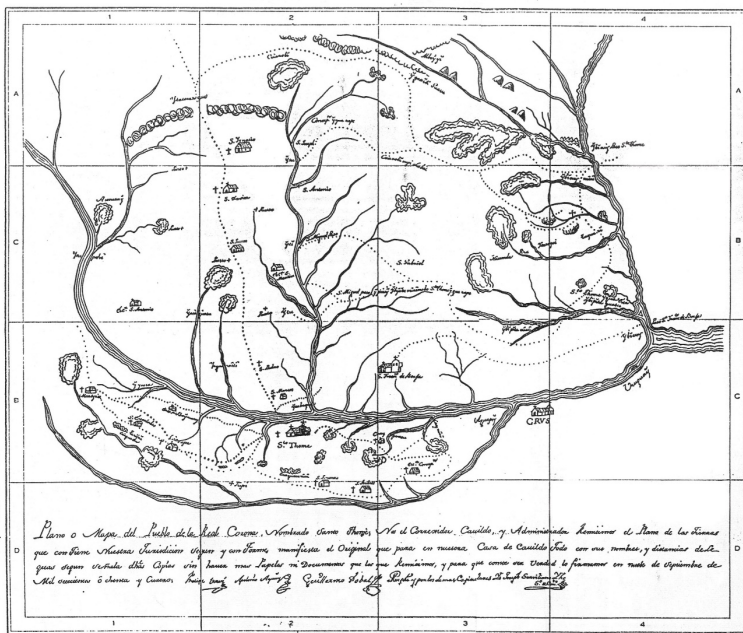
La evidencia presentada parece señalar una concepción territorial discontinua en la que operan redes sociales y políticas extendidas más allá de los límites étnicos, imperiales, reduccionales. Aunque dichos límites pudieron tener importancia en ciertos contextos, y efectivamente se superpusieron de manera compleja, son las redes en cuestión las que sustentan las estrategias indígenas a nivel microsociológico. El carácter fluido de estas redes se refleja claramente en las representaciones indígenas de la territorialidad.

Un corpus creciente de documentación producida por los mismos indígenas brinda indicios en este sentido. Como ya indicamos, los pueblos tenían distribuidas y mensuradas tierras en sus comarcas para el desarrollo de diversas actividades productivas, las cuales eran distribuidas entre los diferentes cacicazgos.⁶⁴ A veces estas tierras ocasionaban disputas jurisdiccionales entre pueblos o con particulares, que exigían iniciar prolongados litigios en los que se buscaba demostrar el derecho al uso de las tierras. Después de la expulsión de los jesuitas se produjeron varios, algunos de los cuales respondían a antiguas disputas que

64 Como se deduce de un párrafo de Francisco Bruno de Zavala resultaba confuso el modo como se definían los límites territoriales: “Las tierras de los pueblos – escribía– no están repartidas entre los particulares; el pueblo es el que se reputa dueño de ellas; algunos de los pueblos tienen títulos dados por el oidor [...], otros por algunos gobernadores de la provincia del Paraguay otros no tienen ningún título real, Yapeyú que tiene tanta de una banda, y otra del río Uruguay, no tiene título alguno, sino solo un mapa según consta del inventario que entregó al tiempo del extrañamiento su cura, el jesuita Jaime Mascaró” (ZAVALA, [1784] 1941: 171).

venían desde épocas anteriores. En estos contextos, actividades como la redacción de cartas y de mapas eran fundamentales.

Mapas confeccionados por indígenas solían acompañar los litigios, mostrando con detalle las características del amplio espacio de circulación indígena. Un ejemplo remarcable es un atractivo mapa realizado por las autoridades del pueblo de Santo Tomás, del año de 1784.



Fuente: Furlong, 1936, Lámina XLVII, n. 1° 2. p.122.

Es interesante resaltar que este mapa no exhibe una representación visual realista: en general no cuenta con grados de longitud ni latitud, se orienta en sentido antihorario y los cursos hidrográficos están claramente distorsionados. Cabe suponer que el mapa enfatiza una dimensión práctica, muy probablemente ligada a usos cotidianos de vías de comunicación (fluviales y terrestres) y a redes de circulación entre pueblos y hábitats

circundantes, es decir, apuntan a una concepción dinámica del espacio donde se resaltan visualmente las vías de comunicación, especialmente ríos y caminos. En esta red, los pueblos de reducción no constituyen espacios cerrados sino nodos de una amplia red de conexiones regionales.

El mapa en cuestión presenta la siguiente leyenda:

Nos el Correxidor, Cavildo, y Administrador remitimos el plano de las tierras que contiene nuestra jurisdicción según y conforme, manifiesta el original que para en nuestra casa de cavildo. Todo con sus nombres, y distancias desde quales según señala dichas copias sin haver mas papeles ni documentos que los que remitimos, y para que conste su verdad lo firmamos en nueve de septiembre de mil setecientos ochenta y cuatro(FURLONG, 1936,p.122).

A juzgar por dicha leyenda, los indígenas conservan en sus pueblos un archivo, en la casa de cabildo, con informaciones relativas a los derechos territoriales de sus pueblos, los cuales contienen informaciones antiguas de utilidad para la defensa. Es decir que el mapa, además de reflejar una particular representación de los usos territoriales según la mirada indígena, espacializa la memoria de dichos usos. Este aspecto en particular se refleja también en otro mapa que pudimos localizar, confeccionado algunos años antes.

En 1773, los indios del pueblo de Loreto inician un litigio contra un particular por el uso de los yerbales bajo su jurisdicción. El legajo del pleito incluye, entre otros textos, algunas cartas escritas en guaraní por las autoridades del pueblo quejándose de la situación, y un llamativo mapa en colores en el que se detallan las diferentes localizaciones. En la esquina superior izquierda del mapa se puede leer un breve texto enfatizando el antiguo uso que hacían de esos yerbales trece caciques cuyos nombres se mencionan: Melchor Yaguarendí, Pedro Guaca,

Francisco Papa, Nicolás Patagui, Lorenzo Nandabú, Claudio Pirapepó, Martín Sayobí, Esteban Guasé, Miguel Ayucú, Antonio Guarapy, Cristóbal Bié, Ignacio Mboacati y Pedro Sumey. El mapa señala los parajes donde vivían esos caciques y sus vasallos, de donde los lauretanos extraían yerba. Luego el texto añade una curiosa aclaración: “Se ha de saber que estos caciques no fueron de Loreto sino que están en el Corpus y son del pueblo de Acaray que se fundó con el Corpus, y juntos con Itapúa” (Administrador [1773]). Aunque breve y confuso, el texto básicamente remite a dos aspectos fundamentales del largo proceso de territorialización guaraní. El primero es la vinculación ya analizada entre cacicazgos y espacios de producción. El segundo es la historia de las migraciones de los pobladores indígenas desde fines del siglo XVII. El “pueblo de Acaray” había sido fundado a principios del siglo XVII y su población redistribuida entre Corpus e Itapúa a causa de las invasiones bandeirantes.



Fuente: Wilde, 2009.

No sabemos con certeza si este mapa, claramente diferente al anterior, fue confeccionado por los indígenas, pero no cabe duda de que éstos informaron a su productor sobre la ubicación precisa de las casas y tierras de los caciques en cuestión, y relataron la historia de sus procedencias geográficas y sus migraciones. Es decir que al reconocido uso que hacían de la tecnología de la escritura y la cartografía, hay que agregar su capacidad para almacenar y administrar información sobre la historia territorial de sus pueblos.

Los ejemplos citados muestran dos aspectos de la territorialidad indígena que conviene recordar. El primero traspone al plano visual lo que pudieron ser las redes sociopolíticas indígenas que conectaron distintos espacios, distantes entre sí, más allá de las pertenencias reduccionales, imperiales o étnicas. Si bien los indígenas pudieron ser conscientes de tales pertenencias (simultáneas, superpuestas) e incluso instrumentarlas eficazmente en ciertos contextos, la dinámica concreta de sus movimientos consistía precisamente en ir más allá de ellas cuando era necesario. El segundo aspecto resalta la configuración de una economía política del espacio, cristalizada durante más de un siglo de acción misional, en la que los indígenas, a través de sus cacicazgos, toman posesión y conocimiento del territorio y lo transmiten generacionalmente.⁶⁵ El carácter eminentemente práctico de estas representaciones ligadas a circunstancias específicas de producción, revela la capacidad indígena para instrumentar tecnologías del poder colonial, imprimiéndoles un sello particular.

65 Este proceso también se da al nivel de la estructura urbana, a juzgar por el caso de un pueblo de indios fugitivos fundado en 1736 que respetaba estrictamente el patrón urbanístico de las misiones de origen. Sobre el tema nos detenemos en Wilde (2009).

Conclusión

El proceso de territorialización aquí analizado se inicia a en el siglo XVI con la creación de las primeras encomiendas, y se consolida con la creación de pueblos de indios a cargo de los jesuitas, más conocidos como misiones o reducciones. Esa particular formación social, política y territorial pervivió en muchos de sus aspectos básicos después de la expulsión de los jesuitas y se fragmentó de manera definitiva en la segunda mitad del siglo XIX.

Tanto la política colonial tardía como republicana inicial, tendieron gradualmente a homogeneizar a la población, sea bajo la categoría de “súbdito de la corona” o “ciudadano de la patria”. En ese registro de discurso oficial también adquirió importancia el uso de denominaciones étnicas para referir a las poblaciones reducidas o por reducir. Si bien dichas categorías y ese impulso homogeneizador pudo ser eficaz al nivel de la administración colonial, en la práctica concreta la lógica territorial de los actores indígenas estuvo menos guiada por pertenencias étnicas que por la configuración de redes sociales y políticas dinámicas que fueron más allá (o más acá) de dichos límites.

Referencias

ARECES, Nidia. Los guaraní-monteses y los yerbales silvestres en Concepción. Frontera norte paraguaya, durante el gobierno del Dr. Francia. **Andes, Antropología e Historia**, v.6, p.301-323. 1994.

BARBOSA, Pablo A. y Fabio Mura. Construindo e reconstruindo territórios guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (Sec. XIX-XX). **Journal de la Société des Américanistes**, v.97, n.2, p.287-318. 2011.

BARCELOS, Artur H. F. **O mergulho no seculum**: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PPGH-PUCRS, 2006.

_____. El saber cartográfico indígena entre los guaraníes de las misiones jesuíticas. In: **Saberes de la Conversión. Jesuitas, Indígenas e Imperios Coloniales en las fronteras de la cristiandad**. G. Wilde (ed). Buenos Aires: Editorial SB, 2011.

BOIDIN, Capucine. Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813). *Corpus* [En línea], v.4, n.2. 2014, Publicado el: 26 dic. 2014. Consultado el: 16 jun. 2015. URL <<http://corpusarchivos.revues.org/1322>>.

BRACCO, Diego. **Charrúas, guenoas y guaraníes**: Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata. Montevideo: Linardi y Risoo, 2004.

CADOGAN, León. Las reducciones del Tarumá y la destrucción de la organización social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'ygua o Montes). In: **Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio**. México: UNAM, p.295-303. 1956.

CORTESÃO, Jaime (ed.). **Manuscritos da coleção de Angelis, v.1**: Jesuítas e bandeirantes no Guairá, (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

COUCHONNAL, Ana. Guillermo Wilde 2014. De la política de la lengua a la lengua de la política. Cartas guaraníes en la transición de la colonia a la era independiente. *Corpus* [En línea], v.4, n.1, 2014, Publicado el 30 junio 2014, consultado el 21 julio 2015. Disponible

em: <<http://corpusarchivos.revues.org/774>> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.774.

FURLONG, Guillermo. **Cartografía jesuítica del Río de la Plata**. Buenos Aires: Publicaciones del Instituto de Investigaciones históricas, n. LXXI. Facultad de Filosofía y Letras, 1936.

FURLONG, Guillermo. **Antonio Sepp, S. J. Y su “gobierno temporal” (1732)**. Buenos Aires: Ed. Theoria, 1962.

FURLONG, Guillermo. **Juan Escandón y su carta a Burriel (1760)**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1965.

GADELHA, Regina. **As missões jesuíticas do Itatim**: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. **Mercado interno y economía colonial**. Tres siglos de la yerba mate. México: Grijalbo, 1983.

GARCIA, Elisa F. **As diversas formas de ser índio**. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

JACKSON, Robert. Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas. **Fronteras de la historia**, n.9, p.129-178.2004.

JACKSON, Robert H. The Population and Vital Rates of the Jesuit Missions of Paraguay, 1700-1767. **Journal of Interdisciplinary History**, v.38, n.3, p.401-431. 2008.

LASTARRIA, Miguel de. **Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata**. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas/ Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1914.

LEONHARDT, Carlos. **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús, 1615-1637**. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1929.

LIVI-BACCI, Massimo; ERNESTO, Maeder. The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment. **Journal of Interdisciplinary History XXXV**, v.2, p. 185-224. 2004.

MACHÓN, Francisco. **La reducción de Guayanas del Alto Paraná San Francisco de Paula**. Jardín de América (Misiones): Ed. Del autor, 1996.

MAEDER, Ernesto; BOLSI, Alfredo. Evolución y características de la población guaraní de las misiones jesuíticas. 1671-1767. **Historiografía - Revista del Instituto de Estudios historiográficos**, n.2, p.113-150. 1976.

_____.; BOLSI, Alfredo. La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuítica. **Folia Histórica del Nordeste**, n.5, p.60-106. Resistencia, 1982.

_____. La población de las Misiones de guaraníes (1641-1682) Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. **Estudios Iberoamericanos 15**, n.1, p.49-68. 1989.

_____. **Misiones del Paraguay**: conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850). Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

MELIÀ, Bartomeu; GEORG, Grünberg; FRIEDL, Grünberg. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Los Pa'i-Tavyterä. **Suplemento antropológico XI**, n.1,2, p.151-295. 1976.

_____. **La Lengua guaraní del Paraguay**: historia, sociedad y literatura. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

METRAUX, Alfred. **La religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani**. Paris: Librairie Ernest Leroux: Bibliothèque de L'École des Hautes Études Sciences Religieuses, 1928.

MÖRNER, Magnus. **Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata**. Buenos Aires: Hyspamérica, 1985.

MURA, Fabio;ALMEIDA,Rubem Ferreira Thomas de. Historia y territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do sul, Brasil. **Revista de Indias**,v.64, n.239, p.55-66. 2004.

NECKER, Louis.**Indios guaraníes y chamanes franciscanos**. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Asunción: CEADUC, 1990.

NEUMANN, Eduardo. A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas. Século XVIII. **Topoi**,v.8, n.15,p.48-79.2007.

_____. Razón gráfica y escritura indígena en las reducciones guaraníes. In: Saberes de la conversión. **Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad**. G. Wilde, ed. p.99-130. Buenos Aires: Editorial SB, 2011.

NOELLI, Francisco. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da terra sem mal. **Suplemento Antropológico**,v.34, n.2, p.123-166. 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. ¿Una etnología de los indios misturados? Situación colonial, territorialización y flujos culturales. In:**La antropología brasileña contemporánea**. Contribuciones

para un diálogo latinoamericano. A. Grimson, G. Lins Ribeiro, and P. Semán, eds. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

POMPA, Cristina. O profetismo Tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. **Revista de Índias LXIV**, n.230, p.141-174. 2004.

ROULET, Florencia. **La resistencia de los guaraní del Paraguay, a la conquista española (1537-1556)**. Posadas: Ed. Universitaria, 1993.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la Lengva Gvarani por Antonio Ruiz de Montoya publicado nuevamente sin alteración alguna por Julio Platzmann**. Leipzig: B.G. Teubner, [1639] 1876.

RUIZ, Irma. Apropiaciones y estrategias políticas: una interpretación sobre la dinámica de cambio musical. **Latin American Music Review**, v.19, n.2, p.186-202. 1998.

RUIZ, Irma; GERARDO, V. Huseby. Pervivencia del rabel europeo entre los *Mbiá* de Misiones (Argentina). **Temas de Etnomusicología**, n.2, p.67-97/IV-VIII. Buenos Aires, 1986.

SARREAL, Julia. **The Guaraní and their missions: a socioeconomic history**. Stanford: Stanford University Press, 2014.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní**. Asunción: CEADUC, 1998.

SUSNIK, Branislava. **El Indio Colonial del Paraguay II: Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)**. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1966.

_____. **Los aborígenes del Paraguay, II.** Etnohistoria de los Guaraníes. Epoca colonial. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979/1980.

_____. **Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII.** Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1990-1991.

_____. **Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XIX.** Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1992.

_____. CHASE-SARDI, Miguel. **Los indios del Paraguay.** Madrid: MAPFRE, 1992.

TAKEDA, Kazuhiza. Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativos de las listas de indios guaraníes. *Tellus*, v.12, n.23, p.59-79. 2012.

_____. **Los padrones de indios guaraníes (1656-1801):** análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos. Surandino Monográfico.

TELESCA, Ignacio. **Tras los expulsos:** cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas. Asunción, Paraguay: Universidad Católica: Nuestra Señora de la Asunción, 2009.

_____; WILDE, Guillermo. Antiguos actores de un nuevo régimen: indígenas y afrodescendientes en el Paraguay de la independencia. *Journal de la Société des Américanistes*, v.97, n.2, p.175-200. 2011.

THUN, Harald. La hispanización del guaraní jesuítico en lo espiritual y en lo temporal'. Primera parte: El debate metalingüístico. In: **Kenntnis und Wandel der Sprachen**. Beiträge zur Postdamer Ehrenpromotion für Helmut Lüdtke. T. Stehl, ed. Tübingen: Gunter Narr Verlag Tübingen, 2008.

WHIGHAM, Thomas. Paraguay's Pueblos de indios: echoes of a Missionary. **The New Latin American Mission History**. Langer, Erick y Robert Jackson (eds.). Nebraska: Univ. of Nebraska Press, 1995.

WILDE, Guillermo. ¿Segregación o asimilación? La política indiana en América Meridional a fines del período colonial. **Revista de Indias LIX**, n.217, p.619-644. 1999.

_____. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Dinámicas políticas y prácticas simbólicas. **Revista Complutense de Historia de América**, n.27, p.69-109. 2001.

_____. Guaraníes, gauchos e indios infieles en el proceso de disgregación de las antiguas doctrinas jesuíticas del Paraguay. **Suplemento Antropológico XXXVIII**, n.2, p.73-130. 2003a.

_____. Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII. **Horizontes Antropológicos**, n.19, p.105-135. 2003b.

_____. Estrategias indígenas y límites étnicos. Las reducciones jesuíticas del Paraguay como espacios socioculturales permeables. **Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales**, n.22, p.213-240. 2007.

_____. **Religión y poder en las misiones de guaraníes.**
Buenos Aires: Editorial SB, 2009.

_____. De las crónicas jesuíticas a las etnografías estatales: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras Ibéricas. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates. [En línea], Puesto en línea el 30 noviembre 2011. URL: Disponivel em: <<http://nuevomundo.revues.org/62238>>. 2011a.

_____. Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis de liderazgos indígenas en una frontera colonial. **Revista Anos 90**, v.19, n.34, p.19-54. 2011b.

ZAVALA, Francisco Bruno de. Oficio a Don Francisco de Paula Sanz. GONZALEZ, Julio Cesar. Un informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos. **Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas**, n. 25, p.85-88 e p. 159-187. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires, 1941[1784].

RELAÇÕES DE TRABALHO E COLONIALISMO ENTRE OS KAIOWÁ E OS NĀNDÉVA DE MATO GROSSO DO SUL⁶⁶

Fabio Mura

(Universidade Federal da Paraíba)

Alexandra Barbosa da Silva

(Universidade Federal da Paraíba)

Introdução

Num trabalho publicado em 1978, Theodore Schwartz criticava a clássica definição de Durkheim relativa às sociedades primitivas ou de pequena escala, como sendo estas caracterizadas por uma “solidariedade mecânica”. O autor colocava em dúvida o fato de que pequenos grupos devam ser necessariamente homogêneos em sua organização interna, apresentando pouco grau de especialização. Em contraste com este modelo clássico, que nos apresenta as sociedades *vis-à-vis* como sendo obrigatoriamente “simples”, Schwartz relatava o caso dos habitantes de Manus – uma pequena ilha no norte de Papua Nova Guiné – onde existe uma divisão social do trabalho bastante complexa, o que exige uma distribuição muito diversificada de competências técnicas e de conhecimentos entre os

66 Este texto trata de uma atualização de versão originalmente publicada em “I diritti delle popolazioni indigene e il diritto indigeno nelle Americhe”, A. Colajanni (ed.), Perugia: Onlus, 2011.

indivíduos, demonstrando assim a impossibilidade de se falar de uma representação da cultura de Manus como algo unívoco.

O argumentado por Schwartz poderia ser tranquilamente aplicado aos Kaiowa e os Nandéva de Mato Grosso do Sul. Com efeito, ao longo dos últimos séculos, estes indígenas conseguiram manter e reforçar uma organização social baseada na articulação de pequenas comunidades locais, centradas nas atividades de grupos domésticos, não homogeneizando, mas ao contrário, diversificando as atividades familiares e individuais. Nas últimas décadas, esta diversificação tornou-se muito sofisticada, o que nos apresenta a organização social do trabalho entre estes indígenas como algo sumamente complexo. Tal complexidade, porém, não pode ser vista como expressão de um processo de mudança que acabaria por levar estes indígenas a construir uma sociedade de outra ordem, baseada numa escala maior. Esta possibilidade demonstra-se pouco plausível, estando as tendências autonômicas dos grupos locais e, ao extremo, dos grupos domésticos, sempre operantes, sendo calcadas em pressupostos morais e cosmológicos, bem como em disposições de direito consuetudinário.

Por outro lado, voltando o olhar para as ideologias indigenistas, podemos constatar que estas não conseguem se aperceber do grau de complexidade da organização social desses indígenas contemporâneos; destes, elas promovem uma imagem genérica, idealizada e predominantemente durkhemiana. É justamente a partir desta imagem de homogeneidade e de vida simples, unida à de fragilidade estrutural, que se chega a justificar as práticas tutelares, entendidas como necessárias, uma vez que os índios seriam vistos como tendo pouca capacidade de administrar a complexidade atribuída ao relacionamento interétnico, incluindo aqui as relações de trabalho.

No presente texto, centrando a atenção justamente sobre a mobilização de mão de obra indígena nas últimas décadas,

mostraremos como essas ideologias indigenistas assim conceituadas, bem como as práticas que delas derivam, contribuem para a construção de estruturas de poder que, paradoxalmente, pretendiam contrastar. Para tal propósito, dividimos o trabalho em quatro itens, conforme se segue.

O primeiro será dedicado a caracterizar a mobilização da mão de obra indígena ao longo da história, e as relações de força estabelecidas entre brancos e indígenas, em diferentes períodos e diferentes condições de acesso e de controle dos territórios e de seus recursos. Objetiva-se com isto mostrar como as relações de trabalho interétnico são o resultado de um longo processo histórico, que traz consigo experiências seculares de dominação colonial.

O segundo item abordará as características de organização social e doméstica entre os Guarani contemporâneos, o modo como são construídas as comunidades políticas locais e como se determinam as formas de cooperação econômica entre seus integrantes. Serão também abordados aspectos morais e cosmológicos, associados ao estilo de vida indígena, além de sua importância na formação e legitimação de um arcabouço jurídico consuetudinário, voltado a promover e regulamentar lógicas de cooperação e a circulação de bens entre estes indígenas.

Já o terceiro tópico será destinado a descrever as características da ideologia indigenista centrada na lógica tutelar, bem como a legislação que desta decorre, focando a luz na mobilização da mão de obra indígena e nos contratos coletivos de trabalho nas usinas de cana-de-açúcar. Conseqüentemente, apontar-se-á como, não obstante a Constituição Federal de 1988 tenha ab-rogado a lógica da tutela, esta de fato continuou tendo fôlego nas práticas indigenistas, contribuindo na formação de estruturas de poder no interior das reservas indígenas.

Finalmente, o quarto item tem como objetivo justamente descrever as estruturas de poder que são decorrentes da

articulação entre essas práticas indigenistas e os interesses indígenas, denotando o quanto aquelas se chocam com a organização socioeconômica e política desses índios e a moralidade que a esta serve de fundamento, com significativas consequências para a vida doméstica.

As relações de trabalho ao longo da história

As relações estabelecidas pelas frentes coloniais com os povos guarani foram caracterizadas desde o início por interesses de ordem econômica, com os europeus buscando, por um lado, engajar os índios em atividades produtivas, sendo que, por outro, os indígenas procuravam ter acesso a mercadorias, principalmente aquelas metálicas (MÉTRAUX, 1958; SUSNIK, 1979; 1980). Para alcançar seu objetivo, os colonizadores enveredavam também para o estabelecimento de alianças bélicas com os nativos, mas rapidamente as relações tornaram-se fortemente assimétricas, criando-se estruturas coloniais voltadas à sujeição dos povos encontrados nos territórios conquistados.

As coroas espanhola e portuguesa implementaram formas bastante similares no tocante à administração da mão de obra indígena e em como pacificar os grupos mais belicosos. Há que se dizer que com relação aos territórios relativos aos Guaraní em pauta, nos três primeiros séculos após a conquista, foi a coroa espanhola que teve mais influência de ação. A ocupação territorial por parte dos espanhóis não foi imediatamente capilar, com estes assentando-se em lugares estratégicos para o desenvolvimento de atividades agrícolas que permitissem produzir alimentos para a colônia. A fundação da cidade de Assunção (no atual Paraguai) justamente respondia a essa necessidade. A instalação das *encomiendas*, por seu turno, requeria grande quantidade de mão de obra, buscada principalmente entre os indígenas ali encontrados.

Segundo Susnik (1979; 1980), o engajamento de indígenas nas atividades da colônia hispânica se deu por meio de modalidades distintas, cada uma implicando diferentes formas e exercício do poder para com as populações autóctones. Isto ocorria porque, através do processo de construção das cidades, se objetivava distribuir a população indígena sujeitada, de um lado, em povoados (que em guarani eram denominados de *táva*), de outro, como cativos, nas *encomiendas*. Existiam também aqueles indígenas que conseguiam fugir dessas duas condições, mantendo relações econômicas mais pontuais com os colonizadores, prestando serviços temporários para essas fazendas e obtendo em troca mercadorias e outros tipos de bens. As três situações eram denominadas respectivamente de *mitazgo*, *yanaconado* e *conchabo libre*, sendo que a estas há que se acrescentar a organização do trabalho indígena nas missões jesuíticas. É a própria Susnik (1979; 1980) que destaca a diferença entre o índio *mitayo* e aquele *yanacona*, argumentando que o primeiro prestava serviços braçais ao *encomendero* durante alguns meses por ano, a fim de que fosse “doutrinado” e “civilizado”. O *yanacona*, por sua vez, era entendido como socialmente inepto e economicamente dependente do amo *encomendero*, incorporado como servo no espaço e na estrutura da *encomienda*. Em termos territoriais, os *yanacona* foram deslocados de suas terras e reunidos, muitas vezes, a partir das “jornadas pacificadoras” (conforme a autora as qualifica), ou seja, de guerras de pacificação, sendo que os capturados eram incorporados nos trabalhos nas *encomiendas*, perdendo seus direitos originários (p.84).

Em seus empreendimentos, embora os espanhóis utilizassem formas repressivas para se aproveitar dos serviços indígenas – sujeitando assim parte da população guarani que era introduzida nessa estrutura colonial –, não praticaram “caçadas” sistemáticas, com o intento de capturar os índios, como era já o caso dos bandeirantes paulistas (MONTEIRO, 1992). O modo mais

comum de capturar indígenas para transformá-los em cativos era através de alianças, estabelecidas com grupos guarani, na forma do cunhadismo (SUSNIK; MCA, v.I, 1951, p.167). Porém, esta modalidade foi rapidamente se deteriorando, criando-se tensões entre colonizadores e indígenas. Com efeito, o regime colonial baseado nas *encomiendas* teve uma rápida evolução, implicando numa crescente pressão sobre as populações autóctones, das quais se aproveitava a mão de obra. No momento em que foram promulgadas as primeiras “ordenanças”, as atividades econômicas limitavam-se à produção dos bens necessários à manutenção dos *encomenderos*; apenas, num segundo momento, a pecuária e a exploração dos ervais foram introduzidas, tendo significativo impacto na relação entre os índios e os espanhóis e provocando numerosas rebeliões (SUSNIK, 1979; 1980, p.71). Como relata Melià (1986, p.31), na documentação histórica, constata-se que entre 1537 e 1616 ocorreram nada menos que 25 revoltas dos Guarani contra os espanhóis.

Em contraste com os métodos da colônia hispânica e com a atitude dos franciscanos, que operavam em conluio com o sistema das *encomiendas*, os jesuítas procuraram implementar um modelo diferente de relacionamento com os indígenas: as *reduções*. Embora estes últimos missionários manifestassem forte hostilidade para com a lógica exploradora instalada na colônia espanhola, compartilhavam dos preconceitos a respeito das práticas indígenas; poligamia, antropofagia e as “bebedeiras” por ocasião das festividades guarani eram consideradas condutas ligadas à obra do diabo e, portanto, era necessário combatê-las (MONTROYA, 1985). Visto tal propósito, concentrar os índios nas estruturas das *reduções* permitia um melhor controle sobre o grupo objeto de evangelização (MELIÀ, 1986). Para tornar os índios “civilizados”, a ação dos jesuítas não se limitava, porém, a divulgar os preceitos do evangelho; os índios eram submetidos a um ritmo de trabalho cotidiano que não correspondia aos

tradicionalmente efetivados quando viviam dispersos nas matas. Organizados em grupos, nas missões, os Guarani produziam parte dos alimentos como “coisa dos homens” (*ava mba’e*), que eram distribuídos entre as famílias indígenas, e outra produção, centralizada, como “coisa de deus” (*tupa mba’e*), destinada a robustecer a estrutura das missões (WILDE, 2009).

A proliferação das missões jesuíticas e suas estruturas autárquicas criaram muitas tensões no contexto colonial, não apenas na área hispânica. Também, na colônia portuguesa, as missões jesuíticas que eram destinadas a formar reservatórios de mão de obra para as fazendas de gado e de cana passaram a reivindicar autonomia na gestão dos “rebanhos de fiéis” (POMPA, 2003). Desta forma, em meados do século XVIII, esta ordem religiosa é expulsa dos dois contextos coloniais.

Para os Guarani, o primeiro efeito da expulsão dos jesuítas foi a dispersão de parte significativa dos indígenas integrantes das missões (ou *reduções*): alguns foram incorporados como *mitayos* nos *táva pueblos*, formando então vilas nas margens dos centros urbanos da colônia; outros foram integrados como *yanaconas* nas áreas rurais, enquanto parte ainda voltou para as matas. Estes últimos conseguiram manter, por mais de um século, certa autonomia organizativa, em relativo isolamento e com amplos territórios à disposição.

Após algumas tentativas fracassadas de missionarizar novamente os índios, em meados do século XVIII (entre 1864 e 1870), a “guerra da Tríplice Aliança”⁶⁷ teve como efeito uma mudança no território ocupado pelos Guarani. A fronteira entre o Paraguai (país derrotado) e o Brasil foi redesenhada, com os espaços entrecortados pelo novo limite tornando-se palco de intensas atividades de duas companhias de extração de erva-mate: a Industrial Paraguaya e a Matte Larangeira. O

67 Argentina, Uruguai e Brasil contra Paraguai.

impacto sobre os índios foi imediato, sendo eles engajados em um grande número, nos trabalhos braçais, juntamente com segmentos da população rural paraguaia. O sistema de trabalho era baseado no esquema do “barracão”, com os dirigentes das empresas buscando endividar os trabalhadores, adiantando-lhes dinheiro e/ou mercadorias.⁶⁸ Há que se observar, porém, que nesse contexto não houve uma organização coletiva da mão de obra, sendo os trabalhadores contratados individualmente. No caso especificamente dos índios, a relação com o «patrão» se dava de forma personalizada, envolvendo grupos de parentes. A relação de trabalho propriamente era mais fluida em relação àquela estabelecida com os trabalhadores paraguaios, os Guarani já realizando tarefas pontuais e a isto dedicando apenas dias ou poucas semanas, para em seguida voltarem a se embrenhar nas densas matas da região.⁶⁹ Esta forma de trabalho passou a ser denominada de *changa*, e, por suas características, parece reproduzir a lógica do *conchabo libre*, do período colonial.

O monopólio das empresas ervateiras durou apenas algumas décadas. No Brasil, já nos anos 1920, os territórios guarani tornaram-se alvo da colonização promovida pelo Estado, com o intuito de consolidar o controle sobre a faixa de fronteira. Para tal propósito, foram direcionadas para a região duas políticas distintas, mas correlatas: por um lado, a reserva de minúsculas

68 O “barracão” era o estabelecimento presente nos ervais para venda de produtos alimentares e utilitários, e onde os trabalhadores se proviam. Os relatórios dos funcionários Pimentel Barboza e Fausto Prado, do antigo “Serviço de Proteção aos Índios”, relatam o endividamento como constituindo escravidão indígena (cf. Brand, 1997; Monteiro, 2003).

69 Com efeito, ambas as companhias não tinham como objetivo ocupar sistematicamente as terras exploradas, tendo como alvo unicamente a produção da erva. A Matte Larangeira possuía apenas uma concessão exclusiva do Estado Federal brasileiro, para a exploração, mas não os títulos de propriedade. Esta atitude retardava o processo de ocupação neocolonial da região, permitindo aos índios ainda certa autonomia na organização de seus territórios.

terras para os indígenas – o que então, por outro lado, liberava o restante do espaço para colonos, não índios. Em 1910, foi criado o órgão indigenista oficial, cuja finalidade era justamente contribuir para promover o pensado progresso da nação, definindo para os índios a diretriz de integrá-los paulatinamente, numa perspectiva de trabalho que fosse além das especificidades étnicas. O próprio nome inicial do tal órgão (“Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais” – SPILT) manifestava claramente este projeto (LIMA, 1995). A alteração ocorrida em 1917, em que este passou a denominar-se apenas “Serviço de Proteção aos Índios” (“SPI”), não alterou em nada as diretrizes políticas e ideológicas desta agência governamental. De fato, já no ano de 1928, o relatório de Estigarribia (um “inspetor” do órgão) revela o entendimento de que o aldeamento dos “índios dispersos” ou “sem residência fixa” permitir-lhes-ia ter um lugar para onde pudessem “voltar depois da jornada diária, como um ‘trabalhador nacional’” (ESTIGARRIBIA, 1928).

Entre os anos de 1915 e 1928, em Mato Grosso do Sul, o SPI reservou para os Guarani (Ñandéva e Kaiowa) oito terras, com todas juntas somando apenas 20 mil hectares – em um total de 3,5 milhões de hectares, que constituía a totalidade do território tradicional, no lado brasileiro da fronteira. Deve-se considerar, contudo, que os Guarani sempre foram relutantes em concentrar-se nesses minúsculos espaços reservados, aí permanecendo apenas algumas famílias, que justamente eram daí originárias. Desta forma, até a década de 1970, quando ainda remanesciam matas significativas na região, os índios preferiam se manter nestas; continuavam, na medida do possível, explorando e circulando pelos amplos territórios por eles secularmente ocupados, não obstante estes terem se tornado propriedades privadas, em mãos de latifundiários. Sendo assim, vivendo nos “fundos” dessas fazendas e formando pequenos grupos, organizados com base no parentesco, periodicamente se engajavam em atividades

pontuais de *changa*, as quais, entre meados dos anos 1960 e 1970, caracterizaram-se por intensas derrubadas das matas nativas, algo que teve um significativo e nefasto impacto para a sempre procurada autonomia política, econômica e territorial destes indígenas.

Este desenfreado desflorestamento, além de descaracterizar ecologicamente os territórios tradicionais guarani, teve como efeito uma progressiva expulsão dos índios desses espaços, e seu direcionamento compulsório para as reservas. Disto acabou resultando um grande inchaço populacional, além de significativas modificações nas configurações políticas e econômicas das famílias que aí passaram a viver, grande parte delas sendo inimigas entre si. Neste quadro, e já no fim dos anos 1970, a “Fundação Nacional do Índio” (FUNAI) – órgão que em 1967 substituiu o antigo SPI – promoveu os chamados “Projetos de Desenvolvimento Comunitário”, voltados a tornar as reservas produtivas e autossuficientes. Os indigenistas organizavam grupos para trabalhar em roças, de forma mecanizada – o que, diga-se de passagem, provocou o quase total desmatamento destas áreas. Tais projetos previam a participação dos índios formando grupos, não levando em conta o fato dos trabalhadores serem ou não parentes entre si, nem a organização social do trabalho entre estes indígenas, gerando impasses significativos e indiferença entre os índios, que aos poucos foram abandonando as atividades e levando, portanto, a iniciativa do órgão indigenista ao fracasso (FERNANDES SILVA, 1982).

Esta situação negativa que se apresentava aos olhos desses índios levou-os a dar vida a um forte movimento de reivindicação fundiária, que dura até hoje, mas que de fato redundou na reconquista de apenas outros 24 mil hectares de terra. Assim sendo, totaliza-se atualmente uma superfície de 44 mil hectares em posse das famílias, a qual é distribuída em 30 pequenas áreas, havendo uma população que supera os 50.000 habitantes

(segundo a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA), em constante crescimento vegetativo. Deste modo, com o meio-ambiente degradado (dentro e fora das reservas) e uma elevada pressão demográfica, a grande maioria dos grupos domésticos guarani não logra mais, como antes, centrar suas atividades econômicas na agricultura. Sendo as técnicas utilizadas e a organização do trabalho indígena historicamente adaptadas à prática da coivara, nestas condições, elas tiveram sua aplicação impossibilitada.

Uma das mais claras consequências da diminuição do controle sobre o território e sobre os recursos naturais que neles se encontravam, foi o aumento crescente dos trabalhos pontuais (*changa*)— que desde o fim do século XIX são um recurso importante para integrar a economia (representada principalmente pela agricultura, como dito, e, secundariamente, pela caça, a coleta e a pesca). Na tentativa de manter certa autonomia na administração dos tempos dedicados às práticas técnico-econômicas, a *changa* constituía (e constitui ainda) para os Guarani a opção mais flexível para se obterem recursos necessários e não produzidos. Mas, também neste caso, os espaços de atuação tornaram-se cada vez mais limitados. Com efeito, a partir da década de 1980, ao passo que aumentava a oferta de mão de obra guarani, as fazendas das redondezas das terras indígenas, num processo de mecanização, passaram cada vez mais a dispensar esses trabalhadores, gerando uma crise, que redirecionou as escolhas dos nativos. Novas opções assalariadas (como as de professor e de agentes de saúde indígenas) e outras formas de trabalho mais regulares tornaram-se opções centrais, inclusive na construção de poderios locais. Porém, ainda assim, estas últimas permanecem escolhas voltadas para uma pequena elite indígena, não solucionando o grosso das necessidades dos Guarani. A única opção restante para a maioria dos índios foi a de se engajar no plantio e no corte de cana, nas indústrias sucroalcooleiras — que, como veremos, impõem ritmos e tempos de

trabalho bem diferentes das tradicionais atividades de *changa*, e que cada vez mais ocupam os próprios espaços territoriais destes indígenas.⁷⁰ O trabalho nessas indústrias vem transformando as terras indígenas em reservatórios de mão de obra, algo contrário ao modo de conceber a vida cotidiana por parte dos Guarani, favorecendo a construção de estruturas de poder que envolvem agentes da FUNAI (o órgão indigenista oficial), missionários, lideranças indígenas, comerciantes e políticos locais, recolocando, numa chave contemporânea, a lógica dominadora nos *táva-pueblos* (que vigorava na colônia espanhola) ou das “vilas de índios” (organizadas pela colônia portuguesa, após a expulsão dos jesuítas), inicialmente aqui referidos.

Antes de dedicarmo-nos à abordagem das práticas indigenistas que permitiram (e ainda permitem) o desenvolvimento desta

70 Em um informe da ONG Survival International de setembro de 2011 se leem as denúncias de vários líderes kaiowa do espraçamento da cana em suas terras. Estes denunciavam também más condições de saúde, provocadas por pesticidas utilizados na cana - pulverizadas nos canaviais pelos aviões sobre as casas das pessoas, contaminando também os mananciais de água - ver <https://www.survivalbrasil.org/ultimas-noticias/7990> - acesso em 09 de março de 2018. Em 03/04/2013, a partir de informações da Associação dos Produtores de Bioenergia (Biosul), um veículo de notícias do Estado trazia a informação de que “As usinas sucroenergéticas de Mato Grosso do Sul devem moer 44,1 milhões de toneladas de cana na safra 2013/2014”. Segundo a Biosul, ela afirma, “o aumento da produção de cana no Estado deve ocorrer em razão da entrada em operação de duas novas usinas, que vão elevar o parque industrial do setor para 24 unidades, e a ampliação da capacidade de processamento das indústrias que já estão em atividade. (...)”. Disponível em: <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2013/04/usinas-de-ms-devem-moer-441-mi-de-toneladas-de-cana-na-safra-1314.html> (acesso em 09 de março de 2018). Mas, anteriormente, a Secretaria de Produção e Turismo do Estado (Seprotur) apresentava o dado de “14 unidades em funcionamento, e 11 projetos sendo tocados, com alguns previstos para operar até o ano de 2010” - v. <https://www.douradosagora.com.br/noticias/dourados/ms-mantem-14-usinas-em-atividade> (acesso em 09 de março de 2018). Uma destas usinas em andamento se estabelecerá na localidade de Curral do Arame, Dourados. Tal fato gerou a reação da comunidade kaiowa de Apyka’i, em cujo *tekoha* a usina incidiria, e um intenso conflito, que perdura até hoje.

que constitui uma lógica neocolonial, é oportuno apresentar sucintamente as características da organização social, doméstica e do trabalho entre os Guarani contemporâneos, bem como as noções de direito consuetudinário a elas relacionadas, algo fundamental para se compreender a partir de que (e em contraste com quais) elementos organizativos as estruturas de poder em jogo são criadas.

Organização social, direito consuetudinário e lógicas de cooperação entre os Guarani contemporâneos

Segundo informam as fontes coloniais, nas primeiras décadas do século XVII, os Guarani residiam em grandes malocas que, em alguns casos, podiam abrigar em seu interior até algumas centenas de indivíduos, formando uma ampla parentela (*te'yi*), que se definia pela articulação de diversas famílias conjugais em torno de uma figura mais expressiva, geralmente de certa idade, já na posição de ser avô (*tamôî*). Os habitantes de cada uma destas residências mantinham vínculos de alianças (por via de parentesco) com outras análogas, situadas distantes entre si uma, duas ou mais léguas, localizando-se nas margens ou cabeceiras de rios e córregos (MONTTOYA, 1985, p.34; MCA, v.I, 1951, p.166-167). No que diz respeito à organização interna a estas residências, há que se considerar, porém, que esta não era indiferenciada e, menos ainda, homogeneizante, existindo tantos “fogos” quantas eram as famílias conjugais presentes, sendo a comensalidade e boa parte das atividades técnico-econômicas relegadas a estes espaços sociais mais reduzidos.

Com os efeitos da colonização, a demografia guarani diminuiu significativamente, o que acabou por reconfigurar a organização doméstica destes índios. As grandes malocas tornaram-se cada vez mais reduzidas em dimensão e em número de habitantes que nelas residiam e, a partir do século XIX, passaram

a ser paulatinamente abandonadas, em favor da formação de agregados de habitações menores, cada uma delas abrigando um fogo familiar. Este processo, contudo, não pode ser visto como uma progressiva individualização das atividades desenvolvidas pelos Guarani, como havia sido argumentado por Schaden (1974). A transformação deu-se pelo fato de que os índios precisavam acompanhar as mudanças históricas que ocorriam nos territórios em que viviam; o engajamento no trabalho nos ervais exigia deles maior mobilidade, podendo as construções menores ser mais apropriadas para que, em certas circunstâncias, as parentelas pudessem distribuir as famílias conjugais em espaços territoriais e economicamente diversificados (MURA, 2000; 2006; BARBOSA DA SILVA, 2007). O grupo doméstico tampouco pode ser interpretado como sendo agora desenvolvido a partir das famílias conjugais. Conforme argumenta Wilk (1984) sobre os Kekchi-Maia do Belize, não podemos restringir a definição de *household* unicamente à coresidência, podendo existir outras formas de organização doméstica. Entre as possíveis, o autor propõe os “agregados rígidos” de unidades habitacionais (baseados em uma cooperação realizada a partir de atividades econômicas homogêneas, desenvolvidas por todos os membros do grupo doméstico) e os “agregados flexíveis” (onde existe diversificação interna, entre seus membros, no desenvolvimento de atividades, as quais, por sua vez, podem ser também de diferentes naturezas). Estes dois tipos descritos expressam adequadamente as formas organizativas também dos grupos domésticos guarani. Os agregados de habitações são hoje a expressão de famílias extensas constituídas por três (ou mais) gerações. Os vínculos privilegiados entre genro-sogro, nora-sogra, irmãos e cunhados mantêm justamente unido o grupo, que se constitui na unidade básica da organização social indígena. Por sua vez, os laços de afinidade entre grupos domésticos assim organizados constituem e/ou reforçam as alianças, contribuindo para formar ou consolidar comunidades políticas locais (MURA, 2006).

Essas comunidades são compostas por um número que geralmente gira em torno de duzentas pessoas, algo que permite uma maior estabilidade interna e a reprodução de um modo de ser e de viver (*teko*)⁷¹ que lhes é peculiar e que as distingue de outras comunidades análogas. A articulação comunitária se dá em torno dos membros mais idosos de famílias politicamente mais expressivas. Em decorrência deste fato, há que se observar que, no momento em que esses sujeitos falecem, a comunidade tende a produzir processos de cisão. Isto ocorre porque seus descendentes imediatos tornam-se, por sua vez, autônomos entre si, cada qual passando a encabeçar parentelas – o que pode gerar ou acirrar competições e divergências que antes eram controladas.

Este processo de cisão tem duas importantes consequências na organização político-territorial guarani: por um lado, contribui para manter bastante constante o número dos membros de uma comunidade política local; por outro, com o passar de três ou quatro gerações, produz uma multiplicidade de grupos locais relativamente autônomos, e em muitos casos antagônicos entre si, quando não fortes inimigos. Quando os espaços territoriais à disposição dos índios eram amplos, a dinâmica descrita levava a que cada grupo local se distanciasse um de outro, do mesmo modo como ocorria no período colonial. Portanto, podemos concluir que existe certa continuidade na organização social e territorial indígena com o passado colonial (PEREIRA, 1999; ALMEIDA, 2001; BENITES, 2009). Mas, como foi visto no item anterior, hoje os Guarani não possuem mais amplos espaços, estando a grande maioria deles espremidos em minúsculas reservas. Este processo de aldeamento forçado tem indubitavelmente produzido efeitos significativos na organização das comunidades políticas locais. Um deles foi o de aumentar o número de seus integrantes,

71 Em termos fonéticos, na língua guarani, há a tendência para que o acento tonal recaia sobre a última sílaba, de forma que, quando não acentuadas as palavras, a pronúncia segue tal tendência.

favorecendo o antagonismo entre comunidades inimigas, internamente a essas reservas. Contudo, também neste caso, os dados empíricos procedentes de levantamentos detalhados mostram que raramente estas comunidades superam as quinhentas pessoas. Um exemplo pode ser esclarecedor neste sentido.

A reserva de Dourados, com 3.550 hectares, é a mais densamente povoada do Brasil. Em 2005, possuía mais de 12.000 habitantes. Em 2014, segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), sua população chegava a 15.023 pessoas.⁷² Desde a década de 1970, ela divide-se em duas aldeias (Jaguapirú e Bororó), cada uma formalmente representada por um “capitão” indígena (cargo este que foi instituído pelo referido SPI desde 1910, para intermediar as relações com as “comunidades” indígenas; o “capitão” era entendido como o (único) líder político da aldeia; o “chefe”). No entender dos funcionários do SPI (e de muitos outros agentes indigenistas), em Dourados, existiriam duas grandes comunidades.

Ocorre, porém, que várias denúncias encaminhadas por lideranças indígenas ao “Ministério Público Federal” (MPF), negando a legitimidade desses “capitães”, levaram esta instituição a promover um levantamento sobre a situação social e política no interior da reserva. Assim, em 2003, realizou-se uma pesquisa antropológica neste sentido (MURA; ALMEIDA, 2003), da qual emergiram dezenas de grupos, encabeçados por lideranças locais que não se sentiam representados por esses “capitães”, o que configurava um cenário político-social profundamente fragmentado. Na ocasião, não foi possível realizar um aprofundamento sobre a organização desses grupos, nem sobre as famílias indígenas efetivamente neles representadas, algo

72 Fonte: Instituto Socioambiental (ISA) – disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-estao-ameaçados-de-despejo-em-dourados-ms>>. Acesso em: 09 de março de 2018.

que posteriormente levou o “Ministério de Desenvolvimento Social”, que passou a atuar em Dourados, a promover um outro levantamento, voltado a detalhar a organização político-territorial da reserva (BARBOSA DA SILVA, 2006).

Neste último trabalho, de um total de 40 grupos indígenas constantes numa lista que fora apresentada ao Ministério Público Federal, realizou-se um aprofundamento sobre oito deles, buscando-se ver sua organização interna, os laços de parentesco e as lógicas de cooperação operantes. O resultado deste trabalho foi em certa medida surpreendente, pois verificou-se que, em situações territoriais e políticas extremamente precárias (com os índios muitas vezes não tendo espaço sequer para construir suas residências), existia ainda uma forte homogeneidade na composição das comunidades que estes grupos representavam, o número de integrantes sendo, em média, cerca de 400 pessoas, em sua maioria articuladas por laços de parentesco. Verificou-se também que a organização doméstica baseada numa família extensa de três gerações era algo generalizado, mesmo nestas situações extremas.

O exemplo de Dourados, como caso extremo, permite entender que a tendência autonômica das comunidades locais guarani é muito forte, bem como a produção ou reprodução do faccionalismo entre estas. A forte inimizade existente entre comunidades antagônicas, unida ao fato de estas viverem forçosamente uma ao lado das outras, tem levado a uma escalada vertiginosa da violência nas reservas. Com efeito, conforme ilustram as estatísticas da “Fundação Nacional de Saúde” (FUNASA), 85% dos casos de homicídio nas terras indígenas de Mato Grosso do Sul ocorrem entre os Guarani.

Estabelecido que as comunidades políticas locais independentem, em sua composição, do número de habitantes existentes nas reservas e que estas raramente superam os quinhentos indivíduos, cabe aqui detalhar sua organização interna, principalmente

no tocante às lógicas de cooperação. Sem dúvida, é neste espaço social que são definidas dinâmicas voltadas à educação e à formação técnico-econômica, social e psicológica das pessoas, sendo também o centro das atividades voltadas à construção de moralidades e de grupos rituais.

Como destacamos, os grupos domésticos funcionam como unidades de articulação básica destes fatores. Em sendo assim, existe uma hierarquia relacional que coloca as pessoas idosas que ocupam a posição de avôs e avós com um papel central, estabelecendo-se como eixos na construção, em primeiro lugar, das famílias extensas de três gerações e, em segundo – nos casos de figuras que se sobressaem –, na base para a própria formação da comunidade política como um todo. De um ponto de vista cosmológico, estas articulações se centram no princípio relacional do “bom apoio mútuo” (*teko mbojeko porã*), que é estabelecido não de forma simétrica, mas hierárquica. A noção de *jeko* (suporte) é extremamente relevante para estes indígenas, que produzem conceitualmente uma arquitetura cósmica piramidal, definida da seguinte forma: a Terra apoia-se sobre uma cruz, cujas pontas representam os pontos cardeais. Ela tem a forma de um disco e é propriedade de uma das divindades máximas: Ñande Rykey Pa’i Kuara (o Sol).

A Terra foi concedida por essa divindade aos indígenas para que dela fizessem um bom uso, concedendo nela também espaços específicos, que se tornam lugares de origem de cada parentela, representando-lhes o seu suporte. Assim localizada, a parentela, por sua vez, apoia-se em seus líderes mais idosos e prestigiosos (de ambos os sexos), gerando um jogo vertical de apoio, que vai destes líderes aos seus bisnetos. Sempre numa lógica vertical, existem relações privilegiadas também entre tios(as) e sobrinhos(as). Ao nível horizontal, mas numa progressiva relação de importância, destaca-se o mútuo apoio primeiro entre irmãos e depois entre primos, enquanto consanguíneos,

e, no que diz respeito aos afins, entre esposos e, depois, entre cunhados(as).

Não obstante esta organização piramidal das relações mútuas, há que se destacar que ela se constitui num ponto de referência bastante flexível, calcando-se num quadro moral e normativo cujo valor prescritivo é bastante limitado; ela, de fato, serve mais como ponto de referência. Há, nessa organização comunitária, uma outra hierarquia, que coloca o grupo doméstico, como tal, no ápice da pirâmide, sendo a comunidade política mantida em pé de modo mais frágil. Neste sentido, o que ganha destaque é o grupo doméstico como unidade sociológica, perante um outro grupo doméstico. De todo modo, devemos observar que, no interior do grupo doméstico, as relações de consanguinidade predominam, formando assim, de fato, o núcleo duro de toda relação existente entre os Guarani.

Todo tipo de cooperação moralmente aprovada é determinado entre estes índios em vista do quadro aqui descrito. Partindo das exigências do grupo doméstico, seus integrantes darão vida a atividades em benefício desta unidade social, sejam elas de ordem técnico-econômica, política, educacional, de cunho ritualístico, etc. Em segundo lugar, os grupos domésticos, não vivendo em isolamento um em relação aos outros, ampliarão este tipo de cooperação para vários indivíduos internos à comunidade política à qual pertencem. Raramente existe cooperação espontânea entre membros de comunidades diferentes e de forma alguma é possível que isto ocorra entre pessoas que fazem parte de duas ou mais comunidades inimigas entre si.

No que diz respeito à cooperação técnico-econômica, fica evidente que o leque de relações possível para formar conjuntos de indivíduos cooperantes para uma determinada tarefa é bastante limitado e é norteador por laços de parentesco. Tentaremos agora colocar em destaque aspectos importantes desta cooperação.

Em primeiro lugar, a cooperação se baseia sobre lógicas de distribuição de bens que estão ancoradas numa concepção jurídica centrada em dois tipos de direito distintos, mas correlatos entre si. Por um lado, temos o direito de propriedade. Contrariamente ao que é comumente atribuído aos povos indígenas, os Guarani não preveem a possibilidade de uma propriedade coletiva. No cosmo, todos os elementos e seres possuem donos (*járy*) individuais. Existem o dono da terra, o do mato, o dos animais de caça, o dono dos homens, etc. Mesmo no interior da família conjugal, os bens são propriedade de cada um dos seus integrantes, com as crianças também possuindo objetos pessoais. Desde bebês, podem lhes ser atribuídos objetos pessoais e espaços exclusivos nas roças, por exemplo. Quando o indivíduo falece, os pertences mais íntimos o acompanham ao túmulo, não existindo um critério de herança formalizado. Estes bens podem ser transacionados (distribuídos, trocados ou vendidos) unicamente por seus proprietários.⁷³

Em relação aos espaços familiares na Terra, incluindo as roças, estes não constituem pertences dos homens, mas concessões a estes atribuídas por seu proprietário (que, como vimos, é a divindade Ñande Rykey Pa'i Kuara – o Sol), não podendo, em hipótese alguma, ser transacionados. Estas concessões se dão para que se faça um bom uso destes bens. Tal estado de coisas nos conduz ao outro tipo de direito referido: justamente o de uso.

Se o direito de propriedade (e, conseqüentemente, a transação de bens que deste deriva) permite certa liberdade aos

73 Este princípio tem um peso moral considerável. Com efeito, quando em uma família se quer impedir que um determinado objeto possa ser imitado num circuito de transações e permanecer muito tempo no espaço de um grupo doméstico, se atribui sua propriedade a uma criança, postergando assim a eventual alienação para o momento em que o indivíduo tenha a idade para tomar tal decisão.

indivíduos no que diz respeito à alienação de sua propriedade, o mesmo não pode ser dito em relação ao seu uso, quando estes ainda não foram transacionados. Com efeito, por questões morais, estes objetos devem estar disponíveis nos circuitos de cooperação, não de forma indiferenciada, mas seguindo-se as hierarquias relacionais (anteriormente indicadas) internas à comunidade política e, principalmente, ao grupo doméstico no qual o proprietário está inscrito. Neste sentido, o direito de uso não só prevalece sobre o direito de propriedade, mas pode-se afirmar que este o condiciona, evitando que o indivíduo extrapole em suas transações, alienando bens considerados importantes para a vida técnico-econômica do grupo cooperante como um todo.⁷⁴

Outro aspecto importante, relacionado ao direito de uso, é a lógica de distribuição de bens – principalmente de alimentos. Quanto mais o sujeito possuir pertences, sob pena de perder em prestígio no seio do grupo, mais deverá socializá-los, tendo em parte que doá-los, algo que torna o acúmulo algo dispendioso, e, segundo esta lógica, antieconômico. Resumindo, a cooperação desejada e moralmente justificada entre os Guaraní ocorre no interior de uma comunidade política cujos membros são bastante limitados em número, em relação à população geral destes indígenas, ou das reservas em que hoje, na sua maioria, estes residem. Os grupos de cooperantes em uma determinada atividade raramente alcançam as vinte pessoas, geralmente concentrando-se em poucos indivíduos. Até mesmo as *changas* temporárias que são realizadas fora das terras indígenas, nas fazendas das redondezas, contam com poucos trabalhadores, relacionados entre si

74 Para dar um exemplo, se alguém possui um equipamento para uso agrícola muito utilizado por seus parentes e decide aliená-lo, criará problemas na cooperação técnico-econômica do seu grupo de referência, de modo que essa atitude poderá ser vista como negativa, com uma consequente perda de prestígio pessoal frente a seus pares.

da forma aqui descrita e tendo como escopo econômico o de integrar recursos nos espaços sociais internos ao grupo doméstico ao qual se pertence. Estes grupos hoje são formados por agregados de habitações com organização interna de tipo flexível (nos mesmos termos de Wilk – 1984.), com seus membros podendo dar vida a atividades diversificadas entre si, alguns podendo trabalhar como professores, agentes de saúde ou outros ofícios remunerados, bem como outros irem para a *changa*, outros ainda trabalharem nas próprias roças e/ou de seus parentes, etc. A relação dos indivíduos com estas atividades não são, tampouco, fixas, cada sujeito podendo mudar de posição com os demais, dependendo da situação e do momento. O importante é que todos esses ingressos são condicionados às formas de cooperação que descrevemos e às lógicas de direito e moralidades que foram explicitadas.

Contudo, existem outras formas de engajamento dos indígenas que parecem fugir destas lógicas. Sob pressão de instituições do Estado, de ONGs e de missões religiosas, foram introduzidas nas terras indígenas formas associativas de outra ordem, como associações de categorias e/ou com base no sexo e na idade (entre professores, agentes de saúde, costureiras, mulheres, jovens, etc.). Embora em alguns casos estes grupos possam adquirir certo poder, eles são bastante efêmeros, esvaecendo-se, sem um adequado e constante apoio e controle externos por parte de não indígenas. Embora não recusando estas experiências, das quais sempre é possível obter algum recurso de utilidade individual ou familiar, os Guarani tentam sempre minar sua organização, reconduzindo seus interesses e a construção da reputação individual e coletiva às exigências dos espaços sociais aqui descritos, que são para eles os espaços mais apropriados para dar vida à própria cotidianidade. Mas, dada essa transversalidade, nem sempre estes indígenas conseguem contornar as pressões devidas às assimetrias introduzidas com a dominação colonial, sendo que

nas últimas décadas se apresentaram formas de mobilização da mão de obra indígena bem mais poderosas, com o engajamento dos índios na indústria sucroalcooleira. Tal tópico é o que passaremos agora a abordar.

Legislação e práticas indigenistas e mobilização de mão de obra indígena

Analisamos aqui anteriormente como a mão de obra indígena foi, durante os séculos XVI a XVIII, fator fundamental no que tange aos interesses de colonizadores espanhóis e portugueses. Veremos agora como esta relevância ganha novo impulso no Brasil dos anos 70 do século passado. Devemos ter em mente que estava em pauta o período chamado do “milagre brasileiro”, sob a égide da ditadura militar, que se caracterizou pelo grande estímulo ao desenvolvimento industrial do país (FOWERAKER, 1981). É justamente dentro deste quadro que assistimos à mecanização do campo, nas grandes propriedades monocultoras, o que implicou, entre outras coisas, num desmatamento maciço em Mato Grosso/Mato Grosso do Sul,⁷⁵ com a abertura de novas fazendas e a impulsão das já existentes.

No bojo desse processo de desenvolvimento, a coexistência forçada (numa proporção nova e significativa) com os não índios, em todo o território nacional, gerou a criação de uma lei específica para os grupos indígenas. Em janeiro de 1973, foi promulgada a “Lei 6001/1973”, que passou a ser conhecida como o “Estatuto do Índio”. Ainda em vigor e pautada por um pressuposto de pureza original, que se perderia no contato com o branco, o “Estatuto” prevê tratamento e enquadramento legais diferentes para o sujeito “índio” (ou “silvícola”), segundo

75 Mato Grosso do Sul foi desmembrado do estado de Mato Grosso no ano de 1977, sendo oficializado como estado em 1979.

o gradiente de aculturação que é vislumbrado.⁷⁶ Ali é definida a necessidade de proteção, cristalizada, de fato, na tutela, visto que postula a incapacidade dos indígenas de manifestarem e defenderem seus próprios interesses e de responderem por seus próprios atos, como pessoas plenas. É de se ressaltar que, ao longo dos anos 1980, numa onda de redemocratização pós-ditadura, um debate se estabeleceu no país, implicando na promulgação da Constituição Federal de 1988, com artigos específicos sobre direitos indígenas, os quais revogam a ideia da tutela. Por outro lado, há décadas, tramitam no Congresso Nacional propostas que deverão configurar uma nova lei indigenista específica, sem que se tenha chegado a uma definição final, estando em questão o que constituiria, de fato, proteção de direitos de uma minoria, e não tutela.

Dado este quadro, é importante reproduzir o que prevê o Artigo 232 da Constituição Federal de 1988: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

Não obstante este tom presente na Constituição, e o estabelecimento do Ministério Público Federal (organismo de defesa dos direitos civis da sociedade como um todo) como garantidor dos direitos indígenas, o “Estatuto” (ou o seu espírito) até hoje serve como parâmetro para a ação de boa parte dos agentes indigenistas e das forças policiais – sendo esta última a categoria profissional que, em termos do Direito, na prática efetiva em Mato Grosso do Sul, segue justamente a Lei 6001/1973. Estes, portanto, lidam com a possibilidade, sempre plausível,

76 Os pressupostos que fundamentam a lei (ou seja, a suposição do isolamento como definidor da identidade étnica) há muito foram superados através da reflexão antropológica – para o que foi fundamental o já célebre estudo organizado por F. Barth (1969). As categorias previstas no Art. 4º do “Estatuto” sobre o “índio” são três: “isolado”, “em vias de integração” e “integrado”.

de enquadramento da pessoa como não mais “plenamente indígena”.

Vê-se, assim, em pauta uma visão que acarreta sérios prejuízos para os índios, tanto no que diz respeito à ideia de perda da identidade étnica, subjacente ao entendimento da aculturação (ou da “integração”), quanto à prevalência da visão de sua incapacidade jurídica – o que resulta na negação e/ou cerceamento dos seus direitos legalmente reconhecidos.

Para melhor ilustrar o que vimos afirmando, tomemos o viés específico do mundo do trabalho, analisando a inserção aí dos indígenas. Tal inserção foi prevista no “Estatuto” sob os seguintes termos:

Os contratos de trabalho ou de locação de serviços realizados com indígenas em processo de integração ou habitantes de parques ou colônias agrícolas dependerão de prévia aprovação do órgão de proteção ao índio, obedecendo, quando necessário, às normas próprias. §1º – Será estimulada a realização de contratos por equipe, ou a domicílio, sob a orientação do órgão competente, de modo a favorecer a continuidade da vida comunitária (Capítulo IV: Das Condições de Trabalho, artigo 16; grifos nossos).

Como é perceptível, tem-se, por um lado, a cristalização da visão de um estágio dado de integração dos índios à sociedade nacional, e, por outro, a apresentação de uma proposta que visa a compensar de algum modo este processo; o intuito implícito é o de atuar para impedir o esfacelamento de um modo de vida vislumbrado pelos agentes legisladores como assentado em bases comunitárias, sendo o mundo do trabalho considerado como um dos elementos ameaçadores desse modo de vida. A figura do “contrato coletivo de trabalho” seria justamente um

meio pelo qual essa pretensa base comunitária poderia se reafirmar. Deve-se destacar, igualmente, que a presença do órgão indigenista oficial é tornada obrigatória como figura mediadora, a qual responde à dupla função de controlador e avalista dos contratos firmados com os empregadores, funções que, ademais, são complementadas pela de “orientação”.

Este dispositivo legal é o que justamente irá orientar a arregimentação e o controle da mão de obra indígena nas usinas de transformação de cana de açúcar,⁷⁷ que floresceram na região aqui em pauta. Com efeito, em meados dos anos 1970, o governo brasileiro pôs em desenvolvimento o chamado “Proálcool”, um programa que impulsionou enormemente a produção alcooleira (para um mercado interno que foi, ele também, construído durante este período), resultando, num primeiro momento (entre 1975-1980), na expansão das áreas tradicionais de produção (estados das regiões Nordeste e Sudeste do país); já num segundo momento (entre 1980-1985), a região Centro-Oeste foi incorporada numa fase de expansão acelerada do programa (GUEDES, 2000, p.118-120). Fato a ser ressaltado é que são os indígenas (incluindo também os Terena) que constituem a mão de obra fundamental que é empregada na cana-de-açúcar em Mato Grosso do Sul (no corte, principalmente, mas também no plantio), de modo crescente ao longo dos últimos anos.⁷⁸

É importante ressaltar que, em termos de experiência para os índios, o trabalho nas usinas foi precedido por um modelo de relações com base na derrubada do mato nativo, que fora feita

77 As usinas se constituem de uma unidade de transformação da cana, que geralmente é circundada por amplas áreas de plantio do produto. Via de regra, as usinas também adquirem a cana de produtores independentes.

78 O Ministério Público do trabalho estimou em 4 mil os indígenas na indústria da cana no ano de 1998 e em 10 mil já em 2007 – Fonte: André Campos, Repórter Brasil. *Repórter Brasil*, 21/11/2007.

para o estabelecimento das atividades agropecuárias na região. O procedimento foi o de empreiteiros responsáveis pela derrubada contarem com um agenciador (o chamado “gato”), que ia às aldeias arregimentar os indígenas. Em geral, o “gato” contava um “cabeçante”, ou seja, um indígena que aglutinava em torno de si um significativo grupo de homens de sua parentela (consanguíneos e afins) em idade de trabalhar e que, portanto, organizava um grupo de trabalhadores. A estes últimos, eram, então, entregues ferramentas para a realização do trabalho, e uma quantia (em espécie ou em mercadorias) lhes era adiantada, muitas vezes sendo dada diretamente às suas esposas. Com isto, tem-se, claramente, o endividamento como um mecanismo de estabelecimento de submissão e de dependência do trabalhador – que já fora base relevante do sistema do barracão, como visto antes, no item 1. As usinas, por seu turno, passaram a operar seguindo este mesmo *modus operandi*.

No final dos anos 1980, o Ministério do Trabalho começou a receber denúncias sobre as usinas, no sentido de superexploração dos trabalhadores (em ritmos e tempos prolongados de trabalho), péssimas condições, incluindo falta de segurança em termos de saúde e de garantia dos direitos trabalhistas. A partir daí, a FUNAI foi acionada, e buscou-se dar soluções a estes problemas. Disto resultou justamente a realização de contratos, que formalizassem a relação trabalhista, devendo ser coletivos. O entendimento era que este mecanismo fortaleceria os indígenas enquanto coletividade, evitando sua fragilização perante os empregadores. A FUNAI ficou encarregada de fazer os contratos.⁷⁹ Neste contexto, vieram a ser criadas no país as chamadas

79 Em entrevista, Nilton Bueno, um funcionário da FUNAI que trabalhou na reserva de Sassoró entre 1992 e 1994 confirma que realizou ali vários contratos coletivos. Tratava-se de um contrato padrão, em que devia constar o nome de todos os trabalhadores que iam para as usinas, o tempo previsto de trabalho e a remuneração.

“comissões de fiscalização do trabalho”, das quais, na região em pauta, participariam justamente a FUNAI, o Ministério do Trabalho e representantes de classe dos trabalhadores, e do (católico) “Conselho Indigenista Missionário” (CIMI).

Um fator importante a ser destacado desta forma de contrato trabalhista foi o estabelecimento de uma taxa, que era descontada da remuneração de cada trabalhador. O objetivo aí era o de constituir uma verba a ser revertida em benefício da coletividade das aldeias de onde partiam os trabalhadores. Esta era a chamada “taxa comunitária”. Esta taxa, de fato, era entregue nas mãos do “capitão” da aldeia. A ideia subjacente aqui, como se percebe, é a de que existiria uma comunidade indígena homogênea, constituída pela integralidade da aldeia, da qual, por fim, o representante legítimo seria o capitão. Ora, conforme o que foi dito acima sobre a organização social destes indígenas, esta visão revela-se totalmente equivocada, e, mais importante, vem a gerar efeitos bastante perniciosos para o desenvolvimento das relações internamente às aldeias – como se verá melhor no próximo item. Com efeito, apenas a título de exemplo, deve-se destacar que, em 2005, houve uma reunião na reserva de Dourados, com a presença de dois procuradores federais do Ministério Público do Trabalho (MPT) – das cidades de Campo Grande e de Dourados –, sendo que a antropóloga aqui autora dela participou como consultora do “Comitê Gestor de Políticas Públicas Indigenistas”.⁸⁰ Na ocasião, houve muitas queixas de índios de que o capitão não ia trabalhar, mas recebia e acumulava a taxa, retirada de todos os que trabalhavam, além do fato de que o dinheiro da taxa estava se concentrando nas mãos do capitão, antes que efetivamente servir aos interesses da “coletividade”. Por outro lado, faziam-se presentes na reunião o

80 O “Comitê Gestor de Políticas Públicas Indigenistas” foi criado pela presidência da República para atender Mato Grosso do Sul, iniciando suas atividades em maio de 2005, embora sua oficialização tenha ocorrido apenas em abril de 2007.

capitão da aldeia de Bororó e boa parte de seu grupo familiar e político, de modo que estes procuraram contestar tais acusações perante os procuradores.

Posto este quadro, passemos a considerar brevemente o desdobramento de uma outra reunião, também em 2005, na sede do mesmo MPT, na cidade de Dourados. Dela participaram o procurador deste órgão, justamente de Dourados (acima referido), a antropóloga aqui autora, um advogado que fora integrante do Conselho Indigenista Missionário (estes dois na função de especialistas consultores do também referido “Comitê Gestor”), da coordenadora deste “Comitê Gestor”, além de dois integrantes da “comissão de fiscalização do trabalho” nas usinas. Na ocasião, tanto o procurador quanto o advogado ex-integrante do CIMI se manifestaram no sentido de que o contrato coletivo era uma conquista trabalhista muito importante e necessária, visto que individualmente os índios se fragilizariam ao procurar trabalho nas usinas, ou que, assim “desorganizados”, poderiam ser preteridos, em favor de trabalhadores não índios. A manifestação já da antropóloga foi sobre o quão esta visão da coletividade era equivocada, dado que, na organização interna dos trabalhadores, os grupos existentes efetivamente como tais eram somente aqueles constituídos com base no parentesco (e não numa generalidade enquanto “índios” ou “trabalhadores”). Ademais, havia o sentido de injustiça, de parte dos trabalhadores, sobre o destino da taxa comunitária. A fala da representante dos trabalhadores na comissão de fiscalização vinha ao encontro da percepção da antropóloga, afirmando que a manifestação geral dos trabalhadores indígenas que ela entrevistara em suas investigações denotava o desejo de receber eles próprios o valor que era configurado como a “taxa comunitária”.

Efetivamente, deve-se notar que o quadro que se montou com a realização do contrato coletivo de trabalho passou a alimentar uma estrutura de poder a qual acaba, ao fim e ao cabo, e como um paradoxo, lesando direitos dos indígenas, que

deveriam ser resguardados. É justamente tal estrutura de poder e suas consequências que passaremos, então, a analisar.

Estruturas de poder e suas consequências

O posicionamento do capitão da aldeia Bororó e de seus parentes a respeito da referida taxa comunitária é algo paradigmático. Por qual motivo estes tanto defendem a sua manutenção? Para responder a esta questão é necessário fazer uma retrospectiva sobre o cargo de capitão entre os Guarani. Quando foi implementado, pelo SPI, nas primeiras décadas do século passado, este cargo acabava por se sobrepôr àquele do *mburuvicha* – ou seja, o líder político, escolhido no interior de cada comunidade local para desenvolver tarefas pontuais de ordem geral. O *mburuvicha* devia ter qualidades que se sobressaíssem no seio do grupo, bem como ser respeitoso das regras morais por este promovidas. Embora não fosse um papel herdado, quase sempre ele era indicado entre os membros da família extensa dominante, quando não era o próprio chefe desta. Ao considerarmos as reservas guarani naquele período histórico, perceberemos que estas possuíam uma população muito reduzida em relação aos dias de hoje, formando-se quase sempre uma única comunidade local. Neste contexto, o *mburuvicha*/capitão passava a ser o intermediador dessa coletividade perante o Estado e os segmentos da população regional. Ele não era remunerado por revestir esta função, nem dela obtinha expressivas vantagens em seus empreendimentos econômicos, sendo o prestígio perante os familiares seu principal escopo e recompensa.

Com a perda do controle de grande parte do território tradicional e o conseqüente inchaço das reservas, famílias e comunidades inimigas entre si passaram a conviver forçadamente – como já vimos antes. Nestas novas circunstâncias, as famílias mais bem estabelecidas nas reservas, ao articularem-se

politicamente com representantes da FUNAI e da Missão Evangélica Caiuá (a “MEC”, presente na região desde 1928), passaram a construir uma estrutura hierárquica, buscando dominar e avassalar seus inimigos. Assim, o *mburuvicha*/capitão, que antes era expressão de uma única comunidade política, torna-se “capitão” de toda a reserva, cargo que era disputado justamente para se obterem vantagens, principalmente de ordem política, em relação as outras comunidades ali existentes. Vê-se, porém, que, perante o Estado, este uso sectário do cargo não seria algo rentável. Assim sendo, a partir de pelo menos a década de 1970, os índios passam a construir um discurso retórico, apoderando-se da ideologia promovida pelos próprios agentes indigenistas, justamente com o intuito de dar legitimidade as suas ações frente ao Estado e à população regional. Nesse discurso, o uso constante do termo “comunidade” como algo genérico passa a ser implementado, considerando-se com isto a totalidade dos habitantes de uma determinada terra indígena.

Até meados dos anos 1980, as famílias dominantes conseguiram manter estavelmente o poder em suas mãos, fortalecidas pelo apoio da FUNAI e da “Missão Evangélica”. Com o fim da ditadura militar, mudanças ocorreram no órgão indigenista oficial, e ONGs e o Conselho Indigenista Missionário passaram a ter mais força na região – o que levou a um enfraquecimento político da “Missão” e a uma diversificação da atuação dos próprios agentes da FUNAI. Neste novo quadro, iniciou-se uma grande disputa internamente às reservas, relativamente ao cargo de capitão, disputa esta que teve um tempo de maturação de mais de uma década para produzir mudanças no cenário dessas terras indígenas. Estas mudanças, porém, não podem ser vistas como transformações no entendimento do que seria o papel do capitão; o que estava se consumando era uma verdadeira guerra pelo poder, com a conseqüente subordinação dos derrotados aos interesses político-econômicos dos vencedores.

Paralelamente a esta mudança do quadro político, ocorreriam outras importantes transformações na vida econômica dos Guarani. Embora mantendo e até reforçando as próprias lógicas de consumo e de circulação de bens, acompanhando as exigências da modernidade, estes índios passaram a incorporar objetos qualitativa e quantitativamente diferentes em relação ao passado. A produção do mundo material tornou-se menos estratégica, sendo a maioria dos objetos e alimentos cada vez mais adquiridos, com o uso do dinheiro passando a ser sumamente relevante. Surgem também cargos assalariados no interior das reservas (como o de professor, merendeira e de agente de saúde), bem como a aposentadoria por idade. O cargo de capitão continuou não sendo formalmente remunerado, mas isto não implicava que quem o ocupasse ficasse alheio às necessidades da época, necessitando, ao contrário, ter acesso a fontes econômicas que pudessem beneficiar a si e seus aliados.

Desde sua posição privilegiada como mediador político, o capitão passou então a travar relações com comerciantes que buscavam fregueses nas reservas. A lógica da propina tornou-se uma fonte de arrecadação econômica. Assim, propinas de mascates que circulam nas reservas, de comerciantes que transportam seus fregueses indígenas, unidas também a recursos pontuais (como a eventual venda ilegal de madeira), constituem fontes apetecíveis ao capitão, e produzem um *modus operandi* que se torna corriqueiro, muitas vezes com a colaboração, anuência ou tolerância de agentes da própria FUNAI – hoje em dia, alguns deles sendo também indígenas, geralmente parentes do capitão de turno.

Esta descrição sintética do processo de transformações ocorridas nas últimas décadas do século passado revela uma clara busca dos capitães por consolidar seus poderes, não unicamente na esfera política, mas também naquela econômica, algo que lhes permitiria, através da distribuição de bens, manter mais unidos seus aliados. Porém, há que se considerar que, se cotejados

com os recursos procedentes dos cargos assalariados, os ingressos econômicos do capitão continuavam sendo bastante intermitentes e não muito relevantes em termos quantitativos. Justamente nesse quadro político-econômico, dois fatores tornaram-se fundamentais para consolidar a posição do capitão, revigorando a estrutura hierárquica que lhe dá sustento: por um lado, o arrendamento de terra nas reservas (para gado ou plantio de soja – e, mais recentemente, de cana-de-açúcar) e, por outro, a promoção de contratos coletivos de trabalho, com a consequente instituição da taxa comunitária.

No primeiro caso, embora em alguns casos os ingressos econômicos possam ser significativos, há que se dizer que, em sendo um procedimento ilegal, ele pode ser bastante instável, havendo o risco de o capitão ser denunciado por seus oponentes. Contudo, nas áreas recuperadas pelos indígenas a partir da mobilização e da luta, onde a pressão demográfica não é tão grande, e onde ainda existem espaços consideráveis não ocupados por suas habitações, este fenômeno é muito difuso. Diferente já é a situação das reservas instituídas pelo antigo SPI. Estas, densamente povoadas, quase não apresentam espaços, digamos, “neutros”, que possam ser destinados a arrendamento. Quando isto porventura ocorre, é mais um fato de ordem particular, dizendo respeito a poucos espaços de jurisdição de um ou outro grupo doméstico. Nessas reservas, a estratégia mais significativa para o capitão obter ingresso econômico constante, conspícuo, e ao mesmo tempo tentar consolidar seu poder, é mobilizar a mão de obra indígena, direcionando-a para as usinas de álcool.

Como já dissemos, a administração deste processo implica o gerenciamento, por parte do capitão, da taxa comunitária, decorrente do contrato coletivo de trabalho – defendido pelo MPT, agentes indigenistas e missionários católicos. Em 2005, o previsto era que fossem retirados R\$ 7,50 do salário de cada trabalhador indígena, sendo igual valor disponibilizado pela usina

(totalizando-se R\$ 15,00 por trabalhador). Ultimamente, considerando-se que as reservas possuem uma população da ordem de milhares de pessoas, a quantidade de indivíduos (na maioria entre 18 e 25 anos de idade) que se dirige às usinas é considerável. É de se levar em conta também que cada pessoa pode realizar cinco contratos por ano, cada um deles representando períodos de 60 dias. Tomando-se em conta todos esses fatores, tem-se um ingresso monetário nada desprezível para o padrão de vida guarani.

A partir desses dois fatores indicados, com o correr do tempo ficou clara para os indígenas a vantagem de se ocupar o cargo de capitão, acirrando-se cada vez mais as disputas para se alcançar este objetivo. Nessa concorrência, aqueles que tiveram um passado como “cabeçantes”, mobilizando trabalhadores e relacionando-se com as usinas, passaram a ser – em casos emblemáticos, como o das reservas superpovoadas – os candidatos mais articulados para assumirem o cargo de capitão, numa vinculação crescente da estrutura de poder às relações de trabalho nas usinas.

Assim, vê-se que a sofisticada estrutura de poder construída através das atuações do capitão, agentes indigenistas, comerciantes e usineiros, todos explorando, de múltiplas formas, a mão de obra indígena, teve e ainda tem significativas consequências para a vida doméstica destes indígenas. Se não, vejamos.

Em primeiro lugar, há que se destacarem as implicações da longa duração dos contratos de trabalho, que obrigam o trabalhador a se ausentar de seu lar por cerca de dez meses ao ano, sendo, ademais, grandes as distâncias entre as usinas e as terras indígenas. Comparando-se com as atividades de *changa* que em geral ocupam apenas poucas semanas de trabalho, quase sempre em lugares próximos às terras indígenas e com o trabalhador podendo às vezes voltar para sua residência à noite ou nos finais de semana, a diferença é gritante.

Outro fator importante é o ritmo de trabalho exigido pelas usinas (de oito horas diárias), algo que contrasta com a

temporalidade nas terras indígenas, onde o tempo direcionado aos cultivos são poucas horas diárias, com o restante sendo dedicado à socialização, sendo importante as andanças (*oguata*) para caçar, pescar, coletar e visitar parentes, inclusive em outras terras indígenas.

A ausência maciça de jovens e adultos do sexo masculino das reservas, por longos períodos de tempo, e a alteração do ritmo de trabalho têm trazido significativas consequências para o estilo de vida indígena, com fortes críticas de ordem moral e, em muitos casos, reprovação do comportamento mantido pelos trabalhadores no corte da cana. Isto porque, a rigor, a falta de homens afeta o desenvolvimento das atividades cotidianas no seio dos grupos domésticos e, sobretudo, as formas de cooperação de tipo econômico. Os jovens trabalhadores das usinas muitas vezes abandonam o plantio de suas roças, a realização de rituais, e/ou delegam tarefas masculinas às mulheres, contrariando preceitos morais e cosmológicos, que consideram essas atividades como centrais para se ter um bom uso e cuidado em relação aos recursos materiais e a terra, segundo os ditames das divindades. Com efeito, após meses de trabalho intensivo, estes homens preferem, em seus momentos vagos, dedicar-se fundamentalmente ao lazer.

Fica assim evidente que, por décadas, através da canalização da mão de obra para as usinas de álcool, impulsionada por uma sofisticada estrutura de poder, criou-se uma relação de dominação específica, voltada a transformar as terras indígenas em reservatórios de força de trabalho. Neste processo, a responsabilidade do Estado deve ser relevada, sendo fundamental a ideologia que lhe serviu de base, ou seja, a necessidade da integração do índio à sociedade nacional – ideologia, de resto, presente desde a criação do antigo SPI, como vimos. Assim, a “Lei 6001-Estatuto do Índio” veio a estabelecer o modelo através do qual esta integração se daria, isto é, pela via do trabalho,

e, ademais, indicar os moldes nos quais a mobilização da mão de obra indígena deveria ser feita.

Neste quadro, temos que as reservas indígenas, por sua densidade populacional, passaram efetivamente a corresponder à antiga visão de um espaço para onde o índio, equiparado ao trabalhador nacional (não índio), volta após suas jornadas de trabalho – conforme fora predito por um funcionário do SPI. Pode-se, portanto, dizer que se a lógica relativa à *changa* se assemelha em muito àquela subjacente ao *conchabo livre*, a situação que acaba resultando dessa lei é muito próxima daquela promovida com a construção dos vilarejos indígenas (*távapueblos*), onde residiam os índios *mitayos* durante o período colonial espanhol, principais reservatórios de mão de obra da época.

Conclusões

Wolf (1982) já apontava a relevância que a mobilização da mão de obra indígena teve durante a conquista das Américas, especialmente em dar vida a processos de transformação das alianças entre grupos étnicos e na estruturação de lógicas de dominação. Por seu turno, Pacheco de Oliveira (1999) coloca em evidência como os processos que define como de “territorialização” (determinados por uma instância política, como o Estado, sendo atribuídos a populações indígenas espaços fisicamente bem delimitados) implicam numa reorganização da vida dos índios, os quais vêm a redefinir suas instituições e a reelaborar a própria cultura para lidar com a nova situação territorial. Ao longo deste artigo, foi possível justamente ver como estes processos de territorialização, unidos à mobilização da mão de obra indígena, produziram em Mato Grosso do Sul o cotejamento de ideologias, jurisprudências e visões de mundo bastante distintas. Mas foi possível verificar também que, no estabelecimento das relações interétnicas, estes aspectos não são em

todos os casos mutuamente excludentes. Com efeito, foi a partir da apropriação que os Guarani fizeram do ponto de vista dos agentes do Estado que lhes foi possível construir uma retórica que justificasse a atuação do capitão como “defensor da coisa pública”. Tal proceder segue bem em linha com as concepções jurídicas ocidentais, que contrapõem os interesses particulares aos de natureza coletiva. Contudo, esta apropriação é justamente retórica, estrategicamente voltada a escamotear, frente aos interlocutores brancos, as verdadeiras intenções de destinação dos recursos administrados por esse agir indígena. Tais intenções, por seu turno, são pautadas por interesses de ordem familiar, devendo os bens ser distribuídos segundo lógicas associadas às redes de parentesco – aqui, em linha já com as concepções jurídicas das famílias guarani. Desta forma, a implementação de uma lógica tutelar aliada à falta, por parte dos agentes indigenistas, de um adequado conhecimento das características de organização social dos índios, tem favorecido a construção de estruturas de poder que tiveram significativas consequências para a vida destes indígenas.

Por outro lado, devemos observar que, conforme vimos no segundo item deste trabalho, as tendências autonômicas das comunidades políticas locais continuam operantes e cada vez mais se alimentam das experiências históricas que encontram os Guarani há muito lidando com os brancos, quase sempre em posição social, econômica e política desfavorável. Com efeito, os indígenas não agem a partir de estruturas ou visões pré-constituídas, mas moldam suas concepções morais a partir principalmente da comparação com aquelas dos brancos, algo fundamental na formação de identidades específicas em partes opostas de uma fronteira étnica – segundo as clássicas argumentações do já referido trabalho de Barth (1969). Neste processo, a maioria das famílias indígenas não deixará de contrastar as estruturas de poder que tenham como resultado a limitação da

autonomia política e econômica dos grupos domésticos, bem como uma adequada implementação do *teko porã* (ou seja, o correto modo de ser e de viver guarani). Este fermento tem hoje seus efeitos ao ponto tal que, buscando fazer respeitar os ditames constitucionais (os quais, como vimos, opõem-se ao exercício da tutela e reconhecem os direitos individuais), o Ministério Público Federal (MPF) passou a conhecer melhor as características da organização social dos Guarani, ora reconhecendo uma pluralidade de lideranças, quando antes eram respeitados apenas os capitães. A legitimidade do cargo de capitão passou então a ser questionada, obrigando a própria FUNAI a ter que redimensionar, em nível de importância, seu papel institucional.

Por fim, em relação aos contratos coletivos de trabalho, como resultado justamente dos debates que se estabeleceram, a situação veio a mudar nestes últimos anos. Algumas usinas passaram a realizar contratos individuais, e a taxa comunitária está em vias de ser extinta de todo, fatores estes que são extremamente relevantes num processo de descolonização, que está ainda em fase embrionária, mas que é decorrência dos ditames constitucionais de 1988, bem como do papel central revestido hoje pelo MPF e, principalmente, da determinação dos próprios indígenas, com suas concepções de direito que exaltam a constante busca de espaços de autonomia territorial, política e de administração da própria vida econômica e social.

Referências

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Segundo relatório parcial do levantamento sociopolítico-econômico e territorial em Terras Indígenas (aldeias Bororó e Jaguapiru) e Panambizinho, e dos acampamentos Paso Piraju e Pakurity, do Município de Dourados (MS)**. MDS/UNESCO. Mimeo. 2006.

_____. **Mais além da aldeia:** território e redes sociais entre os Guarani do Mato Grosso do Sul. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ, 2007.

BARTH, Fredrik. Introduction. In: F, Barth (editor). *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*. Boston: Little Brown & Co.

Benites, Tônico, 2009. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ, 2009.

BRAND, Antonio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra.** Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica – PUC/RS. Porto Alegre, 1997.

ESTIGARRIBIA, Antônio M.V. **Relatório da Inspetoria do Estado do Matto Grosso.** SPI. Documentação do Museu do Índio/FUNAI. Rio de Janeiro, 1928.

FERNANDES SILVA, Joana A. **Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1982.

FLOWERAKER, Joe. **A luta pela terra.** A economia política da fronteira pioneira no Brasil de 1930 aos dias atuais. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

GUEDES, Sebastião N. R. 2000. **Verticalização na agroindústria canavieira e regulação fundiária no Brasil**: uma comparação internacional e um estudo de caso. Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Economia da UNICAMP, 2000.

LIMA, Antonio Carlos de S. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar e indianidade no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

Manuscrito da Coleção De Angelis (MCA). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá**. v.I, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜMBERG, Frydel; GEORG. Los Paítavyterã: Etnografía guarani del Paraguai contemporaneo. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, v.9, n.1,2, 1976.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.

MÉTRAUX, Alfred. O Índio Guarani. In: Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Ano VII, n.9. Tradução de Dante de Laytano, 1958.

MONTEIRO, John Manuel. Os guaranis e a História do Brasil Meridional; séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

MONTEIRO, Maria Elisabete B. **Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá**. Rio de Janeiro, Museu do Índio/Funai. Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 2. 2003.

MONTOYA, Antonio R. e. 1985 [1639]. **A conquista espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro Editora, 2003.

MURA, Fabio. **Habitações Kaiowá**: Formas, propriedades técnicas e organização social. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro, 2000.

_____. À procura do bom viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ, 2006.

MURA, Fabio; THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem
F.Levantamento Situacional sobre o Posto Indígena Dourados. Ministério Público Federal de Dourados-MS. Mimeo. 2003.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, em João P. de Oliveira (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED. 1999.

PEREIRA, Levi M. **Parentesco e organização social kaiowa**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1999.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: E.P.U. / EDUSP, 1974 [1954].

SCHWARTZ, Theodor. The size and shape of a culture. In: F. Barth (ed.). **Scale and social organization**. Oslo: Bergen: Universitetsforlaget, 1978.

SUSNIK, Branislava. **Los Aborígenes del Paraguay**: Etnohistoria de los Guaraníes: época colonial. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979-1980.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política**: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009.

WILK, Richard R. Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize. In: R., McC. Netting; R., R. Wilk; E. J. Arnold (editors). **Households**. Comparative and historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press, 1984.

WOLF, Eric. Introduction. In: **Europe and the People without History**. Berkeley: Univ. of California Press, 1982.

ACUMULAÇÃO FLEXÍVEL E DIALÉTICA DO TRABALHO: REESTRUTURAÇÃO PRODUTIVA E POVOS INDÍGENAS NA CADEIA MÉRCHANTIL DA AGROINDÚSTRIA

Andrey Cordeiro Ferreira

(CPDA/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)

Introdução

Este artigo desenvolve algumas reflexões sobre a relação entre economia, trabalho e alteridade étnica e cultural. A proposição geral que iremos demonstrar com dados oriundos de pesquisa etnográfica é que a lógica de acumulação capitalista e as lógicas econômicas e culturais distintas podem se articular de formas extremamente complexas e contraditórias. No caso em questão, segundo os dados levantados com trabalhadores indígenas sobre o processo de trabalho nas usinas e a organização do trabalho nas aldeias, o “capitalismo flexível” da agroindústria canavieira se defrontou com lógicas de reciprocidade indígena que produziram efeitos de obstaculização da produção e de acumulação capitalista e, por isso, tornaram-se um problema e objeto de estratégias de dominação.

A pesquisa aqui apresentada foi realizada entre trabalhadores indígenas, assalariados rurais da agroindústria canavieira do Mato Grosso do Sul, onde a partir do final dos anos 1970, ocorreu uma expansão da fronteira agrícola da cana-de-açúcar, movida pelo Proálcool. Esse processo levou à implantação de uma série de unidades agroindustriais em diversas regiões do Estado e à

criação de um sistema de recrutamento de mão de obra indígena no qual participam o Estado, através da FUNAI, lideranças indígenas e as empresas. Até o final da década de 1990, a agroindústria canvieira era pautada num modelo de uso intensivo de mão de obra, quando no início de 2000 começa um processo de reestruturação produtiva na região. Pretendemos, então, a partir da etnografia pensar o que significa ser um trabalhador (diferenciado étnica e culturalmente) no contexto da reestruturação produtiva e como esta condição e identidade estão profundamente vinculadas ao que é a dominação no processo de trabalho.

A agroindústria e as relações interétnicas: determinismo do capital e agência dos trabalhadores

Iremos aqui fazer uma rápida descrição do campo social no qual realizamos nossa pesquisa. O estado do Mato Grosso do Sul, localizado na região Centro-Oeste do Brasil, possui fronteiras com importantes estados produtores do agronegócio (como Paraná e São Paulo) e também com importantes fronteiras territoriais e fluviais internacionais, além de estar ligado a diversos portos e economias por rotas ferroviárias e rodoviárias. Essa situação é o resultado de um processo de integração na economia mundial contemporânea que se aprofundou a partir da década de 1970, como parte da expansão da fronteira agrícola.

Do ponto de vista das relações interétnicas, o Mato Grosso do Sul tem sido historicamente um caso destacado. No século XIX e início do século XX, foi palco de guerras contra povos indígenas e de iniciativas pioneiras de política indigenista, como a Comissão Rondon. Recentemente, a descoberta do Relatório Figueiredo mostrou como, no Mato Grosso do Sul, os índios eram objeto de uma estrutura de poder autoritária e repressora durante todo o século XX, com expropriações violentas que antecederam e acompanharam a expansão da fronteira

agrícola. Essa situação perdurou até a década de 1990, quando os índios Terena e Guarani voltaram a chamar a atenção para os conflitos territoriais envolvendo indígenas e as relações de superexploração nas usinas da agroindústria, expressas nas diferentes denúncias de trabalho escravo.

Os Terenas, ao longo do século XX, podem ser considerados como um tipo de campesinato étnico que ocupava microterritórios resultantes de um processo de formação das fazendas e expropriação. Esse campesinato mantinha diferentes formas de relação com a terra (o domínio corporado mediado pelo Estado, no caso das reservas indígenas, mas também formas de parceria, arrendamento e uso clandestino) e de assalariamento (como peões e trabalhadores braçais temporários e precários nas fazendas). Mas, a partir de 1978, dois processos se combinaram: a intensificação da expropriação territorial com o cercamento efetivo das fazendas seguida do desmatamento provocado pelo avanço da fronteira agrícola, com a restrição de formas como a parceria ou uso clandestino. É nesse momento que um movimento de recrutamento coletivo de força de trabalho indígena se inicia, através do Proálcool, que irá direcionar um fluxo organizado de trabalhadores indígenas para a produção agroindustrial.

No período de implantação do Proálcool e seu apogeu (1978-1990), existia um padrão tecnológico inferior ao atual (baixo uso de capital) e relações de trabalho precárias e flexíveis (inexistência de carteira de trabalho, fiscalização e direitos trabalhistas, bem como inexistência de controle sobre a jornada de trabalho). Por outro lado, não existia um grande controle sobre os trabalhadores indígenas, que tinham também condições de burlarem e fugirem do trabalho e ao mesmo tempo fazerem certas manipulações do processo de trabalho (como as quantidades produzidas). O segundo período de crise e extinção do Proálcool (1990-1999), com início dos movimentos de contractualização e intervenção do Estado (nesse período, é criada no

âmbito do Mato Grosso do Sul a Comissão de Fiscalização das Condições de Trabalho) por meio de intervenções do Ministério Público do Trabalho, produz várias consequências: passam a ser exigidas garantias trabalhistas e colocadas multas sobre as empresas, o que leva várias empresas à falência; para tentarem fugir a essa regulação, as empresas iniciam a utilização de força de trabalho nordestina para substituir a indígena. O terceiro período (1999–2004) é o do “boom” do etanol no Brasil e inicia-se um processo de expansão da produção de cana e também de reestruturação produtiva, com a introdução de novos sistemas de produção e tecnologias. O último período (2004/2014) é da vigência simultânea da contratualização e mecanização, em que é criado o “pacto do trabalhador indígena” (um acordo do Ministério Público do Trabalho com empresas do setor) para proteção dos direitos indígenas, mas ao mesmo tempo é criada uma nova regulação ambiental que obriga a mecanização, combinada com campanhas diversas de incentivo à eliminação do trabalho indígena e do combate à escravidão.

Podemos dizer que esta situação é extremamente complexa, pelo menos em dois sentidos. Do ponto de vista da economia política, a reestruturação produtiva iniciada no período do *boom* do etanol marca a convergência de uma estratégia do capital de eliminar o trabalho com uma estratégia do Estado de “proteção” e “contratualização” das relações de trabalho que acaba aumentando o custo da mão de obra e conseqüentemente reforçando a tendência à mecanização. Por outro lado, setores da sociedade civil e da igreja, articulados dentro da Comissão de Fiscalização das Condições de Trabalho do Mato Grosso do Sul, elaboram uma campanha de proteção aos trabalhadores indígenas, na qual entendem que eliminar os postos de trabalho é a melhor estratégia para acabar com a superexploração. Por isso, há uma convergência de interesses e discursos para realizar a reestruturação produtiva. Formou-se uma espécie de consenso

em torno da positividade da reestruturação produtiva, que seria assim uma forma de melhorar a relação com o meio ambiente (com a mecanização da colheita e eliminação da queimada) e as relações de trabalho (eliminando os próprios postos de trabalho precários). Esse consenso precisa ser problematizado.

Quando consideramos os discursos sobre a reestruturação produtiva, podemos observar duas tendências. Como no caso do Mato Grosso do Sul, existe uma convergência em torno do caráter positivo dessa reestruturação produtiva. A teoria sociológica normalmente enfatiza a dimensão da dominação e o caráter fatal da reestruturação produtiva sobre as relações de trabalho, reiterando o impacto desorganizador do desemprego e das formas de subjetividades produzidas no âmbito toyotista e precários de trabalho. Por outro lado, o discurso dominante entre os atores sociais caminha na mesma direção fatalista, só que enfatizando o caráter progressista da reestruturação produtiva: esta promoveria uma melhoria das condições ambientais e de vida e trabalho dos segmentos étnicos (como os povos indígenas) e, nesse sentido, a reestruturação produtiva é vista como inevitável e desejável. Pretendemos questionar essa premissa da fatalidade, mostrando que nem a reestruturação produtiva é apenas um modo de racionalização dos custos ambientais e trabalhistas, nem expressão da supremacia do capital e de um determinismo tecnológico que não percebem as contratendências que emergem pela resistência cotidiana informada culturalmente nos locais de trabalho.

Pretendemos aqui recuperar os pontos de vista indígenas sobre o trabalho e as relações de exploração assim como sobre a reestruturação produtiva (e os processos de mecanização e contratualização) para demonstrar, por um lado, como estes processos econômicos produzem efeitos de poder e, por outro, como existem formas de resistência cotidiana aos processos de exploração que antecedem os diferentes momentos e nos ajudam a ver a complexidade dessas questões para além

da supremacia e determinação do capital. Existindo relações de dominação e exploração, estas nunca se realizam eliminando as reações dos trabalhadores, como é o caso com trabalhadores indígenas.

A reestruturação produtiva do ponto de vista indígena: negociação e conflito entre referências culturais e políticas

A expansão da fronteira agrícola no final dos anos 1970 e o desenvolvimento capitalista agroindustrial tiveram como efeito a constituição de uma complexa dialética entre a organização social indígena e o processo de produção capitalista na agricultura. Os índios do Mato Grosso do Sul, especialmente os Terena e Guarani, em razão da expropriação que acompanhou o processo, passaram a ter no trabalho assalariado na agroindústria sua principal fonte de reprodução social. Dessa maneira, um primeiro aspecto que devemos levar em consideração é a forma dessa interdependência.

O sistema de recrutamento de trabalho entre 1978 e 2013 não se alterou muito. Ele é baseado em três categorias: 1) o empregador capitalista; 2) os intermediários, dentre os quais existem o intermediário ligado à empresa chamado “gato” e os intermediários do Estado, a saber, os indigenistas da FUNAI (os “chefes de posto”); 3) os caciques indígenas, que são as autoridades responsáveis por assinar os contratos em nome das “comunidades indígenas” e os “cabeçantes”, que são líderes das “turmas” de trabalho indígena. O cacique tinha o poder de indicar os trabalhadores e fazia isso com base em relações de parentesco e aliança.

Ao mesmo tempo em que a agroindústria demandava força de trabalho indígena, criou-se uma relação de dependência de duas formas dentro das aldeias: a dependência das famílias em relação aos postos de trabalho, como fonte de reprodução social;

e a dependência do cacique em relação à empresa, já que a competência no gerenciamento desses postos de trabalho e sua distribuição, bem como dos recursos do chamado “caixa comunitário” (sendo este um fundo composto por uma contribuição de cada trabalhador e da empresa, que poderia somar alguns milhares de reais por cada turma e que ficava sob o controle do cacique) passaram a ser um critério fundamental para a legitimidade do poder do cacique. Essa dupla dependência econômica das famílias e política da liderança fez com que as relações de trabalho se tornassem o centro da dinâmica política e social das aldeias em múltiplos aspectos.

Essa situação é fundamental para entendermos os pontos de vista e as estratégias indígenas ante o processo de reestruturação produtiva. Iremos aqui analisar dois processos inter-relacionados. O primeiro deles foi a eliminação de trabalhadores indígenas Terena dos postos de trabalho entre 1998 e 2002, não em razão da reestruturação produtiva, mas da baixa produtividade e dos problemas de disciplina do trabalho dos índios Terena (que foram sendo substituídos por índios Guarani). O segundo processo se deu entre 2004–2010, de recolocação dos trabalhadores Terena em determinadas empresas, exatamente no momento em que os órgãos de proteção e as empresas estavam envidando todos os esforços no sentido de eliminar os Terenas e demais índios desses postos de trabalho. Como veremos pelos relatos de alguns “cabeçantes”, tanto no primeiro processo quanto no segundo, existiam estratégias indígenas quanto aos fatores culturais que foram determinantes para o processo.

Segundo o indígena Dejanour, hoje um dos principais cabeçantes Terena do município de Miranda, quando este iniciou sua atuação em 2002–2003 junto à Usina Santa Helena, existiam 15 turmas de Guarani e só uma de Terena. Foi ele que a partir de então começou a organizar mais turmas e introduzir os demais cabeçantes, distribuindo o trabalho e descentralizando

as turmas, ainda que em prejuízo próprio, do ponto de vista financeiro. Por outro lado, observava uma desmotivação junto aos trabalhadores indígenas. Em suas palavras “*os trabalhadores de Lalima não têm ambição, não ligam para o trabalho e para o ganho*”.

Durante o período de implantação e crise do Proálcool, o padrão tecnológico e o modelo produtivo davam margens à indisciplina no trabalho. O próprio relato de Dejanour é emblemático: ao se referir aos índios de sua aldeia de origem, ele afirma categoricamente que eles não “ligam para o trabalho e para o ‘ganho’”. Dejanour e outros cabeçantes nos relataram a existência de três problemas principais: 1) a luta em torno do controle da produção do trabalhador individual, já que quando a produção era medida manualmente, os índios podiam manipular os resultados e aumentar sua produção individual; 2) a luta em torno da execução do trabalho, de maneira que eram frequentes problemas de abandono e indisciplina no trabalho (especialmente consumo de bebidas, permanência ociosa no barracão e fuga para cidade em busca de mulheres); 3) a luta pelo poder de “seleção” dos trabalhadores, que causava os dois primeiros, já que o cacique Terena montava a lista dos trabalhadores e indicava os cabeçantes, tendo as empresas pouco ou nenhum controle sobre a seleção.

Existe então um choque de percepções em relação ao trabalho indígena na região. Enquanto que, no período de criação e crise do Proálcool, a imagem construída pela intervenção dos órgãos de fiscalização e especialmente pelas denúncias dos grupos de estudos e fiscalização da igreja e Ministério do Trabalho recai sobre o “trabalho escravo”, na narrativa e na perspectiva indígena, esse mesmo período é visto a partir de uma ótica diferenciada. Ao mesmo tempo em que falam de forma a ressaltar as duras condições de trabalho (especialmente de alojamento), essa época é considerada como de maior oferta de emprego, maior possibilidade de controle da produção e logo maiores

possibilidades de diminuir a exploração através de mecanismos de controle direto sobre o processo produtivo.

Uma multiplicidade de formas era empregada para tal finalidade tais como formas de medição das linhas dentro da quadra, de maneira que a execução da tarefa do corte influenciava diretamente no ganho de produtividade e também na intensidade do esforço físico. O fiscal quase não acompanha os trabalhos na roça. Os índios Terena tinham estratégias para burlar a exploração, manipulando os dados sobre produtividade, abandonando o trabalho ou trabalhando menos que o esperado. Hoje a fiscalização é mais intensiva e eles controlam a qualidade e até a quantos centímetros do chão a cana deve ser cortada. “É tudo por computador agora”, relata um indígena, frase que indica exatamente uma forma muito específica de introduzir controle sobre os processos de produção e retirar dos trabalhadores o controle não somente sobre a tarefa, mas especialmente sobre o tempo/ritmo de sua execução e também da área (pedaço de terra específico dentro da fazenda) sobre a qual o trabalhador vai exercer as atividades.

Aqui é necessária uma observação sobre como a organização social e cultural específica dentro da aldeia condicionou esse processo. O foco está na relação do cacique como líder e distribuidor de bens. Como os caciques Terena em geral são escolhidos por meio de eleição, isso gera um interessante sistema de relações políticas e econômicas. O cacique precisa de votos. Muitos indígenas, como não têm terra, precisam de emprego. Os “empregos” gerados na relação índios-Estado-empresa entram nas aldeias então como um tipo de “dom”, juntamente com o “voto”. Assim, o voto na eleição de cacique era um “dom” pelo qual se esperava não uma troca direta, mas um “contradom” que passou a ser o “emprego” ou posto de trabalho na usina. Essa relação de reciprocidade fazia com que as redes de apoio político do cacique tivessem acesso regular aos postos de

trabalho. Como o poder do cacique dependia da sua reputação como bom líder frente à comunidade, isto significava atender a um número grande de obrigações. Ou seja, o cacique queria distribuir entre um número cada vez maior de pessoas os empregos, de maneira que os trabalhadores tinham de fazer uma espécie de “rodízio”, dificilmente indo os mesmos trabalhadores mais de uma vez no ano para o trabalho no corte da cana.

A consequência é que essas relações de reciprocidade combinadas com as formas de resistência cotidiana à exploração no local de trabalho levavam a uma baixa produtividade do trabalho. A rotatividade dos cabeçantes e trabalhadores é um elemento fundamental. Em Cachoeirinha, segundo Dejanour, existia uma lista de cabeçantes aguardando para assumir os contratos, de maneira que o cacique estabelecia um compromisso com essas pessoas e redistribuía os cargos em forma de rodízio para que cada um conseguisse obter o seu ganho. Ou seja, a organização social indígena e a cultura específica, combinadas com formas de resistência informal e cotidiana, comprometeram o processo de acumulação capitalista e motivaram a redução do uso de força de trabalho Terena em determinadas empresas no final dos anos 1990, mesmo antes da reestruturação produtiva.

É possível apontar ainda outros traços dessa organização social e cultural que possibilitaram uma transformação desse padrão. No caso, a organização segmentar-faccional (em unidades territoriais e de parentesco) fez com que o cargo de cacique fosse sempre objeto de uma luta entre facções que exerciam o poder de forma monopólica. Desse modo, essas relações de reciprocidade não abrangiam todos os segmentos das aldeias e comunidades Terena e várias lideranças e grupos domésticos encontravam-se insatisfeitos com este arranjo. Foi nesse conflito estrutural que os novos cabeçantes começaram a surgir (como no caso de Dejanour) e passaram a apelar para a necessidade de elevar o profissionalismo e a disciplina do trabalho

acarretando no aumento do espaço dos trabalhadores Terena dentro das Usinas. Pelo relato de Dejanour, entre 2003-2004, os índios Terena não estavam sendo contratados pelas usinas. Foi o seu trabalho como cabeçante que permitiu que essa relação fosse construída, sendo esta dependente do bom contato com um “gato” e do estabelecimento de uma relação de confiança e colaboração com o mesmo. Por outro lado, nem todas as usinas conseguiram capital para realizar a mecanização e, por isso, continuaram usando força de trabalho indígena, como foi o caso da Usina Santa Helena. O fato é que os índios tinham interesse em aumentar o número de empregos e determinadas usinas em manter a força de trabalho indígena.

A partir de então, Dejanour, enquanto cabeçante, estabeleceu uma relação com uma facção da aldeia Cachoeirinha e indicou um grupo de 4 irmãos para irem para a mesma usina como cabeçantes. Segundo o seu relato, existe uma correspondência entre a expansão do número de turmas de trabalhadores indígenas na Usina Santa Helena e a reconfiguração do poder dentro das comunidades locais de Cachoeirinha. Entre 2002-2004, os Terenas estavam em “extinção” dentro da Usina Santa Helena. Nessa época, eram 15 turmas de trabalhadores Guarani, 2 de nordestinos e apenas uma de trabalhadores Terena. Esse processo foi sendo modificado em função tanto do comportamento dos Terenas, que passaram a zelar pelo aumento da produtividade e manter a disciplina no trabalho, quanto das novas alianças estabelecidas entre a empresa, o “gato” e certas lideranças no sentido de derrubar o sistema de poder do cacique e a lógica de reciprocidade que operava no recrutamento de trabalhadores. Esta nova configuração do poder local garantiu, por um lado, a disponibilidade de força de trabalho indígena e a produtividade dentro da empresa ao mesmo tempo em que manteve os postos de trabalho para os índios Terena. Por sua vez, esperava-se que a eleição de novos caciques garantiria que

a empresa tivesse o poder de seleção e recrutamento; junto com os cabeçantes, isso fez com que uma série de facções que estavam alijadas do poder nas aldeias conseguissem tomar o cargo de cacique desde que aceitando o poder da empresa sobre o processo de recrutamento.

Isso se deu da seguinte maneira: Dejanour, o cabeçante mais antigo da Usina Santa Helena, progressivamente conseguiu introduzir um grupo de cabeçantes que multiplicou o número de turmas de trabalhadores Terena entre 2003 e 2006. Enquanto diversas usinas estavam eliminando postos de trabalho indígena, a Usina Santa Helena manteve os níveis de trabalhadores e inclusive aumentou seu contingente em certos períodos. Ele articulou um grupo de cabeçantes na aldeia Cachoeirinha, todos eles irmãos e membros de uma importante parentela, com poder político na aldeia, mas não conseguia eleger o cacique desde meados dos anos 1980. Assim, no ano de 2006, uma luta política entre esse novo grupo de cabeçantes, ligado aos interesses da empresa, e os antigos caciques foi deflagrada. Em Cachoeirinha, Dejanour estruturou uma aliança com um candidato a cacique, irmão dos cabeçantes. Segundo as informações de moradores locais, o mesmo aconteceu em Passarinho e outras aldeias do município de Miranda. Desse modo, a empresa estabeleceu, através da aliança com esse grupo de cabeçantes, o poder sobre o processo de contratação. No caso, existia um conflito político prévio que se expressava na luta pela sucessão do cargo de cacique dentro das aldeias Terena e que repercutiu em Cachoeirinha, Passarinho e também Lalima. O acordo previa que a empresa teria garantido que os mesmos cabeçantes e trabalhadores assumiriam diversos contratos ao longo do ano, que estes teriam uma produtividade mínima e observariam regras de disciplina no processo de trabalho.

Do ponto de vista destes cabeçantes Terena, foram eles que construíram esse espaço (os empregos dentro da agroindústria),

através de iniciativas individuais, expressando a sua demanda por manter postos de trabalho e uma imagem positiva dos índios. Podemos observar então alguns elementos significativos nesse processo. Primeiramente, o choque entre duas demandas diferentes: por um lado, o controle e lógica de redistribuição do poder do cacique dentro da aldeia, que distribuía os cargos de cabeçante e os empregos de forma itinerante na sua “base política”; e, por outro, os interesses da empresa em elevar a produtividade do trabalho, o que exigia uma mudança na organização dentro das aldeias já que o sistema de reciprocidade não prejudicava a acumulação de capital dentro da empresa. Assim, em 2006, ocorreu um movimento liderado por um novo grupo de cabeçantes e certas famílias e facções dentro de Miranda para garantir a retomada do poder por antigas facções de caciques (que tinham o compromisso com a empresa de garantir a estabilidade dos cabeçantes e das turmas, de maneira a aumentar a produtividade do trabalho). Além disso, temos uma importante contradição entre duas visões da flexibilidade. A “flexibilidade” do trabalho, característica da organização toyotista induzida pelas empresas capitalistas, se chocou com uma flexibilidade gerada pela forma de reciprocidade indígena na qual os postos de trabalho se inseriam como “dom”, imposta por suas obrigações e forma específica de organização social. Esse choque obrigou uma empresa em particular a modificar sua estratégia, investindo no sentido de estabilizar a força de trabalho e restringir essa flexibilidade, o que possibilitou que facções que antes tinham perdido seu espaço político retomassem em grande medida esse espaço não mais por alianças com outro grupo, mas pela aliança específica estabelecida com a empresa capitalista. Assim, a estratégia indígena de redistribuição dos recursos e postos de trabalho entrou em choque com a empresa capitalista, choque este de duas racionalidades distintas, mas se manifestou também pelo controle monopólico que foi estabelecido por

uma dessas facções e possibilitou então um arranjo específico de trabalho dentro da área.

Os índios Terena passaram a ter como objetivo ocupar postos de trabalho na agroindústria. Para alcançar isso, foi preciso modificar aspectos do processo de trabalho e da relação tradicional entre os caciques indígenas, os cabeçantes (responsáveis pelas turmas de trabalho dentro das usinas) e os trabalhadores indígenas e suas aldeias. Essa mudança implicou numa quebra do poder do cacique, que perdeu o poder de indicar os trabalhadores. Assim a reestruturação produtiva teve efeitos dialéticos sobre a organização social indígena. Podemos concluir enfatizando que os indígenas Terena veem a sua permanência nos postos de trabalho como uma conquista e uma adaptação de conduta. O fato de terem mantido os postos de trabalho é hoje visto como uma aquisição em virtude dessa adaptação e mudança de conduta, especialmente da adoção de uma disciplina de trabalho. Ao mesmo tempo, apesar de vivenciarem a exploração, eles não consideram que a simples eliminação dos postos de trabalho seja um fato positivo e tentam contornar o máximo possível o desemprego gerado pela reestruturação produtiva e pela reação da empresa às contradições geradas pela sua forma cultural de vivenciar o processo de trabalho.

Considerações finais: concentração de capital, proletarianização e reestruturação produtiva

Os dados da pesquisa nos permitem formular alguns problemas. Primeiramente, é preciso cruzar temas considerados da sociologia ou das sociedades complexas com temas da antropologia clássica. A ideia de uma separação entre o tradicional e o moderno ou o pré-capitalista e o capitalista precisa ser criticada e substituída por outra abordagem. No caso, os povos indígenas do Brasil estão enfrentando processos sociais que são

comuns a milhões de trabalhadores, como o desemprego e a reestruturação produtiva. Do mesmo modo, as formas específicas de organização social e cultural, tais como teorizadas na antropologia social e cultural, continuam exercendo um papel determinante na forma como processos sociais globais se realizam. Logo, não é possível tratar os povos indígenas como unidades tradicionais imunes aos processos econômicos mundiais, nem esses processos econômicos em abstrato, como se os mesmos não fossem transformados por resistências e colaborações locais. Além disso, precisamos questionar as teses gerais que orientam muitas pesquisas e abordagens, como, por exemplo, a tese da concentração de capital (com a conseqüente polarização dicotômica das classes sociais, proletarização x aburguesamento) e/ou a tese da modernização econômica que, apesar de partirem de diferentes referências teóricas (a saber, o marxismo e diferentes modos de pensamento ocidentalista), tenderam a considerar que o processo de desenvolvimento capitalista e/ou revoluções tecnológicas eliminariam do processo de produção como fatores ordenadores a diversidade étnica e cultural, bem como compreendem o trabalho como um polo determinado e o capital como determinante. No caso dos povos indígenas, isso implicaria uma dupla passividade: uma passividade derivada da condição étnica de indígena (que seria determinada a desaparecer ante a modernização capitalista) e da condição de trabalhador. Para pensarmos e entendermos a identidade e formas de ação e consciência dos trabalhadores e povos indígenas sob as condições de reestruturação produtiva, devemos levar em consideração: 1) uma descrição não somente do trabalhador individual, mas do contexto sociopolítico e as unidades de organização social à qual pertencem (grupos étnicos, domésticos, unidades territoriais urbanas ou rurais) e suas formas de organização social e cultural; 2) as ações formais e informais, ou seja, não somente as ações coletivas públicas de resistência, mas

também as diversas formas de resistência cotidiana à exploração no local de trabalho; 3) os conflitos e negociações que se estabelecem entre o capital e os grupos dominados, que podem apresentar antagonismos e formas de cooperação como vimos no caso em questão.

O que podemos demonstrar a partir da etnografia é que mesmo no limiar da expropriação e sob intensas formas de proletarização e superexploração, a organização social e cultura indígena continuaram operando para formar as reações dos trabalhadores indígenas e marcar a especificidade da sua inserção no processo de produção capitalista. Ou seja, o trabalhador indígena não é apenas determinado pela exploração e reestruturação produtiva, mas é sujeito determinante (mesmo que essa determinação seja relativa) através das formas do seu grupo étnico e pelos critérios culturais de interpretação das obrigações econômicas e estratégias de reprodução social e resistência cotidiana. As formas de resistência e as tentativas de organizar a experiência de exploração no interior da fábrica expressam critérios étnicos particulares ao grupo para se opor a uma forma global de exploração e dominação (materializada nas formas flexíveis de acumulação de capital e no processo de reestruturação produtiva). Os indígenas Terena, dentro do processo de produção capitalista, desenvolveram estratégias de resistência informal à exploração tipicamente fabril. A lentidão ou abandono do trabalho, a manipulação dos dados de produtividade e a solidariedade (realização coletiva de tarefas individuais) foram formas empregadas para combater o processo de exploração desde as primeiras fases de sua inserção na força de trabalho agroindustrial.

A identidade étnica não impede essas estratégias, mas direciona a sua prática para dentro do próprio grupo étnico demarcando uma fronteira dessa solidariedade. Se a reestruturação produtiva expressa o poder estrutural do capital como ação,

não podemos abstrair as estratégias dos dominados, que manipulam os processos de produção e burlam a exploração através de diferentes técnicas de resistência cotidiana. Ressalta-se que essa reação depende de formas de organização social e cultural. A identidade étnica se apresenta, entretanto como um fator fundamental para o processo de produção, já que a divisão entre Terena, Guarani e depois “nordestinos” marcou não somente diferentes regimes de produção, mas diferentes redes e formas de solidariedade no processo de trabalho. Essas questões mostram que o grupo étnico coloca problemas específicos à teoria de expansão do capitalismo e também à análise da consciência do trabalhador e da própria relação entre a diferenciação entre classes sociais e as diferenciações étnicas.

No caso do Mato Grosso do Sul, a reestruturação produtiva tem levado a uma diminuição da participação dos índios no corte da cana. Mas isso não significa uma expulsão do mercado capitalista. Na realidade, eles estão sendo agora direcionados para outras cadeias, como a do eucalipto, no próprio Mato Grosso do Sul, e agroindústria de exportação de alimentos, em estados como o Rio Grande do Sul. Ou seja, a reestruturação e crise do setor canavieiro não implicará o desaparecimento do trabalho assalariado indígena, mas sua inserção em outras cadeias mercantis. Esse processo se repete em várias outras situações no Brasil e consiste num fenômeno extremamente importante da expansão do capitalismo e transformações sociais no campo, já que os povos indígenas têm sido protagonistas dos principais conflitos socioambientais e territoriais na última década.

A etnografia dos processos de trabalho pode ajudar a compreender como diferentes possibilidades de ação se forjam no âmbito das relações de exploração. Processos como reestruturação produtiva, mecanização e inovação tecnológica envolvem os povos indígenas em complexas cadeias mercantis do sistema

mundial. Mas isso não significa que seja um processo de modernização que se confrontaria com uma cultura intocada que tenderia a ser destruída, nem um processo de proletarianização que apaga as formas pré-capitalistas. O que estamos sugerindo é que se trata muito mais de um processo de englobamento das relações interétnicas no sistema mundial que ressignifica e refuncionaliza formas de organização social e conteúdos culturais. É preciso pensar os povos indígenas na sua dupla condição, étnica e de classe, sabendo descrever essas relações não a partir de uma concepção *a priori*, mas observando as formas de ação e consciência que podem surgir, diferenciar-se e confrontar-se em cada contexto.

O capitalismo se expande confrontando-se com lógicas culturais diferenciadas e, para enfrentá-las, diferencia-se a si próprio, no sentido de que usa de estratégias diferenciadas (como lutar para modificar a estrutura de poder dentro das aldeias). Apesar de as formas de contratação serem precárias, temporárias e flexíveis, o capital se apoderou do fator trabalho (em particular do trabalho indígena) não somente através da precarização, mas da contratualização, da extensão do poder para o âmbito das aldeias e também pela eliminação de uma flexibilidade “imposta de baixo”, que ele não controlava. Por fim, a alteridade étnico-cultural pode se reproduzir em aspectos significativos nos interstícios de uma ostensiva e agressiva estrutura de dominação e exploração. E através dessa resistência étnica pode estar não a negação do conteúdo de classe, mas, ao contrário, sua forma de expressão latente. É preciso então dar a devida atenção aos dados concretos que podem se colocar de forma variada e sutil, e daí a importância da etnografia dos processos de trabalho e exploração, e especialmente o estudo dos múltiplos processos de inserção dos povos indígenas e etnicamente diferenciados no sistema mundial.

Referências

COHEN, Percy. Economic Analysis and Economic Man: Some Comments on the Controversy. In: FIRTH, Raymond. **Themes in Economic Anthropology**. Tavistock Publications Limited, 1967.

COLSON, E. Migration in Africa: trends and possibilities. In: WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Social Change: The Colonial Situation**. New York: John Wiley & Sons Inc: 1st Ed. Edition, 1964.

FELDMAN-BIANCO, Bela. **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Global Editora, 1987.

FRANKENBERG, Ronald. Economic Anthropology: One Anthropologist's View. In: FIRTH, Raymond. **Themes in Economic Anthropology**. Tavistock Publications Limited, 1967.

GODELIER, Maurice. A Antropologia Econômica. In: COPANS, Jean; GODELIER, Maurice et al. **Antropologia: Ciência das Sociedades Primitivas?** Lisboa: Edições 70, 1971.

HARRIS, M. Labor Emigration among the Moçambique Thonga: Cultural and Political Factors. In: WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Social Change: The Colonial Situation**. New York: John Wiley & Sons Inc: 1st Ed. Edition, 1964.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996 [1954]. p.307-319.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. Os pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1976.

MAYER, Adrian. “A importância dos “quase-grupos” no estudo das sociedades complexas”. In FELDMAN-BIANCO, Bela (org.), **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987 [1966].

POLANYI, Karl. El sistema económico como proceso institucionalizado. In: GODELIER, Maurice. **Antropología y economía**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.

SANTOS, Edmilson Moutinho; FAGÁ, Murilo Tadeu Werneck; BARUFI, Clara Bonomi; POULALLION, Paul Louis. Gás natural: a construção de uma nova civilização. São Paulo, **Estudos Avançados**, v.21 n.59, jan./abr. 2007.

SKINNER, E. P. Labor Migration and Its Relationship to socio-cultural change in Mossi Society. In: WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Social Change: The Colonial Situation**. John Wiley & Sons Inc.: 1st Ed. Edition, 1964.

WOLF, Erick. Introdução e modos de produção. **A Europa e os povos sem história**. São Paulo: Edusp, 2009.

WHITE, Leslie. The Evolution of Culture. In: HAMMOND, P. B. (ed.). **Cultural and Social Anthropology**. Selected Readings. New York: Macmillan, 1964, p.406-426.

DESENVOLVIMENTO, AMBIENTE E EMPREENDIMENTOS DE MINERAÇÃO CARBONÍFERA EM TERRITÓRIO WAYUU

Fanny Longa Romero

Apresentação

Os Wayuus são um povo indígena de família linguística *arawak* [arahuaca] habitantes da Península da Guajira, uma planície continental costeira localizada no Caribe, no extremo nordeste da Colômbia e na porção norte do extremo ocidental da Venezuela. A Península está localizada entre os 11° e 12°28” de latitude norte e os 71°06” e 72°55” de longitude oeste e tem uma extensão territorial aproximada de 15.380 km², dividida em 12.240 km² e 3.140. Km² entre a Colômbia e a Venezuela, respectivamente (OCEI, 1995, p.13).

Eles têm sido parte ativa nas dinâmicas de projetos de desenvolvimento e nos processos de territorialização e deslocamentos compulsórios na Guajira venezuelana e colombiana. Esses aspectos têm influenciado e reestruturado historicamente suas formas de reprodução social e práticas cotidianas. No âmbito de uma etnografia realizada em 2009 – como parte da minha pesquisa de Doutorado em Antropologia Social – em comunidades e resguardos wayuu em ambos os países,⁸¹ tive a oportunidade

81 Os Resguardos são instituições de organização social e política, de origem colonial, construídos para reduzir os povos indígenas dentro de um território

de compartilhar e vivenciar alguns dos mecanismos usados por empreendimentos de mineração transnacional. Estes atuam “legalmente” amparados pelo licenciamento ambiental outorgado pelos Estados colombiano e venezuelano, que regulamentam a gestão e controle dos territórios e comunidades locais, utilizando como discurso a noção de desenvolvimento e “progresso” da península da Guajira. Ao mesmo tempo, pude presenciar distintas e criativas estratégias autônomas ameríndias – não isentas de tensões e conflitos – para gerir processos de incidência e reclamações contra as ações predatórias vinculadas à mineração de carvão (ROMERO, 2010).

Nesse contexto, este artigo tenta problematizar dinâmicas territoriais, culturais, políticas e étnicas a partir de um “campo” de inter-relações, conflitos e disputas em que intervêm diferentes poderes e forças hegemônicas (BORDIEU, 1996). Na análise, procuro privilegiar, por um lado, processos sociais e históricos de longa duração que refletem, em distintas escalas, uma “situação colonial”, ou seja, relações sociais de imposição colonial, instauradoras de “uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (OLIVEIRA, 1998, p.8). Além disso, busco, por outro lado, uma reflexão crítica sobre as práticas locais wayuu de produção do lugar (ESCOBAR, 2000; 2010) numa ordem social que ressignifica os discursos e ações das hegemonias em jogo.

determinado. Na atualidade, é uma figura jurídica “legal e sociopolítica de caráter especial, constituída por uma ou mais comunidades indígenas, que com o título de propriedade coletiva goza das garantias da propriedade privada de seu território e regendo-se para o manejo deste e sua vida interna por uma organização autônoma amparada pela justiça indígena e seu sistema normativo próprio.” Disponível em: <<http://www.incora.gov.co/Dec2164-95.htm>. Acesso em: 29 set. 2012. Já a categoria comunidades indígenas é conforme o marco constitucional da República Bolivariana da Venezuela de 1999.

Na primeira parte do trabalho focalizo algumas considerações críticas ao modelo de desenvolvimento hegemônico, assim como os processos de produção de territorialidades e narrativas de construção do outro. Na segunda parte, problematizo a expansão destes processos evidenciando empreendimentos de mineração carbonífera e seus impactos na região Guajira. Em seguida, abordo estratégias de luta construídas pelos Wayuus para intensificar processos autônomos de autodeterminação étnica e territorial. Por fim, estabeleço uma reflexão sobre os conhecimentos e práticas locais de produção do lugar.

Perspectivas críticas ao conceito de desenvolvimento como discurso cultural

Longe de representar um fenômeno unívoco e inteligível, o desenvolvimento é uma categoria social repleta de múltiplos significados e construções de sentidos de acordo com agentes sociais, individuais e coletivos. No âmbito das conjunturas históricas específicas, as tensões políticas, econômicas, sociais e culturais que o desenvolvimento enquanto construção social é capaz de produzir no mundo contemporâneo é corolário da configuração de um “campo” de inter-relações, disputas e conflitos em que intervêm diferentes discursos, práticas, instituições, simbologias, poderes e setores sociais (BOURDIEU, 1996).

De acordo com Escobar (2005), o conceito de desenvolvimento no contexto das ciências sociais remete a três momentos importantes de produção de perspectivas teóricas. O primeiro diz respeito à teoria da modernização (décadas de 50 e 60), o segundo refere-se à teoria da dependência (décadas de 60 e 70) e a terceira etapa aborda perspectivas críticas ao desenvolvimento como discurso cultural (a partir da segunda metade dos anos 80 e 90). Essas orientações teóricas, articuladas entre si, são impulsionadas por processos históricos e sociais de ressignificação de realidades sociais. A esse respeito, neste segmento do

trabalho, limito-me a apresentar algumas perspectivas críticas no contexto da antropologia social.

A noção hegemônica de desenvolvimento surgiu no período pós-guerra, especificamente na primeira década após a Segunda Guerra Mundial (Escobar, 2005). Suas raízes, no entanto, podem ser atribuídas ao processo histórico colonial, sedimentado na elaboração de ideologias/utopias num tempo de longa duração, que concebeu a construção do “outro” através de ontologias, discursos e representações naturalizadas pautadas pelas percepções da modernidade ocidental.⁸² Nesse contexto, concepções de mundo diferentes e específicas formam parte do “impen-sável” (Trouillot, 1995) em um feixe de processos e interações sociais coloniais que, em escalas variáveis de tempo e espaço, está atravessado por políticas de conhecimento e relações de poder.

No campo da produção antropológica, especialmente nos estudos da antropologia do desenvolvimento, esse conceito sob a linguagem cultural envolve novas maneiras de colonizar a paisagem biofísica e humana (ESCOBAR, 1999). Essa situação mostra a necessidade de desconstruir discursivamente o desenvolvimento, ou seja, “suspender sua naturalidade aparente” e buscar mecanismos de dessemantização que potencializem uma “crise de identidade” no espaço de experiências históricas específicas (ESCOBAR, 1999, p.25). Para esse autor, considerar o desenvolvimento como uma “invenção” sugere, ao mesmo tempo, a possibilidade de reinventá-lo de maneiras diferentes. Logo, no campo social de “invenções” e “intervenções” em que o desenvolvimento como ideologia/utopia se constrói, poderíamos situar algumas características chave que o permeiam,

82 Uso o conceito de modernidade a partir do viés da colonialidade, tal qual desenvolvido em Escobar (2005:70-79). Neste sentido, compreende-se modernidade/colonialidade enquanto processo histórico e social no marco da conquista e sujeição de povos, culturas e territórios que expressam uma “situação colonial” (OLIVEIRA, 1998).

a saber: sua plasticidade na construção de sentidos, a diversidade de fenômenos que contempla, assim como as diferentes variações, problemas, soluções e apropriações do qual é objeto em instâncias hegemônicas em jogo (Rist, 1997; Ribeiro, 1992; Repetto, 2012). Entretanto, é fundamentalmente na sua configuração como sistema de crença que o seu discurso se configura de forma mais contundente (Rist, 1997; Ribeiro, 2008).

Neste trabalho, compreendo a noção de desenvolvimento como uma ideologia/utopia de reorganização de mundos baseado na expansão econômica e na gestão-intervenção de territórios, populações, simbologias e recursos (naturais e manufaturados). Nesse sentido, o termo desenvolvimento transcende a dimensão de acumulação econômica (RIST, *op.cit.*) e situa-se na esfera das crenças e reacomodações simbólicas, identitárias e culturais articuladas através de redes e movimentos sociais, instituições, agências de financiamento, empresas locais e transnacionais, estados nacionais, líderes locais e indígenas, organizações não-governamentais, entre outros setores sociais (ESCOBAR, 2007; 2010).

A noção de desenvolvimento é uma ideologia susceptível de ser apropriada e ressignificada por setores sociais historicamente discriminados e marginalizados. Desse modo, envolve um complexo feixe de processos sociais que refletem discursos e práticas de construção de território, mercantilização de terras, transformação de forças produtivas, organização laboral, modernização e implantação de novas tecnologias, ampliação de capitais financeiros e mercados externos, processos de mobilidade compulsória de populações, reestruturação de práticas locais, modalidades de extrativismo econômico e produção de “visibilidades” identitárias, assim como a construção de novas hegemonias pautadas por reivindicações identitárias e territoriais. Enfim, estamos diante uma nova forma de governabilidade que é, ao mesmo tempo, interna e externa ao Estado (FOUCAULT, 1991, p.25) e que está pautada por processos e dinâmicas de “acumulação por

desposseção” caracterizados por “práticas predadoras” de territorialidades (HARVEY, 2003, p.112-113).

Podemos afirmar, corroborando Escobar (2005, p.19), que o marco dessa nova governabilidade corresponde às demandas de “profissionalização dos problemas de desenvolvimento” e parâmetros de “institucionalização do desenvolvimento”, ou seja, mecanismos que geram campos especializados de conhecimento, criando novos imaginários de problemas sociais e atuando em uma rede heterogênea de agências, atividades e sujeitos coletivos e individuais.⁸³ Esses elementos são construídos atualmente sob a égide de um processo concebido, por alguns autores, como “fase ecológica do capital” (O’Connor, 1993; Escobar, 1999; Sullivan, 2010; Ferreiro, 2011).

Por conseguinte, a partir de meados dos anos 80, a natureza dos benefícios dos modelos de desenvolvimento neoliberal tornou-se alvo de críticas e debates entre teóricos e acadêmicos de diferentes áreas disciplinares. A essas críticas, somam-se as reivindicações de movimentos sociais, setores indígenas e outros grupos étnicos, em vários contextos da América Latina.⁸⁴ Na interpretação de Boaventura Sousa Santos (1996), o desenvolvimento é parte do conjunto de noções que impediram uma alternativa para além do capitalismo. Embora essa observação seja relevante para evidenciar processos sociais complexos de acumulação por desposseção no âmbito específico de sociedades

83 A esse respeito, variantes de desenvolvimento tais como desenvolvimento e desenvolvimento sustentável, entre outras, têm enfatizado processos de “ambientalização de conflitos sociais” (LOPES, 2006). Uma das questões que sobressaem é a abordagem da pobreza como pauta de planificação de projetos e programas no marco de políticas de acumulação e crescimento econômico em realidades indígenas e rurais (RIST, *op.cit.*).

84 Existe uma significativa literatura crítica relacionada ao tema do desenvolvimento como discurso cultural. Para algumas referências ver Fergurson (1994), Escobar (2005, 2007), Sach (2010), Rodriguez Gavarito e Arenas (2007), Ribeiro (1992; 2008), Lang e Mokrani (2011), entre outros.

ameríndias, apenas recentemente têm-se elaborado propostas descoloniais que discutam as lógicas e os impactos do desenvolvimento neoliberal no Sul.⁸⁵

Tal como mostra Costa (2011), se consideramos a longa história do extrativismo como processo sistemático de saqueio e apropriação ilegítima de recursos naturais, fontes de energias e bens comuns, respaldada por políticas coloniais e neocoloniais sedimentadas no tempo, é possível afirmar, segundo esse autor, que as últimas décadas do século passado são, de fato, um marco tardio na incidência de discursos e práticas contra-hegemônicas aos modelos de desenvolvimento neoliberal e transnacional implantados em realidades localizadas da região.

Nesse sentido, o termo desenvolvimento não pode ser “purificado” dos processos históricos que determinam sua aparição e dinâmica (Sach, 2010). Pode-se afirmar que os usos que dele se faz transcendem a ideia de estratégia, programa ou projeto específico de setores sociais (Repetto, 2012). Na análise de Sach, o “pensamento desenvolvimentista” está inevitavelmente atravessado por uma rede de conceitos-chave, tais como: pobreza, produção, Estado, igualdade, todos cristalizadores de pressupostos tácitos da visão de mundo ocidental. Especialmente em processos de “ambientalização” de conflitos sociais (Lopes, *op. cit.*), esses conceitos refletem um jogo de forças e modalidades de transformação social como aquelas que entendem a pobreza em termos de causa/efeito de problemas ambientais (Escobar, 1999).

85 Em termos analíticos, a categoria social Sul tal como é usada neste trabalho não se relaciona com uma região geográfica específica, seu uso atende a uma construção ideológica e política a partir da análise de Boaventura de Sousa Santos (2011:16) para quem o Sul é uma metáfora de demandas e construções de novas epistemologias de grupos sociais que historicamente têm sido sistematicamente destruídos, oprimidos e discriminados no contexto das relações sociais derivados de processos e situações coloniais.

Para Sullivan (2010), existem diversas vertentes que ajudam a justificar as lógicas que orientam esses processos. Algumas delas têm a ver 1) com a atuação de uma economia de mercado capitalista baseada na demanda e mercantilização de novas *commodities* de bens primários e a relação desta com os discursos que enfatizam soluções aos danos e crise ambiental; 2) a capitalização da natureza pensada com atribuição de “valor”; 3) a tecnocracia do desenvolvimento que incide na sua profissionalização/institucionalização ajudando a reforçar a lógica de acumulação e crescimento econômico como absolutamente necessária para o “crescimento verde” e, 4) as redes de agências e corporações transnacionais como atores-chave para institucionalizarem variantes como o desenvolvimento sustentável.

Entre os enfoques desconstrucionistas sobre as utopias do desenvolvimento, as análises de Ferguson (1994) em Lesoto são contundentes ao vislumbrar a estreita articulação entre gestão, controle e intervenção em territórios e comunidades locais, partindo-se da implantação de programas de desenvolvimento rural patrocinados por organismos internacionais como o Banco Mundial. O autor traz críticas pertinentes aos programas de desenvolvimento “salvacionistas” e “planificados” em uma região inventada e configurada como “isolada”, com “economia de subsistência”, “política oficial benevolente” e “carente dos benefícios do capital”.

Ferguson procura entender as lógicas que estão por trás do aparelho de intervenção de agências internacionais e os mecanismos de burocratização que agenciam os empreendimentos. Para esse autor, os programas de desenvolvimento na região fracassaram em seus propósitos, mas criaram efeitos importantes que merecem ser complexificados, entre eles: a expansão do controle burocrático pautado por uma despolitização da política, a redefinição de relações sociais no âmbito rural e a reorganização das dinâmicas do trabalho rural para justificar a gestão e intervenção em territórios e comunidades locais.

Miriam Lang enfatiza que os novos instrumentos constitucionais e legais, em nível nacional e internacional, relacionados com direitos coletivos e consulta prévia em territórios indígenas contradizem diretamente a excessiva e agressiva demanda de matérias-primas e recursos naturais requeridos pelos interesses transnacionais hegemônicos (LANG, 2011, p.11), sempre apoiados pelos governos e políticas nacionais.

Enfim, os modelos de desenvolvimento e suas dinâmicas como “artefatos” da modernidade têm incidido radicalmente nas formas de reprodução social e material de diversos sujeitos coletivos, em especial, povos indígenas. No entanto, esses setores têm ressignificado tanto políticas de desenvolvimento e de territorialização como aquelas que fazem referência às representações identitárias naturalizadas. Tal como enfatiza Ávila (2012, p.173): “Os povos indígenas vêm compreendendo, cada qual à sua maneira e estratégia, que a *indianidade hiper-real* criada e fomentada pelo imaginário de Ocidente pode ser conscientemente exercitada por eles para seus próprios interesses”.⁸⁶ Contudo, apesar dos diversos processos autonômicos e de resistência vindos dos setores indígenas, pouco se têm considerado, no contexto dos estados nacionais e instâncias globais, suas demandas e reivindicações na tomada de decisões em torno dos seus direitos coletivos e territoriais e na manutenção de suas sócio-lógicas para a reprodução social e material.⁸⁷

86 Destaque nosso.

87 Um caso exemplar na procura de alternativas diferenciadas ao desenvolvimento neoliberal representa a apropriação da noção *sumak kawsay*, um conceito construído historicamente e que alude, segundo Floresmilo Simbaña a “uma vida plena, um bem-viver” (Simbaña, 2011:220). O autor mostra que desde antes do contato colonial, o *sumak kawsay* concebe-se ancestralmente para além de uma organização social comunitária. Assim, consiste numa ética de manutenção e recriação de práticas locais que abarca relações sociais e políticas. Esses processos incidem diretamente nas ações dos movimentos indígenas que “retomam e reivindicam esse princípio como perspectiva ético-civilizatório”. Desse modo,

A frente e o verso das utopias sobre o outro

Por mais de 500 anos, os indígenas configuraram-se como peças-chave de uma economia política de “reorganização das visibilidades” (ESCOBAR, 2007, p.268), participando do projeto civilizatório ocidental de modernidade. Transformados em objetos de conhecimento e força de trabalho (escravo e servil no período colonial), esses setores foram representados como a materialização da barbárie.

Em contrapartida, eles são atualmente reinventados como fidedignos “guardiões da natureza”, em conformidade com a representação social ancorada nas construções socioculturais da utopia do bom selvagem. Como mencionamos acima, testemunhamos o avanço de uma política de conhecimento e poder chamada por alguns autores de “fase ecológica do capital”, baseada na noção de natureza como “reserva de valor”. Dessa forma, defrontamo-nos com discursos e práticas de desenvolvimento que se fundamentam na incorporação de setores étnicos e sociais como “parte da natureza”, corroborando a produção de processos identitários dimensionados como “ecologismo dos pobres” (Alier, 1992), “protetores do ambiente” (Sach, 2010) ou “guardiões da natureza” (Ferrero, op.cit.; Wilde, 2008; Ávila, op.cit).

Esses mecanismos de gestão populacional e territorial estão concatenados com o que Trouillot (1991) chamou de construção do “nicho do selvagem”, evidenciando as utopias construídas pelo Ocidente sobre si mesmo e sobre o outro no decurso da colonialidade-modernidade. Na perspectiva desse autor, o Ocidente é o anverso da face de um Janus cujo reverso é o “outro” representado. Outras construções ideológicas dão

como princípio de existência coletiva dos povos indígenas da região andina, essa prática tem sido ressignificada de modo diverso por grupos domésticos quéchuas a partir de uma ética que organiza as práticas comunitárias.

conta de processos mais recentes de “alteridade e mesmidade em contextos étnicos e nacionais”, tal como mostra Ramos (2012). A esse respeito, podemos citar como exemplo a concepção de “indigenismo” nascida na década de 40 na América Latina e reformulada política e culturalmente ao longo da metade do século XX e também atualmente no decorrer do século XXI (RAMOS, 2012).

Com efeito, a filosofia moderna de representações e imaginários de alteridades diversas sustenta-se na relação dicotômica natureza/cultura como entidades separadas e irreconciliáveis. A crítica de perspectivas conservacionistas e culturalistas sublinham que a natureza tem sido apropriada, ora como um mero recurso suscetível de ser explorada e mercantilizada pelas lógicas do capital externo; ora como uma reserva de valor (ESCOBAR, 1999, p.88). Por sua vez, a cultura é concebida como um ideal civilizatório da modernidade, resultante do investimento tecnológico, científico e artístico.

De acordo com Floresmilo Simbaña, ex-dirigente da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE) e Presidente da Comuna Toa Chica de Tumbaco, essa ideologia fundamenta-se na ideia de que “qualquer percepção ou relação [do homem] com a natureza como vínculo ativo foi uma prova de sua barbárie”. (SIMBAÑA, p.221-222). O desenvolvimento neoliberal como projeto civilizatório é gradualmente imposto como único caminho possível e previsível para o progresso sociocultural e econômico de realidades localizadas.

Nessa perspectiva, os elementos, considerados atrasados ou em permanente estado de regressão cultural passariam pela modernização da paisagem, das comunidades locais e regiões urbanas e rurais, recebendo recursos e tecnologia. Nesta situação, também se trata, como mostra Marilyn Strathern, de construir argumentos que coloquem em xeque as utopias construídas pela modernidade ocidental, entre elas, aquelas que supõem

“encontrar em outros a solução para os problemas metafísicos do pensamento de Ocidente” (Strathern, 2006, p.27).

Os Wayuus no âmbito de processos de territorialização na península da Guajira

O termo wayuu designa pessoa ou gente e é usado pelos membros do grupo como categoria de autodenominação identitária no marco das relações intra e interétnicas. Mas, os Wayuus também se identificam e são identificados pelos outros como guajiros (SALER, 1988). Essa designação é de procedência colonial, datada em 1623, conforme dados históricos reportados pelo Fray Simón (1882). O termo guajiro é também usado nas fontes históricas para referir-se às populações cocina e aññu que habitavam o território da atual península.⁸⁸

Em termos do povoamento da região, alguns autores enfatizam que a presença dos Wayuus na Guajira, antes do período recente colonial, provenha de uma onda migratória (OLIVER, 1990, p.83). Contudo, conforme esse autor, não há dados históricos que indiquem a origem nem a trajetória da mobilidade espacial dos Wayuus nesse período. Afirma, no entanto, que os caquetios (Caribe) teriam sido os primeiros povoadores da península, dominando o território, muito antes da ocupação wayuu e outros setores *arawak*, numa vasta dimensão territorial que incluía as ilhas caribenhas de Aruba, Bonaire e Curaçau. Numa tentativa de reconstrução etno-histórica através de procedimentos arqueológicos, Ardila (1990) afirma que até agora não existe correlação de nenhuma natureza entre os achados arqueológicos identificados e os Wayuus da atualidade. Contudo,

88 Em pesquisa etnográfica, no ano 2009, os Wayuus de ambos os lados da fronteira me comentaram que o termo cocinatem um valor social negativo e depreciativo vinculado com uma “pessoa preguiçosa” e “pouco esperta”.

a presença de grupos caçadores e recolhedores na Guajira são advertidos, por esse autor, em época remota.

Com efeito, os antecedentes pré-colombianos dos Wayuus é um dos aspectos mais desconhecidos da história desse povo. As investigações de ordem etno-histórica, arqueológica e linguística têm oferecido escassas explicações a respeito da dinâmica do povoamento nesse período. Essas análises indicam evidências de outros grupos ameríndios na região, tais como os Caquetios, os Cocinas, os Paraujanos [ou Añuu] e os Guanebucanes que compartilham com os Wayuus, tanto características linguísticas e culturais de filiação étnica, como a disputa pelo controle do território, comercialização de objetos, práticas de contrabando e construção de alianças políticas (ARDILA, op. cit.; OLIVER, op. cit.; POLO, 1999; 2005).

O período da colonização espanhola a partir do século XVI impôs profundas transformações sociais, políticas, geográficas e culturais na península. Dinâmicas de territorialização derivadas de situações coloniais alteraram significativamente as modalidades de reprodução social e cultural dos Wayuus, assim como suas práticas locais e interações com outras populações indígenas. Nesse contexto, a região da península, caracterizada pela diversidade de ecossistemas terrestres e marítimos, estava habitada por setores sociais diversos que mantinham relações comerciais e de troca afiançadas em redes de parentesco e alianças políticas.

A distribuição territorial dos índios esteve condicionada também às dinâmicas de controle do território e seus recursos naturais e ao conhecimento geográfico da região. A península é cercada por um bloco montanhoso das serranias Macuira, Jalaala e Palash de vegetação xerófila com predomínio de cactáceas, paisagem desértica e pequenos arbustos secos. Possui também uma importante porção costeira de baías e portos no Caribe que foi cenário, em meados do século XVI, de intensas relações comerciais e contrabando entre Wayuus e outros grupos sociais.

Influenciada por um clima semiárido e precário nível de pluviosidade, suas savanas e vegetação de pastos e pequenos bosques secos com predomínio de densa vegetação de cactos e arbustos espinhosos compõem um “lugar” social e biológico de relações sociais específicas, sedimentadas ao longo do tempo. Estas foram determinantes para a construção de processos de territorialização e construção de alianças e guerras entre indígenas e colonizadores, envolvendo práticas comerciais de contrabando de gado, armas de fogo, pérolas, couro e sal, entre outros recursos.

A introdução do gado nas costas ocidentais no século XVI gerou profundas modificações nas interações sociais conservadas pelos setores étnicos que povoavam a região. Os Wayuus e os Cocinas mantiveram acirrados enfrentamentos na base de um conflito territorial pela expansão e adaptação desse elemento nos seus sistemas culturais. Enquanto os Wayuus incitavam a expansão do gado, os Cocinas eram contrários à sua introdução, preferindo seus recursos próprios e a manutenção das suas atividades de subsistência. Nesse cenário, ambos mantiveram tensas relações advindas das atividades de contrabando com armas de fogo, gado, aguardente, pau-brasil, tecidos e tabaco, entre outros produtos. As alianças estabelecidas com ingleses e holandeses no comércio e troca de gado por armas de fogo foram um dos elementos que enfatizou as tensões e enfrentamentos entre esses grupos sociais (POLO, 1999).

Em contrapartida, os processos migratórios, assim como a acirrada disputa entre indígenas e os conquistadores europeus no comércio de contrabando, influenciaram não apenas a configuração de novos grupos étnicos, mas principalmente o estreitamento de vínculos de parentesco, alianças e relações de inimizade, por exemplo, entre os Cocina e os Caquetio.

As ações indígenas eram interpretadas por agentes coloniais como condutas soberbas⁸⁹ que faziam os índios habilidosos, não apenas no domínio do arco e da flecha, mas principalmente das armas de fogo. Uma proposta imperial de 1723 informa que:

[os índios] ficaram reduzidos aos costumes e sujeição necessária, para que nunca tenha que recear o que com probabilidade era de temer do conjunto se aí ficassem que segundo seus gênios altivos e soberbia, com os destros que estão nas armas de fogo ao igual que no arco e a flecha se levantariam sempre que tivessem a mais leve conjuntura, segundo a inconstância que até agora se têm experimentado com os povos reduzidos (MORENO; TARAZONA, 1984: 32).

Em fontes de 1771, o espanhol Nicolás de Barros aporta informações que ilustram claramente como o comércio e roubo de gado estiveram profundamente relacionados com a aquisição de armas de fogo em alianças políticas entre wayuus e outros setores coloniais, como holandeses e ingleses assentados nas costas da península.

[...] estão [os] índios continuando adiantar-se na prevenida sublevação e estar-se prevenindo com convocar-se com todas as demais parcialidades de efeito de fazer seus roubos e prosseguir nos seus contínuos insultos. [Todavia], se estão prevenindo com grande força nos barcos estrangeiros que se achavam nas costas desde o cabo em adiante de todas as correspondentes armas, munições que demais [...] executando cada dia mais e mais roubos como o fizeram uma noite

89 Sobre a construção de imagens e representações naturalizadas dos wayuu ver Polo (2005).

[...] levaram quantidade de bestas (MORENO; TARAZONA, *op.cit.*, p.168).

John Monteiro (2001, p.75) demonstra que as interpretações e apropriações que os índios faziam da lógica colonial foram percebidas e retratadas nas crônicas da metrópole como ações recalcitrantes de índios selvagens “que hostilizavam os brancos em função da sua natureza bruta”. A resistência dos Cocinas à introdução e comercialização de gado, na região, não deve ser interpretada como um apego a um modo de sobrevivência tradicional ou arcaico. Ao contrário, suas ações se aproximam de uma agência de atualização de práticas culturais e identitárias, conforme suas demandas nativas, na qual o expurgo ou a aceitação das lógicas europeias poderia ser determinante para manter a autonomia das áreas ocupadas.

Outro elemento importante foi a espoliação das costas, especialmente na Bahia Honda e Cabo da Vela, regiões ao norte da península que foram cenários do trabalho escravo indígena. A sistemática lógica de acumulação econômica colonial esteve pautada pela captura de pérolas que obrigava os Wayuus a submergirem-se em busca desse recurso, fato que transformou a configuração social e espacial desses lugares sociais numa “rancheria de pérolas” (MONROY, 2002), provocando assim a construção de novas territorialidades.

Em meados do século XIX, o Cabo de Coquibacoa, como foi chamada a península no período colonial, foi disputado geopoliticamente pelos Estados republicanos da Colômbia e da Venezuela para iniciar a linha fronteira da península, entre ambos os países. Desse modo, atualmente, os Wayuus estão assentados em resguardos do lado colombiano e distribuídos em comunidades indígenas na Venezuela.

No primeiro quarto do século XX, com o avanço das políticas integracionistas, as autoridades oficiais do Estado colombiano e do venezuelano procuraram demonstrar que o desenvolvimento econômico e social da Guajira estava diretamente

relacionado com os recursos vitais para a sobrevivência. Assim, gerenciaram programas de extração de água potável – líquido escasso nas semidesérticas das planícies e pastos da península. A água representava e ainda representa, nesse contexto, um problema para o desenvolvimento econômico e o povoamento da região. A introdução de tecnologias e recursos alheios às práticas cotidianas dos Wayuus teve, como incentivo, a institucionalização de políticas de homogeneização e integração cultural numa realidade social considerada inóspita, arcaica e selvagem.

A partir da expansão dessa racionalidade, a fronteira geopolítica foi imposta, considerando-se como base os tratados e pactos locais e globais,⁹⁰ iniciados em 1883 – estabilizados somente com o tratado de limites de 1941. Desse modo, a Guajira é dividida territorialmente entre a Colômbia e a Venezuela, abrindo passo a novos fenômenos de territorialização em que as práticas cotidianas e a construção do lugar reconfiguraram-se radicalmente.⁹¹

Como mostramos, a Guajira foi um enclave estratégico de poderes hegemônicos, desde meados do século XVI até a atualidade. A localização geopolítica da região no Caribe Continental é chave para entender a expansão atual de consórcios transnacionais de extração-exportação de recursos naturais, gestão de territórios e força de trabalho indígena.

90 Em 1881, Colômbia e Venezuela decidem recorrer à arbitragem do rei da Espanha, Alfonso XII, mas sua morte em 1885 incentivou que fosse sua viúva, a rainha Maria Cristina, que determinasse em 1891 um novo laudo arbitral dividindo a fronteira em seis seções, entre elas, a península da Guajira.

91 Esses processos correspondem, sem dúvida, ao que Oliveira (1998, p.56) descreve como “uma intervenção da esfera política que associa – deforma prescritiva e infosismável – umconjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”.

Gestão e intervenção da mineradora transnacional carbonífera na Guajira

Se pensarmos, como mostra Maybury-Lewis (1984, p.129), que os processos sociais de dominação construídos no contexto colonial ameríndio concentraram-se principalmente na exploração do trabalho indígena, percebemos que atualmente, de acordo com o autor, os processos de reestruturação de territórios, expropriação de terras e destruição total de formas de reprodução social indígena representam as reais ameaças que esses setores sociais enfrentam em nome do desenvolvimento e do seu par caudatário: o progresso. A esses processos, Maybury-Lewis denomina “a segunda conquista”.

De fato, a questão do território é um dos dispositivos políticos, étnicos, sociais e econômicos mais questionados em relações de poder em que setores sociais diversos dirimem conflitos e demandas identitárias, territoriais e étnicas. O território como invenção política e social está vinculado estreitamente às lógicas econômicas do desenvolvimento hegemônico, tal como o expressou, em 2010, o informe do relator especial sobre “a situação dos direitos humanos e as liberdades fundamentais dos indígenas” no contexto colombiano:

[...] a necessidade de harmonizar a política pública de desenvolvimento econômico do país [Colômbia], em especial no que se refere aos chamados ‘mega projetos’ relativos à extração de recursos, infraestruturas agro-industriais e turísticas, pautado com os direitos dos povos indígenas sobre suas terras e recursos naturais de conformidade com as disposições da Convenção n° 169 e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas.⁹²

92 Disponível em: <<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/8115.pdf?view=1>. Acesso em: 15 mai. 2010.

No documento, ressalta-se também que as concessões aos projetos extrativos são outorgadas violando o direito à consulta prévia das comunidades e povos afetados. Pensar essas realidades a partir das lógicas hegemônicas em jogo possibilita, como sugere Strathern (2006), identificar e reconhecer a origem e natureza dos interesses dessas políticas. Nesta parte do trabalho, abordo a lógica dos empreendimentos de mineração carbonífera a partir das práticas desenvolvimentistas de Carbones de Cerrejón no contexto da Guajira colombiana.

Carbones de Cerrejón Limited consiste num consórcio multinacional das empresas BHP Billiton plc (Inglaterra),⁹³ Anglo American plc (Sudáfrica) e Xstrata plc (Suíça), de extração e exportação de recursos naturais para mercados internacionais da Europa e dos Estados Unidos. Caracterizada como uma operação integrada entre a mina, a ferrovia e o porto, o complexo mineiro corta o território ancestral dos Wayuus, de norte a sul. Atualmente, é possível afirmar que nesse contexto o carvão é um recurso/*commodity* exclusivo de Cerrejón que o explora a céu aberto.

Até o ano 2000, o Estado colombiano era o proprietário de 50% da mina, sob a razão social de Carbocol S.A. Posteriormente, essa parte da empresa foi vendida ao consórcio de empresas BHP Billiton plc, Anglo American plc y Glencore International AG. Seguidamente, a empresa suíça Xstrata plc passou a participar do consórcio após a compra das ações da Glencore International AG. Assim, em 2002, Carbones de Cerrejón tornou-se o dono absoluto da exploração carbonífera na região (ROMERO, 2010).

93 Entre essas multinacionais, a BHP Billiton plc é considerada a empresa mineral com maior poder hegemônico. Dividida em sete consórcios, explora uma significativa diversidade de minerais e fontes de energia no mundo, entre eles, alumínio, ouro, carvão, petróleo, urânio, zinco, aço, diamante, gás, titânio, níquel e cobre. Para uma descrição detalhada ver <http://colombia.indymedia.org/news/2008/07/90947.php>. Acesso em: 15 mai. 2010.

Embora a exploração de carvão na Colômbia tenha seus antecedentes nos anos 70, Barliza (1991, p.169) relata que o complexo Cerrejón, na área norte da Guajira, começou a produção em 1986, com uma demanda estimada em 23 anos. Naquele ano, Cerrejón transportava cerca de 2000 toneladas de carvão em cada viagem do circuito ferroviário, o que representava um total de três viagens por dia para a exportação no Porto Bolívar, ao norte da península. Na página web da empresa, investigamos que, em 1985, Cerrejón conseguiu atingir a cifra de exportação de 2,2 milhões de toneladas de carvão, número superado em 2009 quando atingiu 30,3 milhões.⁹⁴

De acordo com a Cerrejón, são enviados por dia cerca de sete comboios para o Porto. O processo de exportação é referido como um circuito que envolve a carga, o transporte e descarga de carvão num ciclo de aproximadamente 12 horas. A empresa possui um sistema de controle chamado “tráfego centralizado” cuja função é monitorar a carga no seu trajeto pela via férrea de sul a norte,⁹⁵ desde sua saída da mina até o destino final de embarque. Este se expande por todo o território wayuu provocando impactos nefastos sobre as práticas locais das comunidades nos resguardos da Baixa, Média e Alta Guajira.

Uma das características da exploração de carvão a céu aberto são as atividades de perfuração e explosão do terreno ao ar livre. Os efeitos da contaminação provocada por essas ações são incalculáveis, especialmente em um território tão diverso do ponto de vista topográfico e da sociobiodiversidade. Esses impactos são sentidos especialmente nas comunidades locais e grupos

94 Disponível em: <http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPORTACION/VOLUMENEXPORTACIONES/seccion_HTML.html>. Acesso em: 18 mai. 2010.

95 Disponível em: <http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/QUEHACEMOS/ELFERROCARRIL/seccion_HTML.html>. Acesso em: 18 mai. 2010.

domésticos que vivem em “zonas de influência” (ROMERO, *op.cit.*; TADDEI, 2011). Ao contrário de outros modelos extrativistas de recursos minerais, a mineração a céu aberto gera uma poluição ainda maior que requer um uso considerável de água e energia.⁹⁶ Os projetos de carvão sem consulta prévia na península da Guajira foram apoiados pelos governos de ambos os países que institucionalizaram as concessões para a exploração do mineral invisibilizando os reclamos e demandas indígenas.

A estratégia discursiva que justifica o modelo extrativo-exportador da mineração transnacional na Guajira está relacionada com a lógica transregional de Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana (IIRSA), constituída com base em uma política neoliberal integracionista e expansiva. Esse programa de “integração” é composto por doze países sul-americanos⁹⁷ que têm por objetivo “promover o desenvolvimento da infraestrutura de transporte, energia e comunicações a partir de uma visão regional”.⁹⁸ Para Toledo (2009, p.103), a lógica da IIRSA é compatível com a “competitividade nos mercados globais, o desenvolvimento sustentável e o crescimento das economias regionais através de um uso eficiente e integrado dos recursos existentes na região”.

De forma análoga, as estratégias meta-discursivas da Cerrejón para impor a extração dos recursos naturais estão relacionadas com o “desenvolvimento endógeno” dos grupos locais. Assim,

96 Segundo Svampa e Antonelli (2009), a mineração a céu aberto é um modelo de extração de recursos naturais proibido em diversos países do mundo. Segundo as autoras, no contexto da América Latina, a Costa Rica é o único país que tem promulgado uma legislação para frear esse tipo de empreendimento.

97 Dentre eles, Venezuela, Colômbia, Chile, Argentina, Brasil, Uruguai, Paraguai, entre outros. Assim o IIRSA divide o espaço sul-americano em eixos de integração e desenvolvimento, entre os quais se encontra o eixo MERCOSUL-Chile (Toledo, *op.cit.*,:103).

98 Disponível em: <<http://www.iirsa.org/index.asp?CodIdioma=ESP>. Acesso em: 15 mai. 2010.

a retórica do “empresariado responsável” se vincula à construção de necessidades sociais para esses grupos. O objetivo é institucionalizar os “benefícios” do desenvolvimento levados às comunidades locais por meio de planificação e projetos promovidos por uma complexa rede de agências de financiamento e outros atores sociais hegemônicos.⁹⁹

Na medida em que se ressignificam as relações sociais entre Cerrejón e os indígenas, a cooptação de líderes wayuu é cada vez mais presente nos empreendimentos mineiros. Isso explicaria porque alguns segmentos das populações afetadas aceitam os projetos nas suas comunidades. Na página web da Cerrejón, encontra-se uma seção chamada “Elemento do Cerrejón Way (*Estilo Cerrejón*)”¹⁰⁰ onde se destaca a noção de “comunidade”, que define as relações sociais da empresa nos seguintes termos:

“Fazemos parte da Guajira em Colômbia, e da comunidade global, portanto queremos ser um bom vizinho”. Esse modo de institucionalizar o desenvolvimento está presente também nos empórios de carvão Guasare, na Guajira venezuelana. Nesse contexto, o empreendimento mineiro se promove como “uma proposta de desenvolvimento sustentável cujo

99 Oliveira (2000) tem abordado o papel da intervenção financeira e simbólica do Banco Mundial (BM) no repasse de recursos às populações indígenas, através de projetos de empreendimento social. Embora o autor chame a atenção para a necessidade das populações serem consultadas previamente e abrirem espaços para sua participação, de certa maneira, os desdobramentos desses processos são levemente matizados visto que os processos de consulta gerados por essas entidades e as diretrizes promovidas por técnicos do BM se inscrevem igualmente na lógica extrativa de acumulação por despossessão.

100 Disponível em: <<http://www.cerrejoncoal.com/formas/194/Cerrej%C3%B3nWay.Espa%C3%B1ol.pdf>. Acesso em: 21 de maio 2010.

objetivo comum é aproximar as populações de uma melhor qualidade de vida”.¹⁰¹

Os discursos construídos e as práticas desenvolvidas por esses consórcios são afiançadas também pela mídia (impressa e virtual) e pelo uso de diacríticos étnicos ressemantizados pelas Fundações que essas empresas criam para promover a “indianidade/alteridade” de pessoas e comunidades locais. Nesses casos, imagens fotográficas de wayuus são objeto de calendários, folhetos culturais e *outdoors* espalhados por toda a Guajira.

A elaboração de campanhas publicitárias de grande impacto tem servido para associar, no cenário internacional, os Wayuus aos avanços no desenvolvimento econômico e social na região. Por exemplo, a empresa venezuelana Corpozulia usa na sua página *web* a imagem de grupos indígenas, especialmente wayuu, como publicidade para seus projetos de expansão. Seu *slogan* “Plantação do carvão” está calcado num discurso ecologista e ambientalista da natureza.¹⁰² Já a filial Carbozulia se posiciona como um “motor de desenvolvimento endógeno”.¹⁰³ Nesses discursos, são potencializadas as noções de solidariedade empresarial, desenvolvimento sustentável, desenvolvimento endógeno, negociação coletiva e valores éticos, ao mesmo tempo em que se agravam os impactos ambientais e sociais desses processos no âmbito das comunidades locais.¹⁰⁴

101 Disponível em: <<http://www.guasare.com/guasare/guasare.htm>. Acesso em: 21 mai. 2010.

102 Disponível em: <<http://www.carbonescbg.com/pagina.php?p=carbon>. Acesso em: 21 mai. 2010.

103 Disponível em: <<http://www.carbozulia.com.ve/> Acesso em: 21 mai. 2010.

104 Corpozulia e Carbozulia, ambas as empresas do Estado venezuelano, desenharam em 2006 um projeto carbonífero para ser executado na região do Socuy que conta com um significativo número de comunidades locais. Atualmente os impactos desses empreendimentos têm causado a contaminação do rio Socuy e provoca a ameaça de deslocamento compulsório dos grupos domésticos.

Entre os impactos, podemos mencionar a presença de elementos metálicos no rio Rancheria, principal afluente de água na Guajira colombiana e no rio Socuy na região de Guasare do lado venezuelano. Também, a morte constante de animais que fazem parte da economia doméstica dos grupos locais, infecções respiratórias e intestinais que afetam adultos e crianças, assim como a desconfiguração topográfica e social do território ancestral ameríndio. A esse respeito, diversos movimentos sociais indígenas têm denunciado as constantes violações ocasionadas por agentes externos. O relatório sobre o impacto ambiental e social, elaborado pelo antropólogo wayuu Weilder Guerra evidencia que os restos humanos dos antepassados Wayuu “tiveram que ser evacuados pelos indígenas dos seus antigos cemitérios para abrir caminho para a estrada de via férrea construída por Cerrejón” (GUERRA, 1991, p.174). O autor afirma que os assentamentos costeiros na Alta Guajira foram abandonados pelos Wayuus devido às pressões geradas pelo consórcio nas instalações de infraestrutura da mina.

O relatório elaborado pela organização Fuerza de Mujeres Wayuu (FMW), do resguardo da Meia e da Alta Guajira, em conjunto com a Organização Painwashi Wayuu (OPW), de Riohacha, foi apresentado no marco do Tribunal Permanente dos Povos em 2008. Nele, reportam-se as doenças causadas pela mineração de carvão que incluem desde infecções respiratórias e intestinais até alergias de pele e olhos.¹⁰⁵ Segundo essas organizações indígenas, as corporações transnacionais revogaram o monitoramento ambiental, exigência necessária para medir e controlar os níveis de poluição. Desse modo, os dispositivos de medição e poluição do ar e da água usados por essas empresas criam suspeitas sobre possíveis irregularidades na aplicação das

105 Disponível em: <<http://colombia.indymedia.org/news/2008/07/90947.php>. Acesso em: 25 mai. 2010.

metodologias de medição e nas políticas de impacto dos projetos em execução.

Com relação aos deslocamentos compulsórios ocasionados, a dinâmica desses processos na Colômbia tem chamado a atenção de vários agentes sociais como organizações internacionais, movimentos sociais, ONGs, comunidades locais ameríndias, entre outros setores étnicos. Segundo dados do ACNUR, a Colômbia é o país com o maior número de deslocados internos na região, 3.9 milhões de pessoas. Desse total, 3.4% dos deslocados são indígenas, transbordando essas cifras especialmente em cenários transfronteiriços.¹⁰⁶ Por outro lado, a Consultoria para os Direitos Humanos e o Deslocamento (CODHES) registrou que 83% do deslocamento da população correspondem a grupos étnicos (indígenas e afro-descendentes). De acordo com a organização, 2.991 indígenas, pertencentes a nove povos (incluindo os Wayuus), foram deslocados compulsoriamente em 33 eventos e 3.210 pessoas foram forçadas a deslocar-se individualmente ou em situações multifamiliares.¹⁰⁷

Os impactos do projeto carbonífero na Guajira, assim como o genocídio gerado por atores armados na disputa por territórios e recursos têm ocasionado deslocamentos compulsórios graves, especialmente nos municípios de Barrancas e Hato Nuevo, ao sul da Guajira colombiana (ROMERO, *op.cit.*; DOVER; Zapach Rincon, 1997).

Os eventos de intervenção nos territórios, ocorridos em 1999, na comunidade de Tabaco em Hato Nuevo, são um dos exemplos paradigmáticos da arbitrariedade e violência derivados dos poderes hegemônicos. Nesse ano, o ministro de

106 Disponível em: <<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2012/8850.pdf?view=1>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

107 “Salto estratégico o salto al vacío”. Disponível em: <http://www.colombiashh.org/reh/IMG/pdf_resumen_20codhes_20informa_2076_1_.pdf>. Acesso em: 9 mai. 2012.

Minas e Energia autorizou a remoção massiva da comunidade com a participação direta de funcionários da empresa Intercol Carbocol.¹⁰⁸

O relatório do Observatório de Conflitos de Mineração na América Latina (OCMAL) descreve como “violações do direito à vida” os conflitos causados na Guajira pelas empresas Anglo-american Chile, conhecida também como Companhia Minera Collahuasi,¹⁰⁹ e o grupo australiano BHP Billiton.¹¹⁰ O documento relata várias operações realizadas por essas empresas que incidiram negativamente nos modos de sobrevivência física e coletiva de comunidades e resguardos wayuus, em especial, na comunidade Media Luna, ao norte da Guajira. Nessa região, foi construída também a infraestrutura para o embarque do carvão. As comunidades Caracolí e Espinal, ambas localizadas no município Albania ao sul da Guajira colombiana também sofreram os impactos da mineração ao serem realocadas em 1991.

Vozes de resistência na Guajira

Ainda que os Wayuus conduzam ações autônomas de resistência às incursões predatórias dos consórcios transnacionais mineradores, estas não devem ser interpretadas como respostas reativas e mecânicas de índios contra *alijunas* (brancos), mas como agenciamentos indígenas no marco de processos sociais atravessados por lutas históricas e jogos simbólicos complexos.

Como mencionado, o carvão extraído do território wayuu incorpora-se a um conjunto de *commodities* que tem como

108 Disponível em: <http://www.olca.cl/ocmal/ds_conf.php?nota=Conflicto&p_busca=21&rol=. Acesso em: 15 fev. 2012.

109 Disponível em: <http://www.olca.cl/ocmal/ds_nomb.php?nota=Empresa&p_busca=3&rol=emp. Acesso em: 15 fev. 2012.

110 Disponível em: <http://www.olca.cl/ocmal/ds_nomb.php?nota=Empresa&p_busca=10&rol=emp. Acesso em: 15 fev. 2012.

destino sua negociação nos principais centros econômicos da Europa e dos Estados Unidos da América.¹¹¹ Cerrejón possui uma sistemática infraestrutura e mecanismos monitorados desde sua base – extração na mina, transporte e desembarque no Porto Bolívar.

Com referência ao transporte, o carvão percorre 150 km da mina até o Porto em um enorme trem de aproximadamente 130 vagões. A via férrea do trem cerca diversas comunidades e grupos domésticos que habitavam esse espaço antes da intervenção da empresa. Desse modo, as zonas de influência em que esses grupos são forçados a habitar representam alto risco para a saúde e reprodução social devido às emissões de partículas tóxicas do polvilho de carvão que o trem solta em seu percurso. Além disso, a contínua morte de animais (gado, cabras, veados) e pessoas que cruzam, de um lado ao outro da via férrea, é motivo de preocupação constante nos resguardos e comunidades.

As problemáticas dos impactos sociais e ambientais provocados por projetos extrativos em território wayuu têm sido denunciados diretamente pelos seus membros em diversos cenários e situações. Fazendo referência à tecnologia do trem como parte do sistema integrado de monitoramento do mineral, Samuel, líder wayuu do resguardo da Média e Alta Guajira, denomina essa tecnologia de “a cobra de aço”. Ele reclama que “a poeira que deixa a cobra de aço diariamente nos está matando a todos”. A fala de Samuel se insere no contexto da Caravana por Wounmaikat (a Mãe-Terra), realizada em 2008 e 2009, que consiste numa ação de resistência desenhada e

111 Segundo a empresa, em 2009, exportaram-se 17% de carvão para América do Norte, 56% para a Europa, 12% para o Centro e o Sul da América e 15% para um destino definido como Outros. Disponível em: <http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPORTACION/DESTINOEXPORTACIONES/seccion_HTML.html>. Acesso em: 15 mai. 2010.

organizada pela Força de Mulheres Wayuu (FMW) da Guajira colombiana. O objetivo foi visibilizar a violência do genocídio em território wayuu, assim como promover um espaço de agência, participação e interlocução em resguardos e comunidades locais para processos de incidência e denúncia de problemáticas territoriais e de intervenção do capital financeiro transnacional (ROMERO, 2010).

Alberta, líder da organização Maikiraalasalii na região do Socuy e membro da FMW é, de forma análoga a Samuel, uma das vozes de resistência no âmbito dos movimentos indígenas da região; figura chave pela denúncia dos efeitos perversos da mineração a céu aberto. No âmbito da Caravana, sua fala está permeada tanto por uma construção política e étnica do território ancestral, como pela dimensão simbólica da evocação aos mortos, aos seres da natureza, ao espírito da Mãe-Terra. Ela também faz alusão à contaminação dos afluentes dos principais rios da região provocada por *yoluya*.¹¹² Para Alberta, tanto os consórcios de mineração como os funcionários do governo venezuelano são *yoluyas* que estão em *wounmaikat*. Nas suas palavras:

Devemos evitar *yoluya*. O nome que eu lhe botei [aos consórcios mineiros de carvão]. Evitar *yoluya* que entra em nosso território indígena wayuu que é o Socuy no município Mara. O que aconteceria se entra aquele monstro? Doenças grandes, imensas, que poderiam contaminar toda a saúde de todos os wayuu. Todas as cores que tenha, pois isso traz muita doença. Por isso eu falo *yoluya*. Por quê? Porque se entre os capitalistas mundiais, no nosso território acabaria com tudo que é a

112 Na concepção sociocosmológica wayuu, os *yoluyas* são seres e espíritos malignos que ocasionam desgraças e doenças graves.

biodiversidade, também roubaria nossa cultura, também se levaria nosso costume, se levaria tudo o que é água, se levaria todo conhecimento de nós, que falamos os sítios sagrados, se levaria até as medicinas tradicionais que nós temos, ancestralmente. Então aqueles lugares sagrados que ainda são da nossa mãe terra se afasta que é o espírito que mais nos dá poder como wayuu que somos e dizemos que temos medicina tradicional de nossos ancestrais. Aí [na região do Socuy] temos nessa montanha que é a que nos dá força, fortaleza. Também vêm os irmãos, problemática entre todos os demais como território indígena. Também nos afeta o deslocamento dos wayuu como já temos visto o exemplo, que também tem muito deslocamento de wayuu que vem da parte de Guasare [comunidade da Guajira venezuelana] para o Socuy. Guasare é de outra comunidade, então isso é o que nos poderia afetar. Nos afeta o quê? Nos afeta todo, nós ficaríamos sem água, todo o nível do [estado] Zulia sem água. Então nossa mãe terra, três mães de água gigante que nos dá vida, nos dá saúde também vai ser afetada por esse bendito *yoluya* que vira ao nosso território wayuu aqui no município Mara. Isso são meus problemas (ROMERO, 2010).

A FMW é um dos movimentos indígenas na região que de forma criativa e crítica tem protagonizado a construção de processos de incidência na denúncia da violência e genocídio na Guajira colombiana. Suas ações enfatizam igualmente outras problemáticas no âmbito da gestão e controle de territórios e populações indígenas. No marco de processos locais, regionais e nacionais ameríndios, a organização transcende fronteiras políticas e culturais procurando estabelecer diálogos com outras realidades indígenas. Especialmente no território dos wayuu, a

FMW concebeu uma campanha transfronteiriça para denunciar os discursos e as práticas de Cerrejón em comunidades e resguardos da Média e Alta Guajira. Com o *slogan* da Caravana “porque os únicos gigantes são os wayuu”, a organização fez frente a uma propaganda etnocida de Cerrejón, postada em mídia virtual, fazendo referência ao consórcio como “uma empresa de gigantes”. Ela sugere que os wayuu são seres em miniatura e argumenta que o carvão de Cerrejón “é a pedra mágica para o progresso da Guajira”.¹¹³

Profundamente insultados por Cerrejón, os membros da FMW decidem discutir propostas de resistências locais, cujo *lôcus* é *wounmaikat*. Assim, ultrapassando fronteiras territoriais historicamente impostas, decidem discutir suas propostas com comunidades *wayuu* do lado venezuelano. A reivindicação assume a forma de “campanha pela eliminação de todas as formas de violência contra a Mãe-Terra”. O contexto da Caravana se transforma assim num espaço de contestação étnica e transfronteiriça constituído no marco de processos dinâmicos de ressignificação do território e de fronteiras sociais e culturais. Nesse cenário, a dimensão ancestral de *wounmaikat* é potencializada através de um sentido político de luta territorial refletindo as experiências locais de apropriação e vivência do *lugar* enquanto experiências sociais e historicamente construídas. Essas dinâmicas formam parte das reivindicações que têm vínculos indissociáveis com a manutenção ativa da memória coletiva e o tensionamento de lutas cosmopolíticas no território wayuu.

Em outro contexto, a líder wayuu Jayariyú Farías Montiel, fundadora e codiretora do jornal *Wayuunaiki*, pronunciou-se no Fórum Permanente para as questões indígenas para denunciar os efeitos nefastos da lógica extrativista na Guajira.

113 A propaganda está disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=i2rK-ZObLvOO>>. Acesso em: 16 nov. 2012.

[...] na Venezuela, os derrames de petróleo afetam os povos do leste do país, prejudicando o ecossistema dos rios Tascabaña, Guanipa e Guarapiche. Na Colômbia, o cenário é menos animador. A empresa mineira Cerrejón, a serviço de interesses energéticos de países estrangeiros, pretende desviar 26 quilômetros de rio Rancheria, o principal afluente de água para a sobrevivência dos Wayuu com energia física, mental, emocional e espiritual que não tem dimensão de valor do ponto de vista estético nem econômico.¹¹⁴

Além de exigir a imediata e efetiva execução dos acordos internacionais subscritos e ratificados por esses países, no âmbito da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), essa líder mostra que os Wayuus têm propostas concretas “que devem ser consideradas como recomendações para que os estados as assumam e considerem como boas práticas” Essa observação é importante na medida em que revela que eles são sujeitos políticos que constroem de forma criativa e ativa projetos alternativos de desenvolvimento pautados nas suas práticas cotidianas e sócio-lógicas comunitárias.

Viver o lugar: política e ritual em *Mma* (a “Mãe Terra”)

Segundo contam as anciãs wayuus (*alaii'layu*), as plantas (*wunu'u*) nas origens do mundo eram pessoas humanas, tinham vida e possuíam espírito (*aseyuu*). Nelas morava o fôlego de vida, os poderes de cura, a plena sabedoria, o poder do conhecimento. Elas foram filhas primogênicas de *Mma* - a Mãe Terra. Mas as *wunu'u* sucumbiram com a primeira geração de seres vivos

114 Disponível em: <<http://servindi.org/actualidad/64687>. Acesso em: 15 mai. 2012.

porque não souberam aproveitar o poder do pensamento dado pelo Criador. Eram demasiado passivas, conformando-se apenas com a sua sabedoria, faltava-lhes o espírito dinâmico para dar continuidade ao fato de viver na terra. Quando a geração das *wunu'u* sucumbiu devido à fraqueza natural de não ser capaz de desenvolver a plenitude da vida, emergiu do ventre de *Mma* a primeira geração de Wayuus. Desde o ventre sagrado da *Mma*, surgiram as primeiras mulheres wayuu. Elas foram as que recolheram os primeiros poderes, as primeiras sabedorias, as primeiras qualidades e os primeiros conhecimentos das *wunu'u* (LARREAL, s/d).

O relato oral destacado acima, recolhido por Larreal, professor wayuu da Guajira venezuelana, expressa de certa forma a potência simbólica das interrelações entre ordens diferentes – natureza e cultura – que organiza e ressemantiza a experiência social do *lugar* por meio de conhecimentos locais. Para entender esses processos, focalizamos três dimensões-chave relacionadas com práticas locais de produção de território.

A primeira dimensão faz referência à oralidade e manutenção da língua wayuunaiki na reprodução social e cultural do grupo. Sendo importantes sinais diacríticos nas comunidades e resguardos wayuu, de ambos os lados da fronteira, tais elementos são revitalizados continuamente nas práticas cotidianas permitindo que os conhecimentos locais transmitidos oralmente sejam ressignificados de forma dinâmica. Esses processos sociais envolvem novas formas de construir e habitar o lugar, permeando outras possibilidades de apropriação e criação de políticas de autogestão e autonomia étnica. Nesse contexto, as experiências vividas de mulheres wayuu se inter-relacionam com processos de pertença identitária e territorial. Assim, o lugar refere-se a uma experiência vivida de construção

social e política que os Wayuus designam como *Mma* (a Mãe Terra) e que remete à ancestralidade do território. Nessa perspectiva, aponta para a manutenção de práticas e saberes do lugar (Harcourt; Escobar, 2007).

É imprescindível compreender estas dimensões para apreender a dinâmica dos “segredos” ancestrais repassados, assim como também a relação mútua dos seres (humanos e não-humanos) e pessoas em ato. No viver cotidiano, as mulheres guardam, secretamente em diminutas bolsas tecidas por elas mesmas, os segredos das *alania*¹¹⁵ (amuletos) que foram transmitidos pelas plantas (*wunu’u* = pessoas humanas) às primeiras mulheres saídas das entranhas de *Mma*. As *alania* afastam os seres malignos e incidem ativamente em processos de cura. Além disso, esses objetos-seres fortalecem espiritualmente os vivos e os mortos, os quais mantêm uma dinâmica inter-relação, conforme a sociocosmologia wayuu.

A compreensão dessas sócio-lógicas permite aproximar-nos da segunda dimensão que é de ordem política. A reprodução de práticas sociais no seio dos *apushis* (grupos domésticos) é acionada através de valores e princípios de ordem social wayuu. Esses elementos estruturam-se no marco de um complexo sistema de rituais e pautas políticas (*sukuaipa wayuu* -equivale ao sistema normativo jurídico ou Lei wayuu) que incide diretamente nas ações e comportamentos das pessoas e do coletivo e que permite vislumbrar, ao mesmo tempo, a natureza da liderança social e doméstica de homens e mulheres. Desse modo, uma questão interessante para a análise das políticas de lugar é indagar de que maneira os saberes e práticas sociais, transmitidos oralmente, determinam a construção de territorialidades no

115 Como categoria *emic*, elas são chamadas pelos wayuu *contras*. Assim, esses objetos não são passivos, ao contrário, têm agência e intervêm diretamente na vida dos humanos.

âmbito das relações de gênero, aliança e reciprocidade afiançadas em redes de parentesco clânico, grupos domésticos e políticos. Apesar de não ser nossa intenção abordarmos neste artigo esses processos, é importante observar que, para os Wayuus, a construção das políticas de lugar não está dissociada dessa rede de relações.

A terceira dimensão que queremos focalizar tem a ver com as relações de gênero. Nesse contexto, a liderança política de unidades domésticas está atravessada pela dinâmica dessas relações, pois as mulheres não são unicamente responsáveis pela continuidade genealógica do parentesco clânico, ou seja, pela transmissão do *eirruku* [carne ou substância de Ego]. São elas que dinamizam um conjunto diversificado de saberes e práticas de cura, afastamento de desgraças, infortúnios e doenças. Fundamentalmente são elas as que medeiam a interação social com os sonhos e a relação entre os vivos e os mortos. Por esse motivo, elas cumprem o papel social de *piaches*, autoridades espirituais detentoras de saberes secretos para intermediarem a comunicação com os parentes mortos e com seres ancestrais ativos.

Desse modo, os papéis sociais de homens e mulheres estão marcadamente diferenciados em eventos rituais de morte e ritos de iniciação (ROMERO, op.cit.). Especialmente, em eventos mortuários são as mulheres que assumem a prática social de chorar os mortos e as que se encarregam de sepultá-los quando acontecem episódios de homicídios provocados no seio dos seus *apushis*. A elaboração de objetos fundamentais para a manutenção das práticas cotidianas, como os *chínchorros* [redes] e os vasos funerários para as ossadas em situações de enterros secundários, é também parte da atuação desse grupo social.

Os grupos domésticos assumem o papel de fazer cumprir o sistema normativo jurídico – *sukuaipa wayuu* – de orientação social para a resolução de conflitos por afrontas físicas e morais.

Mas, cabe especialmente aos homens a mediação desses conflitos entre os *apushi*, através da figura do *palabrero* (mediador). Ele tem a função de procurar estabelecer a conciliação entre as famílias e fazer cumprir as penalidades e compensações prescritas no sistema (GUERRA, 2002). Em outra ordem, os homens têm também o papel de fortalecer relações de solidariedade e reciprocidade através da comercialização de gado e de fixar o preço da noiva, prática social orientada pelo tio materno para as uniões matrimoniais.

Em síntese, os Wayuus têm visões de mundo diferenciadas, tecidas em redes parentais e familiares intimamente relacionadas com a origem mítica e as ações de seres animais e vegetais, pessoas e coisas. As interações sociais estão influenciadas por diferentes concepções de tempo e espaço, diversas formas de organizar socialmente a vida coletiva, de ressignificar o território, de conceber as inter-relações entre humanos e não humanos, no âmbito das suas próprias lógicas culturais e cosmológicas. Os desafios de ressignificar o território e as dinâmicas sociais envolvidas parecem expressar a construção identitária do lugar enquanto experiência social de práticas e conhecimentos locais, permeada pela reatualização simbólica da memória coletiva. O lugar é também modificado e apropriado no marco de tensões e conflitos de grupos sociais hegemônicos (ESCOBAR, 2000).

Assim, a península se revela como um lugar de construção, atualização e apropriação identitária permeada pela configuração sociocosmológica da região. Uma interessante interpretação nesse sentido encontra-se na obra *Los indios de Colombia*, elaborada por Álvaro Mendoza, Jorgue Gómez e Horácio Restrepo (1992) a partir dos etnônimos nativos. Os autores caracterizam as regiões da Guajira a partir de uma construção de *sentido do lugar*. Desse modo, *Wuinpumüin* (região de todas as águas, correspondente às serranias da Alta Guajira), *Jala'ala* (região das pedras na Média Guajira), *Wopumüi* (“todos os caminhos”, em direção

ao sudoeste na Baixa Guajira), *Palaamiin* (região do mar, norte da península), *Anoulimiin* (na planície, ao este) e *Jasale'omiin* (região das dunas, no sudoeste da península).

Em trabalho etnográfico, nossos interlocutores wayuu se referiam à região da Alta Guajira como o lugar ancestral de onde provêm todos os clãs. Em efeito, a região é construída na memória coletiva como um *lugar sagrado* de reencontro de seres e pessoas mortas. É na Alta Guajira onde se encontra a rota de acesso aos espíritos dos parentes mortos. Lembremos que a região é também cercada de baías e portos de enorme importância para as relações comerciais internacionais. Talvez seja por todos esses fatores, em especial pela dimensão cosmopolítica da região, que esse espaço social tenha se configurado como palco da arbitraria imposição de limites territoriais – ainda em disputa, principalmente no contexto das políticas nacionais de homogeneização e integração da população indígena, em ambos os lados da fronteira (ROMERO, 2010).

Considerações finais

Apesar dos impactos da gestão e controle dos territórios, recursos e comunidades locais na Guajira serem cada vez mais predatórios, também é uma realidade que as ações dos movimentos indígenas e comunidades locais nesse cenário social permitam ressignificar esses processos por meio de agenciamentos inventivos e dinâmicos de reconstrução do lugar. É possível também afirmar que os Wayuus conduzem esses agenciamentos a partir de dentro, ou seja, como processos autônomos articulados em redes e movimentos indígenas.

A capacidade de ressemantizar as distintas violências sofridas historicamente têm-lhes permitido criar alternativas e práticas diferenciadas, em nível local e global, de constituição de novas hegemonias. Nesse sentido, eles estão plenamente cientes de

que as hegemonias são construções de poder que se orientam em várias direções. Exemplo disso são os jogos simbólicos e as demandas políticas que consistentemente elaboram para enfrentar as investidas dos empreendimentos de desenvolvimento neoliberal.

Neste sentido, é possível afirmar que se algum significado o termo desenvolvimento – enquanto ideologia/utopia do mundo moderno – possui no contexto wayuu é justamente a reviravolta da sua lógica neoliberal por uma efetiva reconsideração do lugar; não nos termos tecnocráticos do ambientalismo, mas naqueles sugeridos pelas sócio-lógicas ameríndias, a saber: a capacidade dinâmica e necessária para “dar continuidade ao fato de viver na terra”, tal como foi repassado por *Mma* às *wunu'u* (plantas), as primeiras pessoas humanas.

Referências

Alier, J. M. **El ecologismo de los pobres**. Seminario-Taller de la nueva izquierda latinoamericana, celebrado em Lima no mês de fevereiro de 1992. Disponível em: <<http://www.envio.org.ni/articulo/718>>. Acesso em: nov. 2012.

Ardila C. G. Acercamiento a la historia prehispánica de la Guajira. In: ARDILA, C. G. (Org.) **La Guajira**. De la memoria al porvenir. Bogotá: Universidad de Colombia, 1990. p.59-77.

Ávila, T. A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a politização do bom selvagem. In: Baines, S. G; Silva, S. T. da; Fleischer, D. R.; Faleiro, R.P. (Orgs.). **Variações interétnicas**: etnicidade, conflito e transformações. Brasília: UNB/IEB/CEPPAC/IBAMA, 2012. p.165-176.

Barliza, R.; CORPOGUAJIRA: Iniciativa institucional inspirada por la incorporación de una región fronteriza colombiana a la actividad minera. In: **ONU/ Comisión Económica para América Latina y el Caribe**. Evaluaciones del impacto ambiental en América Latina y el Caribe. Santiago de Chile, 1991. p.169-171.

Bourdieu, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

COSTA, A. Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición. In: **Más allá del desarrollo**. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-yala, 2011, p.83-118.

Chávez, Á. M.; GÓMEZ, J. M; restrepo, H.C. **Los indios de Colombia**. Madrid: Editorial MAPFRE S.A, 1992.

Daza, V. **Guajira, memoria visual**. Riohacha: Banco de la República, 2002. Disponible em: <<http://www.banrep cultural.org/taxonomy/term/13950>>. Acesso em: 5 out. 2012.

Dover, R; Rincon, M.; Zapach, M. **Estudio**: Impacto socio cultural en los indígenas del sur de la Guajira, generado por la explotación minera del Carbón.1997. Biblioteca Virtual del Portal CES. Disponible em: <http://www.portalces.org/index.php?option=com_sobi2&sobi2Task=sobi2Details&catid=27&sobi2Id=291&Itemid=76>. Acesso em: 29 jul. 2012.

Escobar, A. **El final del salvaje**. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: CEREC/ICAN, 1999.

_____. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER (org.) **La colonialidad**

del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Flacso, 2000. p.113-144.

_____. El postdesarrollo como concepto y práctica social. In: DANIEL, M. (coord.). **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización.** Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005. p.17-32.

_____. **La invención del Tercer Mundo.** Construcción y desconstrucción del desarrollo. Caracas: Fondo Editorial el perro y la rana, 2007. (Serie Colonialidad/Modernidad/Descolonialidad).

_____. **Territorios de diferencia:** lugar, movimientos, vida, redes. Popayan: Enviñ editores, 2010.

Ferguson, J. The anti-politics machine: development and bureaucratic power in Lesotho. In: **The ecologist**, v.24, n.5, p.176-181, set/out. 1994.

Ferrero, B. Conservación, comunidades y certificación. Un análisis de la relación entre capital y conservación en la provincia de Misiones. In: Mastrangelo, A; Trpin, V. (Orgs.). **Entre chacras y plantaciones.** Trabajo rural y territorio en producciones que Argentina exporta. Buenos Aires: CICCUS, 2011. p.147-174.

Foucault, Michel. **Espacios de poder.** Madrid: La Piqueta, 1991. p.9-26.

Guerra, W. Las comunidades indígenas de la Guajira ante el proyecto carbonífero de El Cerrejón. In: **ONU/ Comisión Económica para América Latina y el Caribe.** Evaluaciones del impacto

ambiental en América Latina y el Caribe. Santiago de Chile, 1991. p.173-177.

_____. **La disputa y la palabra.** La ley en la sociedad wayuu. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.

Harcourt, W.; Escobar, A. **Las mujeres y las políticas del lugar.** México: Universidad Nacional Autónoma de México/Programa Universitario de Estudios de Género, 2007.

Harvey, David. Acumulación por desposesión. In: **El nuevo imperialismo.** Madrid: Akal, 2003. p. 99- 129. Disponible em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/social/harvey.pdf>>. Acceso em: 29 out. 2012.

Lang, M.; Mokrani, D. **Más allá del desarrollo.** Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-yala, 2011.

Lang, M. Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas. In: **Más allá del desarrollo.** Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-yala, 2011. p.7- 20.

Larreal, M. **Tamana, süchon wayuu.** Tamana, hija de mujer wayuu. El proceso de la formación originaria de la mujer wayuu. (Inédito).

Lopes, J. L. A Sobre processos de ambientalização dos conflitos e sobre dilemas da participação. In: **Horizontes antropológicos.** Porto Alegre, ano 12, n.25, p.31-64, jan/jun, 2006.

Maybury-Lewis, D. Demystifying the Second Conquest. In: **Frontier Expansion in Amazonia.** Editado por Marianne Schminck y Charles Wood. Gainesville: University of Florida Press, 1984.

Monteiro, J. **Tupis, Tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. (Tese apresentada para o concurso de livre docência - área de etnologia, subárea história indígena e do indigenismo). Campinas: Unicamp, 2001.

Monroy, E. B. M., E. Los esclavos de las perlas: Voces y rostros indígenas en la Granjería de perlas del Cabo de la Vela (1540-1570). In: **Boletín cultural y bibliográfico**, Bogotá, v.39, n.61, 2002.

Moreno, P.; Tarazona, A. **Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira**, siglo XVIII -Documentos y mapas-, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1984.

OCEI- Oficina Central de Estadística e Informática. **Censo Binacional de la Etnia Wayuu 1992**. Caracas: OCEI, 1995.

O'Connor, J. On the misadventures of capitalist nature. In: **Capitalist, nature, socialism**, v. 4, n.3, p.7- 40, 1993.

Oliveira, J. P. de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Mana**, v. 4, n.1 p.47-77, 1998.

_____. Cidadania e globalização: Povos indígenas e agências multilaterais. In: **Horizontes antropológicos – Relações Interétnicas**. Porto Alegre, ano 6, n.14, p.125- 141, nov. 2000.

Oliver, J. Reflexiones sobre el posible origen wayuu (guajiro). In: ARDILA C. G. (Org.). **La Guajira**. De la memoria al porvenir. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 81, 1990.

Polo A., J. Los wayuu y los cocinas: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII.

In: **Anuario colombiano de historia social y de la cultura**, n.26, p.7-29, 1999.

_____.La colonización agrícola-ganadera y el papel del comercio en las relaciones inter-étnicas en las tierras del río Limón Guajira venezolana 1830-1880. In: **Revista de antropología**. Santa Marta: Universidad del Magdalena, p.19-37, 2005.

Ramos, A. R. Indigenismo: um orientalismo americano. In: **Anuário antropológico 2011-I**, Brasília, p.27-48, 2012.

Repetto, M. Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento. In: Baines, S. G; Silva, S. T. da; Fleischer, D. R.; Faleiro, R. P. (Orgs.). **Variações interétnicas: etnicidade, conflito e transformações**. Brasília: UNB/IEB/CEPPAC/IBAMA, p.283-320, 2012.

Ribeiro, G.L. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: ideologia e utopia no final do século XX. In: **Ci. Inf.**, Brasília, v.21, n.1, p.23-31, jan./abr. 1992.

_____.Poder, redes e ideologias no campo do desenvolvimento. In: **Novos estudos**: CEBRAP, São Paulo, n.80, p.109-125, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n80/a08n80.pdf>>. Acesso em: 19 dez. 2012.

Rist, G. **The history of development: from Western Origins to Global Faith**. London: Zed Books, 1997.

Rodríguez G., C. y Arenas, L. C. Derechos indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U'wa en Colombia. In: **El derecho y la globalización desde abajo**. Hacia una legalidad cosmopolita. Barcelona/México: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, p. 217-239, 2007.

Romero, F. **Corpo, sangue e território (Nossa Mãe Terra)**: uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os wayuu na Colômbia e na Venezuela. (Tese de Doutorado). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

Sach, W. **The Development Dictionary**: a guide to knowledge as power. New York: Zedbooks, 2010.

Saler, B. Los wayuu (guajiro). In: **Aborígenes de Venezuela**. Caracas: Monte Ávila Editores, p.25-145, 1988.

Santos, B. de S. A queda do Angelus Novus. Para além da equação moderna entre raízes e opções. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.45, p.5-34, maio. 1996.

_____. Introdução: las epistemologías del Sur. In: *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Ediciones. Disponível em: < http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf>. Acesso em: 17 sep. 2012.

Santos, B. de S.; Rodríguez G., C. (Orgs.). **El derecho y la globalización desde abajo**. Hacia una legalidad cosmopolita. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

Simbaña, F. El sumak kawsay como proyecto político. In: **Más allá del desarrollo**. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-yala, p.219-226, 2011.

Simon, F. P. **Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales**. (Parte I). Bogotá: Imprenta del Medardo Rivas, 1882.

Strathern, M. **O gênero da dádiva**. São Paulo: Unicamp, 2006.

_____. **Contemporary moments:** Land as intellectual property. Disponível em: <<http://ebookbrowse.com/strathern-terra-como-propriedade-intelectual-rtf-d139956566>>. Acesso em: 9 nov. 2012.

Sullivan, S. The environmentality of 'Earth Incorporated': on contemporary primitive accumulation and the financialisation of environmental conservation. **Paper presented at the conference An Environmental History of Neoliberalism.** Lund University, 6-8 maio. 2010.

Svampa, M.; Antonelli, M. A. Hacia una discusión sobre la megaminería a cielo abierto. In: SVAMPA, Maristella e ANTONELLI, Mirta. A. (eds.). **Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales.** Buenos Aires: Biblos, p.15- 27, 2009.

Taddei, E. Seoane, J.; Algranati, C. **Minería transnacional y resistencias sociales en África y América Latina.** Buenos Aires: GEAL, 2011.

Toledo, M. A. IIRSA: lógicas de interconexión, lógicas interconectadas. In: Svampa, M.; Antonelli, M. A. (eds.). **Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales.** Buenos Aires: Biblos, p.103-122, 2009.

Trouillot, M. R. The Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. In: **Recapturing anthropology:** Working in the present (edited by Richard G. Fox). Santa Fe: School of American Research Press, p.17-44, 1991.

_____. **Silencing the Past.** Power and the Production of History. Boston: Beacon Press, 1995.

Wilde, G. Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el

relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. In:

Gestión ambiental y conflicto social en América Latina.

Buenos Aires: CLACSO, p.193-225, 2008.

Parte III

**PRÁTICAS MISSIONÁRIAS,
PROCESSOS POLÍTICOS E ETNICIDADE**

ELITES E A CULTURA DOS OUTROS: ENGENHARIA DO MOVIMENTO SOCIAL, POVOS INDÍGENAS E O CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO¹¹⁶

Jean-Philippe Belleau

(University of Massachusetts Boston)

[S]eria impossível que a trajetória do movimento indígena do Brasil fosse a mesma da de outros países onde a margem de ação indígena é muito maior, quer por maior espaço político, quer por maior acesso a canais de informação, quer por fatores geográficos mais favoráveis. Assim como toda a política indigenista no Brasil é um fenômeno que vem de cima para baixo, também a emergente consciência indígena é o resultado de estímulos externos. Primeiro, temos a atuação do CIMI, que foi decisiva no processo de transpor uma

116 Agradeço aos muitos missionários que aceitaram ser entrevistados, às vezes durante muitos anos. Agradeço particularmente a D. Pedro Casaldaliga; Bartomeu Mélia, S.J.; Renato Athias; Tomaz de Aquino Lisboa; Egon Heck; Egidio Schwade; Nelo Ruffaldi. Por razões explicitadas em outra ocasião (Belleau, 2013b), esse importante *corpus* de memória oral acaba por ser crucial para a pesquisa. Também agradeço a Edileuza, do Centro Tia Irene, em São Félix do Araguaia e Padre João Wenzel do Centro Burnier, em Cuiabá. Igualmente, agradeço a Victor Castillo de Macedo, pelo apoio na tradução para o português deste artigo. Ainda, agradeço sinceramente a Alexandra Barbosa da Silva, pelo contínuo esforço e generosidade em corrigir e formatar este texto. Por fim, mas não menos, agradeço ao David Rockefeller Center for Latin American Studies da Universidade de Harvard.

das grandes barreiras à conscientização: criou condições para a realização das assembleias indígenas, a oportunidade de trocar experiências vindas do Brasil inteiro, a possibilidade de concatenar estratégias de defesa, o aprendizado indispensável que decorre da « cosmopolitização » daqueles que viajam a outras partes. Depois do CIMI, temos a criação, por indígenas estimulados por alguns brancos, de uma organização indígena, um enorme passo na direção de autoconsciência e autodefesa. Mas todas essas tentativas surgiram de esforços externos às comunidades mesmas (RAMOS, 1984, p.283-284).

No início dos anos 1970, o contraste entre Brasil e muitos de seus vizinhos em relação à presença de movimentos indígenas na cena política nacional era impressionante. A confederação indígena mais antiga na Bolívia tem suas raízes traçadas em 1952 (GUSTAFSON, 2002, p.272-274). No começo dos anos 1970, movimentos indígenas foram consolidados em diversos países andinos (LE BOT, 1994). Nas terras baixas hispânicas, o “aflorescimento das federações indígenas desde 1960 foi a mudança mais notável nas circunstâncias da liderança amazônica desde o primeiro contato” (BROWN, 1993, p.316). Na Amazônia equatoriana, a primeira organização indígena, a Federação Shuar, foi fundada em 1963 (SALAZAR, 1981); na Amazônia colombiana, o *Consejo Regional de los indígenas del Cauca* (Conselho Regional dos indígenas do Cauca, CRIC) foi fundado em 1971 como um grande movimento multiétnico de base (GROS; OCHOA, 1998). Na Colômbia, Peru, e Equador, comunidades indígenas com identidades culturais e histórias distintas federaram-se e finalmente criaram organizações nacionais. No Brasil, entretanto, não houve tal movimento pan-indígena e nenhuma organização indígena.

De fato, o movimento indígena¹¹⁷ no Brasil seria o último a aparecer no continente, muitas décadas depois dos movimentos andinos e mais de dez anos após aqueles da Amazônia hispânica (RAMOS, 1984, p.283-284). Concomitantemente, a situação de muitas comunidades indígenas pelo Brasil deteriorou-se dramaticamente nos anos 1960 e início de 1970, enquanto a expansão de fronteiras, projetos desenvolvimentistas e migrações cercaram e levaram diversas sociedades indígenas à beira da extinção antropológica (RIBEIRO, 1968; DAVIS, 1977).

Encarando esta situação, um pequeno grupo de missionários progressistas desenvolveu reflexões, ações *ad hoc*, e, em seguida, uma política voltada para a promoção de atores indígenas e um movimento pan-indígena. Este “grupo elitário aliado” embarcou em uma aventura extraordinária e por vezes mortal, para dar a César um oponente. Dado que antropólogos fundaram grupos de apoio apenas uma década depois dos missionários, focaremos primeiramente nestes últimos.

Se diversos pesquisadores dos movimentos sociais prestaram a atenção às condições de emergência dos movimentos na América Latina (ECKSTEIN, 1989; FOREWAKER; CRAIG, 1990), poucos examinaram o que permite aos grupos mais marginalizados se mobilizarem. O cientista político Peter Houtzager (2000; 2001) sugeriu que o conceito de “aliado” não é operativo em alguns casos extremos e propôs a categoria de “hospedeiro institucional” (*institutional host*).¹¹⁸ Para Houtzager, as elites confrontam três tipos gerais de escolha ao se depararem com um movimento social que representa um grupo socialmente

117 O que nos permitiria falar de um movimento indígena no singular é (1) a unidade dos modos de ação coletiva e não apenas (2) os inúmeros mecanismos de articulação entre os níveis locais e multiétnicos, (3) o compartilhamento de aliados ou (4) o confronto com as mesmas estruturas de oportunidades políticas.

118 O primeiro a usar este termo, ao meu conhecimento é Tarrow (1994:146) apesar de Houtzager tê-lo desenvolvido.

marginalizado: indiferença, oposição ou aliança. Porém, quando este grupo marginalizado não tem um movimento, ou seja, quando o grupo marginalizado é percebido como muito fraco para a agência, há então um quarto tipo de escolha: o setor da elite se constitui como um hospedeiro institucional. Assim “Hospedeiros levam povos desorganizados para seus campos organizacionais e ideológicos, ajudam-nos a se redefinirem enquanto grupos sociais, e patrocinam suas constituições como novos atores coletivos” (HOUTZAGER, 2001, p.3).

O desafio para a mobilização é considerável para grupos marginalizados; foi ainda maior para as microssociedades no Brasil. Isoladas, dispersas, fragmentadas nas linhas linguísticas, geográficas e culturais, a maioria também não dispunha, à época da constituição do movimento, de meios financeiros e de intelectuais que controlavam os códigos culturais do espaço político e das instituições brasileiras. Imaginar que tais sociedades espontaneamente iriam conceber, organizar e financiar um movimento pan-indígena é certamente atraente, mas improvável. Para superar tal desafio, grupos elitários aliados sentiram que deveriam intervir – de forma que conceitos tais como “mediação” e “apoio” não são aqui operativos; ao invés destes, propomos aquele de *engenharia do movimento social*: um envolvimento que inclui não somente a produção de líderes política e etnicamente conscientes, mas também a transferência de “estruturas de mobilização”¹¹⁹ e “frames de ação”. O exemplo da *maïeutica identitária* (*la maïeutique identitaire*), que focaremos na segundaseção deste capítulo, deriva de mudanças anteriores nas visões de mundo dos missionários; quando consideraram a situação dos povos indígenas e as ameaças que estes enfrentavam,

119 Uma noção chave para a teoria do processo político, *estruturas de mobilização* refere-se à diversidade dos “veículos coletivos”, tanto formais quanto informais, através dos quais as pessoas se mobilizam e se engajam na luta coletiva (MCADAM; MCCARTHY; ZALD, 1996, p.3).

a conclusão esboçada pelos missionários foi de que os índios, primeiro, necessitavam se tornar índios, para então se mobilizarem como tais. Nas últimas duas seções, usaremos elementos da “teoria do processo político” (“Political Process Theory”) para examinar o aumento sistemático de escala que o CIMI vem impondo às mobilizações indígenas, particularmente o “*framing* nacional”, para permitir que povos indígenas se organizem para além da aldeia, historicamente o último horizonte político, e construam estruturas de mobilização pan-indígenas.

A título de esclarecimento destes conceitos, aqui fundamentais, observe-se que há mais de 30 anos os estudos sobre os movimentos sociais são dominados por duas escolas. A escola dos “Novos Movimentos Sociais” domina na América Latina e na Europa, com autores como Touraine, Melucci e Arturo Escobar. Nos departamentos de Ciências Sociais nos Estados Unidos, a escola que domina é a “Teoria do processo político” (“Political Process Theory”) –e, anteriormente, a “Resource Mobilization Theory”. Compreendo que a “teoria do processo político” é mais operativa para analisar: (1) o surgimento do movimento indígena no Brasil, (2) as formas deste movimento, e (3) o “destino” (os sucessos e os fracassos) deste movimento. Esta teoria baseia-se no argumento de que o sucesso de um movimento não depende apenas dos recursos deste último, mas principalmente da abertura do sistema político onde ele nasce e se desenvolve. Enfatiza três conceitos principais: (1) a *estrutura de oportunidade política* (*political opportunity structure*), que é o contexto político, principalmente o Estado; (2) a *estrutura de mobilização* (*mobilizing structure*), que é o “veículo” coletivo que permite às pessoas mobilizarem-se e envolverem-se numa ação coletiva; no caso do movimento indígena no Brasil, foram as assembleias de líderes indígenas e, mais tarde, as organizações burocráticas, como a COIAB, etc. Por último, (3) o conceito *demoldura de ação coletiva* (*collective action frame*). Este último deve ser entendido como o modo pelo qual um movimento social

produz significados; trata-se “dos esforços estratégicos conscientes de grupos de pessoas para formar concepções comuns do mundo e de si mesmos, que legitimam a ação colectiva” (ZALD, 1996, p.262).

Já como uma questão de contextualização do presente trabalho, deveríamos relembrar que o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi criado em Brasília, no ano de 1972, no tempo em que o regime militar (1964-1985) estava envolvido em seu período mais repressivo (1969-1973).¹²⁰ No ano seguinte, dois jesuítas e cofundadores do CIMI (Thomaz de Aquino Lisboa¹²¹ e Egydio Schwade) conceberam a primeira mobilização pan-indígena da era contemporânea no Brasil. A ideia e o *caput nili* do movimento indígena ficam, portanto, inteiramente fora do domínio indígena (BELLEAU, 2013a). Em abril de 1974, o CIMI finalmente organizou e financiou a primeira “Assembleia dos Chefes Indígenas” na missão de Diamantino, considerada a primeira mobilização do movimento indígena (MOURA E MOURA, 2003, p.143; BICALHO, 2010; PREZIA, 2001, p.64-66).

Este tímido (quase confidencial) evento é considerado o nascimento formal do movimento indígena no Brasil. No entanto, identificar seus efeitos políticos permanece algo difícil. Ainda assim, este encontro e aqueles que se seguiram devem ser compreendidos com um alto grau de historicidade por reunirem indivíduos de sociedades sem fronteiras étnicas ou históricas. Poucas mobilizações indígenas anteriores tiveram a dimensão supra-aldeia destas assembleias. De abril de 1974 a julho de 1980, o CIMI organizou quinze “Assembleias de Chefes Indígenas”.¹²²

120 Ver Suess, 1980, Prezias, 2003, Balduino, 2001. Ver também o trabalho pioneiro de Judith Shapiro, 1981, 1987.

121 Sobre Thomaz Lisboa, ver J.P. Belleau (2013b).

122 Sobre essas assembleias, ver Ossami, 1993, Prezias, 2003, p.333, Bicalho, 2010, Ortolan Matos, 1997. Em Belleau (2013a), eu coloco o argumento que estas

Destas quinze, quatro ocorreram no âmbito das missões católicas, cinco em aldeias indígenas localizadas a menos de três quilômetros de missões ligadas ao CIMI e duas em propriedades urbanas pertencentes à Igreja. O CIMI selecionou, financiou¹²³ e acompanhou a maioria dos participantes-viajantes, apoiando-se em uma rede de missionários de campo. Se hoje o modelo dominante de estruturas de mobilização dos atores indígenas é a organização burocrática formal, a Assembleia foi concebida pelo CIMI como uma estrutura de mobilização e por quase uma década apareceu como o único modo de ação multiétnico.¹²⁴

O presente texto foca primeiramente nos assim chamados “grupos elitários aliados” (*elite ally groups*), e não nos povos indígenas. Não se deve inferir que os processos analisados não são interdependentes e que, como várias etnografias demonstram,¹²⁵ micromobilizações de comunidades indígenas ocorreram antes dos anos 1970, pressionando funcionários locais da FUNAI e missionários por recursos ou por demarcação de terra, transformando estes agentes durante todo o processo. Todavia, este trabalho busca produzir uma nova interpretação, focando na instrumentalidade, no culturalismo e na insurgência moral de grupos de elite aliados, e na mudança de escala por estes promovida. Assim, não é profícuo um estudo sobre o primeiro movimento indígena (pelo menos até a década de 1990) sem uma sociologia de seus aliados. Enquanto contribuições de agentes transnacionais são comumente notadas, por haverem

assembleias deveriam ser vistas enquanto uma narrativa; ao construir um movimento, demandou a produção de sua história.

123 As primeiras cinco, possivelmente seis, assembleias foram inteiramente financiadas pelo CIMI; as subsequentes foram em parte financiadas pela ONG britânica Oxfam. Ver Athias, 2002.

124 A primeira, organização indígena de vida curta foi criada em 1980; em 1985, somente quatro ONGs indígenas existiam. Hoje em dia, entretanto existem mais de 200 organizações indígenas. Ver Albert, 2011.

125 Entre muitos, ver Santili (2000), Turner (1988).

transferido repertórios de ação, do final dos anos 1980 em diante, poucos estudos focaram no papel assumido por aliados domésticos.¹²⁶As ações e projetos levados adiante por missionários e depois por antropólogos iriam mudar radicalmente a relação de muitas sociedades indígenas com os espaços políticos regionais e nacionais e, em grande medida, contribuir para uma emergência identitária e tão importante quanto as formas das primeiras mobilizações indígenas, nas décadas de 1970 e 1980.

Elites e mudança

A literatura acadêmica que explora ligações causais entre mudanças ideológicas em setores de elite e a transformação societária é sobremaneira importante, e deve ser aqui referenciada.¹²⁷ Para o politólogo Russel Dalton (1987), tais transformações correspondem a mudanças geracionais em elites, as quais acabam levando alterações para as instituições. Ao nosso conhecimento, Judith Shapiro (1981, 1987) foi a primeira a afirmar não somente que a fundação do CIMI correspondia a profundas mutações na Igreja Católica Missionária, mas também que essas transformações não poderiam ser dispensadas como meras melhorias estratégicas para a evangelização.

Ainda que nenhum livro exaustivo tenha sido escrito sobre a história do CIMI, suas raízes históricas têm sido largamente exploradas. Rufino (1996, 2006) e Monteiro (1996, 2006) apontaram para o papel do Concílio do Vaticano II, a Teologia da Libertação, a Teologia da Inculturação, a emergência

126 Por exemplo, Fischer, 1994, Conklin & Graham, 1994, Turner, 1993, Albert, 1997.

127 Apesar de virem à mente os trabalhos clássicos de Smuel N. Einstadt (1967, 1973, 1980, 1987). Touraine (1997) nota, entretanto, que mudanças importantes, em particular o declínio ou o fim das formas de opressão, ocorrem primeiro por profundas mutações ideológicas ou de visão de mundo em setores de elite.

de sentimentos de culpa concernentes ao papel da Igreja e a Declaração de Barbados I. Tais mudanças, entre outras, precipitariam o divórcio entre Igreja e Estado.

Quando o CIMI foi fundado, em 1972, o modelo de aculturação era ainda percebido como, se não desejável, ao menos inevitável. Uma vez aceito pelo mundo em movimento da fronteira, era assumido que as sociedades indígenas estavam destinadas a se dissolverem na identidade brasileira. Seu destino, visto a partir das teorias positivistas e historicistas, era tornarem-se cultural e biologicamente brasileiras.¹²⁸ O que era aceitável (o desaparecimento de culturas indígenas) se tornou inaceitável para alguns missionários e antropólogos brasileiros, no final dos anos 1960.

Desde a sua chegada ao Brasil no século XVI, a Igreja missionária baseava-se numa correspondência entre identidade cristã e identidade ocidental e evangelizou, erradicando tanto as identidades como as culturas indígenas. Isso foi reforçado depois dos anos 1930 pela difusão, através de outros agentes do Estado-nação, de um modelo unitário de identidade nacional. O populismo nacional (TOURAINÉ, 1989) e a “democracia racial” (FREYRE, 1933) formaram uma estrutura macroideológica e uma ideologia de Estado que promoveram a mestiçagem. Como o sociólogo Sérgio Costa (2001, p.149) notou: “A brasilianidade foi então apresentada como uma identidade não-étnica capaz de assimilar todas as outras representações étnicas”. Ao inibir uma consciência étnica, estas ideologias contribuíram para o atraso do movimento indígena no país. O discurso do líder indígena Álvaro Sampaio, que examinaremos mais adiante, é emblemático do efeito das ideologias assimilacionistas sobre o próprio *sense of self* dos indígenas. A força legitimadora deste modelo tradicional de nacionalidade começou a se perder nos

128 Ver Souza Lima, 1995; ver também Ramos, 1998, capítulos 1 e 2.

anos 1970, concomitantemente com o advento de um período caracterizado pela presença emergente de movimentos sociais. Nas últimas décadas, a valorização étnica e a racialização da identidade de grupos têm sido um surpreendente fenômeno social no Brasil (COSTA, 2001).

Um dos primeiros textos normativos a desafiar a visão de mundo aculturacionista foi a Declaração de Barbados I, escrita em 1971 e até hoje uma importante referência para os missionários do CIMI. Conhecida por denunciar abertamente os etnocídios cometidos contra os povos indígenas na América Latina pela Igreja Católica e pelo Estado (colonial e independente) – uma postura desafiadora no contexto dos regimes autoritários do início dos anos 1970 – este texto deve ser notado também por apelar explicitamente tanto à preservação das identidades culturais indígenas, como a um ator indígena autônomo, algo que soaria remoto naquela época:

É necessário ter em mente que a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação (...). Reafirmamos aqui o direito que têm as populações indígenas de experimentar seus próprios sistemas de autogoverno, desenvolvimento e defesa, sem que essas experiências tenham que se adaptar ou se submeter aos esquemas econômicos e sociopolíticos que predominem em um determinado momento (...). Além disso, na afirmação de sua especificidade sociocultural, embora sejam numericamente pequenas, as populações indígenas estão apresentando claramente vias alternativas aos caminhos já transitados pela sociedade nacional (Declaração de Barbados, 1971).¹²⁹

129 Suess, 1980: 25-6.

O apelo por um ator indígena se apoiava na compreensão, revolucionária na época, de que identidades indígenas não foram fadadas a inelutavelmente se desmancharem na brasilianidade, mas poderiam continuar as “mesmas”. As premissas positivistas do indigenismo de Estado, porém, não permitiriam imaginar ou aceitar um ator indígena. Ser um ator era ser aculturado, emancipado, branco, brasileiro – *civilizado*. Se a Igreja tradicional havia projetado um índio que deveria ser ocidental para ser cristão, o Estado positivista se baseava na noção tautológica de que um ator indígena era por definição apenas um brasileiro – e, logo, não índio. A noção mesma de um movimento indígena iria assim desafiar o pensamento assimilacionista que dominava crenças e políticas.¹³⁰

Mudanças intelectuais e teológicas dentro da Igreja progressista¹³¹ levaram a uma reformulação radical do lugar e da validade das culturas indígenas. Se o declínio daquilo que Sahlinhs (1999, p.401) chamou a teoria do desânimo (*despondency*) – isto é, a visão do mundo pela qual os povos indígenas serão levados inevitavelmente a se dissolverem nos Estados-nação que os circundam – pode ser observada, hoje em dia, de uma maneira mais ou menos global (SAHLINS, 1993), parece ter aparecido primeiro entre alguns padres jesuítas dos anos 1960 (BELLEAU, 2013a). Uma primeira valorização explícita e programática das identidades indígenas – e, logo, um chamado implícito para preservá-las – aparece em dois textos escritos por um jesuíta e antropólogo da missão de Diamantino (HOLANDA PEREIRA, 1967; 1968; 1969), apesar de a linguagem usada parecer datada.

Estes câmbios intelectuais estavam ocorrendo no contexto de uma rápida piora da situação para os povos indígenas. A “Marcha para o oeste” iniciada pelo presidente Getúlio Vargas, em 1943,

130 Ver Carneiro da Cunha, 1986.

131 Para um estudo das posições socialmente progressistas da Igreja, ver Mainwaring & Wilde, 1989.

ativou, de repente, uma fronteira relativamente dormente, que iria, nos anos 1950 e 1960, afetar dramaticamente vastos territórios sob controle indígena até então ao sul e leste da bacia amazônica (GARFIELD, 2001). Matanças, fomes e tomadas massivas de terra destruíram diversas comunidades indígenas.¹³² Nos anos 1970, megaprojetos de desenvolvimento iriam destruir ainda mais as condições de subsistência e reprodução social de muitas sociedades indígenas, desta vez na região amazônica (DAVIS, 1977). Para os missionários trabalhando nestas áreas, ficou claro que a política de integração ao Estado-nação brasileiro não estava funcionando e que a própria existência das comunidades entre as quais eles se encontravam estava ameaçada (RUFINO, 2006). Críticas à atividade e à inatividade do Estado se tornaram crescentes. O antropólogo Darcy Ribeiro (1962, 1968) acusou o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) de falhar em cumprir suas mais básicas obrigações.¹³³ Em 1971, um bispo da Teologia da Libertação, Dom Casadágua (1971) escreveu uma carta aberta chamando a atenção para a situação alarmante de índios na Amazônia – possivelmente o primeiro documento liberacionista endereçado à questão cultural. Em 1973, Antonio Iasi, um jesuíta de Diamantino trabalhando no CIMI, escreveu “Y-Juca Pirama”,¹³⁴ uma detalhada denúncia do Estado e de suas políticas desenvolvimentistas, assim como uma defesa das culturas indígenas. Estes textos marcam uma ruptura dramática entre Estado e elites intelectuais que historicamente

132 Não há, ao meu conhecimento, um estudo exaustivo do custo humano da expansão das fronteiras aos povos indígenas durante o século XX; em vez disso, tais estimativas estão “partidas” por comunidade: ver a Enciclopédia dos Povos Indígenas do ISA (ISA, 2011).

133 As críticas de Darcy Ribeiro (1962, 1968) e posteriormente por Shelton Davis (1977) foram publicadas enquanto os aliados dos índios estavam desenvolvendo as suas reflexões e reaccessando seu suporte ao Estado do final dos anos 1960 e 1970.

134 Em Prezia (2003, p.119-148).

trabalharam para o Estado, na questão indígena, desde o período colonial.¹³⁵

Segundo os estudos inovadores de Houtzager (2000, 2001), cuja abordagem da ciência política foca na competição infra-elites e nas relações elite-Estado, o grupo elitário atuaria como um hospedeiro essencialmente para desafiar o Estado e aprimorar a sua própria posição. No caso do indigenismo alternativo, entretanto, missionários não iriam hospedar atores indígenas por causa de uma disputa de poder anterior e causal com o Estado; ao invés disto, seu próprio senso de obrigação moral e a percepção do interesse de um dos grupos sociais brasileiros mais marginalizados convenceram o setor mais progressista da Igreja missionária a apoiar comunidades e atores, e concomitantemente comprometer-se em uma luta de poder com instituições estatais e *lobbies* conservadores. Os direitos humanos, a crença então recente na diversidade cultural (SHAPIRO, 1987) e a necessidade de preservar comunidades (e, através das comunidades, a fé¹³⁶) convenceram os missionários a atuar como hospedeiros.

135 O Estado possuía até o início dos anos 1970 um monopólio nas questões indígenas precisamente porque, entre outras razões, juntou alguns membros da intelectualidade em volta de sua missão. Os militares e muitos intelectuais foram parte do mesmo movimento modernizador e positivista que modelou um estado indigenista institucionalizado ao final do século XIX e início do século XX, portanto criminalizando (no papel) as matanças de populações indígenas. A sua oposição ao indigenismo de Estado nas últimas décadas do século XX não preveniram antropólogos de continuar trabalhando junto do Estado. Alcida Ramos (1990) considera que trabalhar no Estado é uma característica da antropologia brasileira.

136 Sobre esta correlação, ver Jan Hoffman French (2007) e Paula Montero (2006). Para French, o objetivo da Igreja Missionária aqui é preservar ou estimular a fé, pela qual comunidades holísticas deveriam ser preservadas, para quem “cultura” deve ser preservada.

O divórcio entre Estado e Igreja na questão indígena alterou drasticamente a estrutura de oportunidades políticas¹³⁷ e permitiu a emergência de um indigenismo alternativo ou um “contra-indigenismo”, como o antropólogo Bruce Albert (1997) colocou a questão, o qual iria ocupar um papel central no surgimento de um ator indígena. A oposição ao indigenismo do Estado resultou naquilo que se costuma chamar de movimento indigenista, um conjunto de pessoas e de iniciativas de pequena escala (mas eficiente), diversificado e elitário, desde os anos 1970. Este conraindigenismose federava primeiramente em torno da Igreja – de fato, uma das poucas instituições que de alguma maneira o regime militar deixava operar, mesmo quando passaram por cima do monopólio deste sobre as questões indígenas (RICARDO; LENA, 2002, p.284–285). Mas as fraturas neste movimento apareceram e o dividiram em distintos (e logo concorrentes) atores, ao final dos anos 1970 e início dos 1980, quando vários antropólogos ou indivíduos com treinamento antropológico fundaram suas próprias organizações indigenistas.¹³⁸

Missionários e setores intelectuais estavam se organizando contra a piora da situação dos índios e contra o Estado, mas os

137 Uma noção chave para a Teoria do Processo Político, a estrutura de oportunidades políticas se refere ao papel assumido por fatores contextuais gerais, particularmente o ambiente político em volta “que fornece incentivos para as pessoas empreenderem ações coletivas por afetarem suas expectativas de sucesso ou fracasso”. Tarrow (1994, 85).

138 As mais significantes foram a Comissão Pró-Índio (CPI) fundada em 1978 pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) fundado na Universidade de Campinas em 1979, e a Ex-Coordenação Ecumênica de Documentação Indigenista (CEDI), que foi fundada após diversas fases nos anos 1970, mas o nome claramente indica sua proximidade original com a protetora Igreja Católica. A CEDI se tornou Instituto Socio-Ambiental (ISA) em 1994. A estas organizações, nós devemos adicionar o apoio pontual garantido pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Ver Ramos, 1998, capítulo 2, e Ricardo e Léna, 2002.

missionários acreditavam que os índios assim não procediam. Entrevistas com fundadores históricos do CIMI revelam que, à conclusão de que o desenvolvimento representava uma grave ameaça, os missionários adicionaram outra: havia pouca epifania política observável nas comunidades indígenas (BELLEAU, 2013b). As iniciativas indígenas contra os desafios colocados pelo desenvolvimento e pela fronteira eram poucas, fragmentadas em espaço e tempo, e comumente limitadas à liderança tradicional, a que faltava o pleno controle dos códigos culturais e legais brasileiros. Os Xavantes constituíam uma exceção.¹³⁹ Um punhado de chefes locais do Nordeste do Brasil iria também viajar, de forma independente, sem apoio, para instituições do Estado, pleiteando subsídios ou demarcações de terra – o que Arruti (2001) chamou de “lideranças peregrinas”. No entanto, pouco mais emergia para desafiar de uma maneira significativa as estruturas de oportunidade política, especialmente no nível nacional. Para os missionários progressistas, as sociedades indígenas careciam de recursos, de intelectuais, líderes capazes de se dirigirem às instituições e à mídia, e de uma ideia clara de seus próprios interesses políticos. Para remediar esta situação, os missionários tiveram primeiro que mudar os índios.

Maiêutica identitária

*“Abbiamo fatto l’Italia, ora dobbiamo fare gli italiani!”*¹⁴⁰(Cavour).

De 12 a 15 de outubro de 1979, os Kariri-Xoko, da Ilha de São Pedro, Sergipe, receberam a 13ª “Assembleia de Chefes Indígenas”, reunindo mais de 40 participantes de 15 sociedades

139 Sobre as mobilizações Xavantes na década 70, ver Garfield, 2000.

140 “Fizemos a Itália, agora devemos fazer os italianos!”

indígenas. As minutas¹⁴¹ deste encontro desvelam várias narrativas vernaculares, discussões e demandas em relação a terra e queixas contra o governo ou fazendeiros próximos. Alguns missionários, antropólogos, funcionários do Estado e jornalistas compareciam, às vezes, a estas reuniões, geralmente com um discurso de apoio à causa indígena. Então é um tanto surpreendente ler um participante expressar categorias que separam claramente os participantes indígenas dos participantes brancos, defender e elogiar o papel civilizatório dos missionários salesianos, autoidentificando-se como *civilizado*, um termo usualmente evitado ou até abominado pelos aliados da causa indígena, e eventualmente identificando participantes indígenas como índios, deste modo claramente se colocando entre os não-índios. Esse participante era Álvaro Sampaio.

Somente um ano depois, Sampaio se tornou uma figura proeminente do movimento indígena. No Tribunal Russell para os Direitos Humanos, em Rotterdam, Holanda, ele acusou publicamente a Congregação Salesiana de etnocídio.¹⁴² Durante a maior parte dos anos 1980 e 1990, Sampaio foi um dos líderes mais visíveis daquele movimento, assumindo a presidência da então importante União das Nações Indígenas, (UNI) em 1983. Incansavelmente denunciou a aculturação, o governo e a violação dos direitos indígenas. Ao longo deste caminho, ele exorcizou sua apostasia étnica, mudando seu nome para Álvaro Tukano, o nome de sua própria sociedade indígena. O que aconteceu depois de 1979 que o tornou um “índio”? Qual epifania política o fez adotar o movimento indígena e a sua identidade indígena?

141 “13ª Assembleia Indígena, Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979”, *Boletim do CIMI*, 9:63 (1980). As minutas originais desta assembleia estão disponíveis nos arquivos do CIMI em Brasília.

142 Ramos, 1998, p.111-113.

Álvaro Sampaio nasceu em 1953, numa aldeia Tukano na região do Uaupés do Alto Rio Negro.¹⁴³ Seu nome tukano é Doethiro (Primeiro homem) e vem de uma prestigiada linhagem de chefes. Aos 10 anos, seu pai o levou a Pari-Cachoeira para ser educado num internato salesiano. Ele explicou depois que esta era uma estratégia coletiva para que os jovens adquirissem códigos dos brasileiros para melhor defender suas comunidades. Em 1967, ele se mudou para São Gabriel da Cachoeira, a maior cidade do Alto Rio Negro, para fazer o ensino médio ainda com os salesianos e, em 1974, foi a Manaus terminar o ensino médio. Em 1976, depois de quase dez anos em um ambiente não indígena, ele volta à comunidade tukano para trabalhar como professor escolar de pupilos indígenas, na missão salesiana de Taracuí. Naquele mesmo ano, ele encontrou, brevemente, um jovem ativista do CIMI, Renato Athias, pela primeira vez. Em 1977, ele fez seu serviço militar no Hospital Militar de São Gabriel.¹⁴⁴ Ele então tentou se estabelecer de volta em sua aldeia Tukano original. Falhou, e, em 1978, aceitou acompanhar a família de um médico militar até São Luís do Maranhão para se preparar para o vestibular. Não terminando o curso, mudou-se para Manaus, no início dos anos 1980.

Manaus era então o local de um grupo cultural informal, mas ativo e pró-indígena, que incluía o romancista Marcio Souza, artistas como Elberta Souza, Paulo Montes e Consuelo Faro, e missionários: o *Grupo Kururu de apoio à causa indígena*, um grupo artístico e acadêmico com algo de boêmio, que gravitava em volta do CIMI. Foi neste período que Marcio Souza escreveu a peça neo-indianista *Desana!Desana!*, que foi apresentada

143 Informações biográficas sobre Alvaro Sampaio foram retiradas de Ramos (1998) e de diversas entrevistas que fiz com ele em outubro de 1999 e junho de 2004 em Brasília.

144 Ele não deveria se alistar já que pessoas indígenas são isentas disto, mas eu não notei essa incongruência até depois de havê-lo entrevistado.

pela primeira vez nessa comunidade de artistas e intelectuais, antes de encontrar um eco de proporções nacionais. E é neste micro-meio que Álvaro Sampaio desenvolveu sua amizade com Renato Athias.

Renato Athias nasceu na cidade amazonense de Santarém em 1952, o neto muito católico de um migrante sefárdico do Marrocos.¹⁴⁵ Aos 7 anos, sua família se mudou para Belém, maior cidade da região, onde estudou em uma instituição salesiana. Quando jovem, estava atraído pelo movimento pró-democracia e deste para a defesa da causa indígena. No início de 1974, juntou-se às redes informais no entorno do CIMI. Suas habilidades organizacionais foram rapidamente observadas por Tomás Balduino, o bispo da Teologia da Libertação de Goiás e cofundador do CIMI. Pelo fato de ser ele o produto de uma educação católica e da região do baixo Amazonas, onde o CIMI ainda necessita de intermediários, o bispo lhe confiaria diversas iniciativas. Em 1979, ele se tornou o vice-diretor da Oxfam no Brasil, posição que usava para financiar parcialmente as custosas assembleias organizadas pelo CIMI (ATHIAS, 2002). Posteriormente, ele abandonou o ativismo para se tornar antropólogo, apesar de permanecer próximo do CIMI. Ele obteve o doutorado em Paris e tem desenvolvido sua vida acadêmica desde 1984.

Durante os primeiros anos de sua existência, o CIMI se apoiou em uma estrutura bastante informal, com ativistas motivados e fundos limitados. Sem uma doutrina estratégica bem definida, mas apenas uma orientação geral, o CIMI desenvolveu-se de uma maneira empírica. Com sede em Brasília e a maior parte de sua rede ativa no Mato Grosso, o CIMI então procurava estender seu alcance e desenvolver ramos regionais, modelados na estrutura administrativa da poderosa CNBB,

145 Dados biográficos sobre Renato Athias vêm de Athias (2002), de uma conversa que tenho com ele por mais de dez anos, e de entrevistas com atores históricos do CIMI.

onde cada bispo é responsável por pastorais locais. Copiar este modelo era também uma estratégia para ganhar legitimidade frente à hierarquia católica.

Comissionado por Balduino, Renato Athias abriu o ramo de Belém do Pará, chamado Regional Norte – I, em 1976. Um ano depois, a mesma operação levou a Manaus, Amazonas, a fundação da Regional Norte – II (os números foram invertidos posteriormente), juntamente com o jesuíta Egydio Schwade. Uma vez estabelecido em Manaus, Athias juntou-se ao Grupo Kururu. E foi dentro deste contexto que o CIMI – Norte – II lançou *Porantim*,¹⁴⁶ em 1977, um pequeno jornal então dedicado inteiramente à causa indígena. Como Manaus atraía, por diversas razões, muitos indivíduos indígenas da região, Athias veio a se tornar próximo de vários futuros líderes do movimento indígena, notavelmente Luis Lana, Manoel Moura, que seria posteriormente o presidente de uma das principais ONGs indígenas nos anos 1980, além de Álvaro Sampaio. Nos anos 1970, muitos destes indivíduos ainda se identificavam como *civilizados*, pois, se eles nasceram indígenas, receberam uma educação não indígena.

As conversas entre Athias e Sampaio, que dentro desta pequena comunidade neo-indianista insistiam no valor, se não na superioridade, das culturas indígenas, levou Sampaio a reconsiderar sua identidade pessoal. Quando questionado a respeito do conteúdo específico destas conversas, Athias respondeu prosaicamente que ele simplesmente disse que ele (Sampaio) era indígena e Tukano, que os Tukanos tinham “uma grande história”, “uma grande cultura”, e “um grande futuro”, e a sociedade branca seduz índios a negarem seu passado. Isto foi sem precedentes: até então, indígenas eram comumente expostos aos mais preconceituosos agentes de fronteira ou da sociedade regional,

146 Inteiramente dedicado à defesa dos direitos indígenas, *Porantim* foi então parcialmente financiado pela ONG britânica Oxfam.

que projetavam os estereótipos mais negativos da indianidade. Athias também explicou que ele forneceu a Sampaio elementos da história: como a Amazônia foi colonizada, o período do ciclo da borracha, e como os povos indígenas foram escravizados, forçados a tornarem-se cristãos e a abandonarem suas identidades. Ainda segundo Athias, Sampaio, no início, estava simplesmente regurgitando narrativas salesianas e não indígenas como respostas às novas ideias de Athias, antes de lentamente se envolver em reflexões pessoais.

Confrontado com o discurso e a valorização das culturas indígenas por parte de Athias, Sampaio completou uma longa, dolorosa e individual “viagem da volta”. A viagem da volta é a expressão do antropólogo Pacheco de Oliveira (1994) para definir a etnogênese de comunidades do Nordeste do Brasil, que até então se autoidentificavam como camponeses, caboclos ou simplesmente brasileiros. A viagem da volta de Sampaio foi individual, dolorosa e durou vários anos. Os anos que viveu na sociedade branca (internatos salesianos, serviço militar, curso no Maranhão) o fizeram assimilar e defender categorias integracionistas, como ficou provado em seu discurso na assembleia indígena de 1979. Foi durante sua experiência em Manaus que desenvolveu uma consciência étnica, e tão importante quanto uma crítica às ideologias dominantes na época. Ele se tornou Álvaro Tukano – um nome que tem usado em público desde então.

Chamamos de “maiêutica identitária” (*maïeutique identitaire*) o processo pelo qual a etnogênese é incitada, através de uma “transferência” implícita de heurísticas, de um indivíduo para outro com uma etnicidade distinta, para fazê-lo ou fazê-la empenhar-se em uma reflexão pessoal sobre sua identidade cultural. Ou, se quisermos, a heurística é estimulada num indivíduo definido como Outro a se tornar, ou ser de novo tal. Nas situações examinadas neste trabalho, a maiêutica identitária corresponde a um esforço consciente para reverter a apostasia

da identidade, através da formulação de um discurso que claramente opõe duas identidades culturais, indígena e branca/brasileira – valorizando a primeira sobre a última – *para conformar a identidade* de um indivíduo. A etnogênese é aqui “engineered” e individualizada, apesar de este certamente não ser um processo de mão única, com um índio passivo em seu fim receptivo, mas, ao contrário, é produzido por subjetividades interdependentes e interesses específicos perpassados por ambiguidades e mal-entendidos. Conseqüentemente, o maiêutico também é mudado no processo ou, ao contrário, torna-se maiêutico por causa do processo. Como muitos antropólogos provavelmente podem ter percebido durante (ou após) suas conversas com seus sujeitos de estudo, ninguém nasce agente de mudança. No caso de Athias, o maiêutico identitário é um protagonista do indigenismo alternativo que, dentro de uma relação pessoal de confiança e amizade, estimula, difunde e aumenta uma consciência indígena por valorizá-la, através do uso de categorias antropológicas. Parte de um setor elitário da sociedade, neste caso, o maiêutico tanto politiza como etniciza o indivíduo indígena; projeta uma imagem positiva da etnicidade deste último e o encoraja a se tornar politicamente engajado e assumir um papel de liderança. Os maiêuticos, nos anos 1970 e 1980, foram indivíduos altamente politizados que costumeiramente participavam dos movimentos sociais da época, especialmente do movimento pró-democracia. Muitos antropólogos amazonistas ou missionários, vindos de diversas tradições e origens, desenvolveram relações de longo prazo com líderes indígenas específicos, ou indivíduos que se tornaram líderes ao longo destas relações.¹⁴⁷ A antropóloga americana Janet Charnela fundou a primeira organização indígena feminina no Brasil, em 1984, no contexto de sua amizade com

147 O que não significa dizer que eles não se tornariam líderes de qualquer maneira.

mulheres indígenas migrantes.¹⁴⁸ A estes, podemos adicionar a exposição temporária a outros agentes de mudança (jornalistas, ativistas, estudantes, e, no final dos anos 1980, ativistas transnacionais), cujos discursos e ações resultaram em uma valorização consistente, prolongada e provavelmente sem precedentes das identidades culturais indígenas.

Isto não quer dizer que a consciência étnica foi produzida de fora, mas que foi favorecida nestes processos, como o antropólogo Terence Turner (1991, p.301) explica sobre os Kayapós:

O efeito cumulativo destes contatos foi de catalizar o desenvolvimento de uma consciência da parte dos Kayapó sobre o valor político potencial de sua “cultura” na sua relação com a sociedade exterior pela qual eles se encontravam cercados. A descoberta que suas instituições sociais tradicionais, práticas, e crenças constituíam algo que aquela sociedade, ou pelo menos aquele setor dela do qual vieram os antropólogos, chamavam uma “cultura” Kayapó como uma fonte de grande valor na qual havia um interesse, era de grande importância para os Kayapós.¹⁴⁹

Enquanto a etnicização¹⁵⁰ evoca a aquisição ou a projeção de uma identidade cultural por ou sobre um grupo, a maiêutica

148 Associação das Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN). O papel de Chernela, confirmado por atores indígenas, é mencionado em seu sítio da universidade: <http://www.bsos.umd.edu/anth/People/FacStaff/faculty/jchernela/index.html>.

149 Para uma etnografia da politização da categoria “cultura” entre índios do Nordeste, um processo no qual povos indígenas são os principais protagonistas, ver José Maurício Arruti (2001, 2006).

150 Processos de etnogênese e etnicização têm sido amplamente estudados, usualmente através de um foco em processos coletivos. A etnicização dos povos indígenas por agentes católicos no Brasil tem sido o objeto de diversos trabalhos detalhando as motivações morais e políticas de ambos os indivíduos e

identitária se refere mais especificamente à ação de produzir etnogênese em um indivíduo ou, mais raramente, em uma comunidade. Pode ser realizada para outros tipos de identidade, tais como de gênero ou classe, e não simplesmente para as culturais. Enquanto a etnicização pode ser inconsciente, vaga e coletiva, projetos de maiêutica identitária são deliberados e focam em líderes mais do que em indivíduos aleatórios. Se a consciência identitária de um líder indígena não pode ser garantida, então nenhum movimento étnico pode emergir. Os líderes são, portanto, encarregados dos seus próprios efeitos maiêuticos, para desenvolver a consciência étnica antes de suas comunidades. Podemos observar a contradição entre, por um lado, enfatizar a identidade cultural tradicional e, por outro, incitar profundas mudanças culturais pela transferência de códigos do Estado-nação – o que demonstra, como Touraine (1989) notou, que etnicização e politização são produtos da modernidade.

As relações entre Renato Athias e Álvaro Sampaio são o estudo de caso para este artigo, mas a incubação da consciência indígena pela Igreja missionária ocorreu em muitas outras áreas no Brasil. Desde o final da década de 1960, em Roraima, missionários italianos da ordem Consolata desenvolveram tais relações com *tuxauas* (chefes). Na aldeia de Maturuca, por exemplo, um padre desenvolveu e manteve uma amizade de trinta anos com o tuxaua local. Sob a liderança deste último desde 1975, esta aldeia (posteriormente chamada “A fortaleza indígena” por seu papel político central no movimento indígena) construiu uma aliança supra-aldeia sem precedentes nas décadas seguintes. No

comunidades engajadas e negociando transformações de identidade trazidas ou promovidas por missionários ou missionários leigos. A antropóloga Artionka Capiberibe (2007), que tem realizado pesquisas de campo extensivas entre os índios Palikur, foca no lado indígena do processo e detalha como a comunidade confrontada como agentes da teologia da inculturação constantemente adaptam noções de identidade étnica. Ver também Arruti, 2006, e as contribuições em Montero, 2006.

Nordeste do país, padres da Teologia da Libertação promoveram uma conscientização étnica e política entre comunidades indígenas marginalizadas que eventualmente se organizaram e se mobilizaram com sucesso (FRENCH, 2007). Na região do Oiapoque, no Amapá, missionários progressistas ali estabelecidos desde 1969 levaram adiante os mesmos desafios entre a população indígena. E, em 1997, o CIMI abriu o Centro Vicente Cañas, uma instituição formal para treinar líderes indígenas.

Engenharia do movimento social

Como mencionamos na introdução, o CIMI concebeu, organizou e financiou as primeiras mobilizações pan-indígenas de 1974 a 1980. Provia o acesso dos líderes indígenas às mídias aliadas¹⁵¹ e produzia narrativas que tornavam os atores indígenas mais poderosos e unidos do que eram antes.¹⁵² Durante os anos 1980 e 1990, o CIMI continuou a treinar líderes indígenas e promover e empoderar mobilizações étnicas, multiétnicas e nacionais. Forneceu advogados para esboçar a constituição de muitas, se não a maioria, das ONGs indígenas fundadas durante aquele período. A ação do CIMI parece evocar a noção leninista de um movimento liderado por uma vanguarda; aqui, ao contrário, o CIMI lutava para criar uma vanguarda para outros.

O parto, assim, do movimento indígena e, por anos, sua existência política na “*UTI*” clamam por um conceito sem ambiguidades que dê conta de um movimento que começou do zero e de fora. Nós chamamos de *engenharia do movimento social* a ação de um hospedeiro institucional que cria todos os meios para uma população que se percebe ou é percebida como

151 Renato Athias, comunicação pessoal, 2008.

152 Ver Belleau, 2013b. Isso não é para ser confundido com críticas da autenticidade das vozes indígenas conforme transcritas pelas publicações do CIMI (ver Viveiros de Castro, 1978).

desprovida de agência para eventualmente produzir ação política e obter sucesso ao alterar a estrutura de oportunidades políticas. A maioria dos elementos de um movimento são incitados ou transferidos, ou seja, sobretudo, *frames* de ação, estruturas de mobilização, repertórios de ação, líderes e aliados (mais do que hospedeiros). O hospedeiro mobiliza seus próprios recursos e aqueles de seus aliados a serviço de uma terceira parte – nesse caso, a população indígena. Esta ideia requer a (difícil de provar) crença de que, sem a ação do hospedeiro, a mobilização não iria acontecer – pelo menos não tão cedo e nem nos termos sob os quais ocorreu. O hospedeiro não só promove e incita a ação coletiva, mas também extrai duas categorias de “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1983) sobrepostas, que já havia previamente construído, de um conjunto de populações: várias identidades indígenas e seus veículos de ação coletiva. Hospedeiros e aliados usam seus “poderes” como instituições para impor uma narrativa na mídia e perante as instituições estatais que legitima o movimento indígena.

A intervenção crítica do CIMI para estimular e então consolidar o ator indígena incluiu, assim, (mas sem se restringir a) as treze seguintes áreas sobrepostas entre si: (1) maiêutica identitária, socialização política e valorização étnica; (2) identificação, produção e legitimação de líderes potenciais; (3) inclusão de grupos indígenas e líderes na rede organizacional do CIMI; (4) esquemas de interpretação e *frames* de ação fornecidos aos povos indígenas através de seminários, publicações e conversas informais; (5) iniciativas de mobilização indígena (tais como as assembleias nos anos 1970 e uma organização nacional indígena nos anos 1990); (6) locações para mobilizações locais e pan-indígenas (como as missões e prédios pertencentes à Igreja); (7) modelos de estruturas de mobilização propostos a líderes e comunidades indígenas; (8) recursos alocados para estruturas de mobilização indígenas; (9) legitimidade concedida a ações coletivas indígenas e aos líderes do movimento (nas publicações

da Igreja e no discurso oficial); (10) acesso à mídia amistosa, fornecido a líderes indígenas; (11) facilitação de alianças entre movimentos indígenas e outros setores da sociedade civil brasileira; (12) (Um certo nível de) proteção para os líderes contra repressão estatal e extralegal;¹⁵³ (13) uma vez que os atores indígenas estão “constituídos”, o CIMI facilita ligações entre vários componentes dos então fragmentados movimentos indígenas. Dinâmicas de formação de grupo em vários níveis locais eram ligadas entre si e encontram um nível de coerência com organizações regionais ou nacionais.

Engenharia e transferência de frames de ação

Projetada a partir da sociologia de Erwin Goffman e aplicada ao estudo dos movimentos sociais por Snow e Benford (1988), a *frame* de ação coletiva se tornou um dos conceitos chave da Teoria do Processo Político. Trata-se de um “esforço estratégico consciente de grupos de pessoas para modelar um entendimento compartilhado do mundo e de si próprios que legitima e motiva a ação coletiva” (MCADAM; MACCARTH; ZALD, 1996, p.6). Nem uma ideologia e tampouco uma estratégia, mas constituindo, contudo, importantes dimensões de mobilização cognitivas e psicológicas, as *frames* de ação representam símbolos e objetivos expressos, conscientes e inconscientes. Várias tipologias foram propostas, que incluem *frame* diagnóstico (SNOW; BENFORD, 1988, p.200), que seria identificar os problemas dos quais o grupo é vítima;¹⁵⁴ *frame* prognóstico (SNOW; BENFORD, 1988, p.201) ou os objetivos do movimento;

153 Apesar de muitos líderes indígenas proeminentes terem sido mortos (ver PREZIA, 2003, p.74-76).

154 A semântica de uma *frame* diagnóstico está próxima àquela de uma “*frame* de injustiça” proposta anteriormente por Gameson, Fireman e Rythina (1982, p.123).

frame de adversários (GAMESON; MEYER, 1996), quando um movimento identifica oponentes e obstáculos; e *frame* de identidade (GAMESON, 1992, p.84), que é a formulação de fronteiras entre o movimento e aqueles que estão fora dele. O presente item argumenta que a transferência de *frames* de ação é bem-sucedida quando hospedeiro e destinatário compartilham “afinidades eletivas” weberianas, e ela falha quando a *framenão* é ressoante com os padrões da percepção que o destinatário tem dos interesses próprios da sua sociedade.

Desde os anos 1970, o CIMI tem constantemente proposto *frames* de ação coletiva às comunidades indígenas e líderes engajados na ação coletiva (v. Tabela adiante). *Frames* de ação indígenas se desenvolveram organicamente através dos líderes, às vezes em competição com aquelas do CIMI.¹⁵⁵ *Frames* de ação foram propostas e transferidas através de conversas, reuniões, publicações missionárias e os muitos seminários organizados pelo CIMI. A agência dos povos indígenas pode ser notada através de como eles se apropriaram ou não das *frames* que lhes eram propostas. Diversas *frames* foram formuladas por missionários indigenistas em nome de percebidos interesses indígenas, mas eram mais ou menos ignoradas pelas lideranças— notavelmente a estrutura anticapitalista, nos anos 1970, e a antiglobalização,¹⁵⁶ do final dos anos 1990, as quais, pelo que pudemos observar em campo, nunca foram apropriadas.

155 Isto é particularmente verdadeiro após a Constituição de 1988, que contribuiu para a multiplicação de ONGs indígenas (ALBERT, 1997), uma estrutura de mobilização apropriada pelas comunidades indígenas contra o prejuízo antiburocrático de uma geração mais antiga no CIMI (Belleau, artigo em progresso).

156 Em 1999, um jovem advogado indígena estava me dizendo durante um encontro com aliados em Brasília: “A globalização foi muito boa para mim. Eu sou convidado para falar de nossa luta em todo o mundo”. Interessantemente, ele cochichava estas palavras como se temesse ser ouvido.

Curumim

FICA TODO MUNDO
FALANDO DE
SELVAGEM, SELVAGEM...

SELVAGEM.
MESMO, AQUI
NO XINGÜ...



... SÓ TEM O QUE
ACABA DE CHEGAR
COM O BRANCO:
O CAPITALISMO.
SELVAGEM!



Figura 1: Frame de ação anticapitalista do CIMI

Fonte: Boletim do CIMI.

Tabela1 – Principais estruturas de ação formuladas e “hospedadas” pelo CIMI desde 1972¹⁵⁷

<i>Frames</i> de Ação	Ano de aparição	Público (s)
Nacional (Frame de identidade e prognóstico)	1974	Igreja, indígena
« Terra » (Frame de identidade, injustiça e prognóstico)	1975	Igreja, indígena
« Cultura » (Frame prognóstico)	1975	Igreja, indígena
Autodeterminação (Frame prognóstico)	1975	Igreja, indígena
« mártires », assassinatos (Frame diagnóstico)	1976	Igreja, indígena, opinião pública
FUNAI (Frame de adversários)	Década de 1970	Igreja, indígena, opinião pública
Anticapitalismo (Frame diagnóstico)	Década de 1970	Igreja, indígena, opinião pública
Saúde (Frame prognóstico)	Década de 1980	Indígena, igreja
Movimento Indígena (Frame prognóstico)	Década de 1980	Igreja
Educação Bilingue (Frame prognóstico)	Década de 1990	Indígena
Antineoliberalismo, antiglobalização (Frame diagnóstico)	Década de 1990	Igreja, indígena, opinião pública

Fonte: Elaboração do autor, a partir das publicações do CIMI (Boletim e Porantim), e de discursos de líderes indígenas e seminários com participação destes líderes.

A “terra” tem sido a mais recorrente, poderosa e bem-sucedida *frame* de ação do movimento indígena e pode nos ajudar a compreender as relações entre o CIMI e o movimento indígena, e entre agência e história. Durante as últimas décadas, bandeiras, cartas de *advocacy*, invasões simbólicas, discursos, ocupações,

157 Ano que o CIMI foi fundado. Em 1975, o CIMI fez sua primeira assembleia interna na qual a conclusão oficialmente articulou metas e valores.

mobilizações de todo o tipo têm sido levados adiante em nome de territórios – para obtê-los de volta, para tê-los demarcados, retirar invasores, etc. Esta *frame* tem sido direcionada ao Estado, bem como à base indígena, pelos líderes indígenas. A demanda de demarcação de terra e o reconhecimento legal de territórios ancestrais têm sido o principal objetivo dos líderes e das organizações indígenas. Chamados atuais para a expulsão de garimpeiros, madeireiros, fazendeiros ilegais e outros invasores em territórios demarcados continuam a utilizar esta *frame* de ação.

Desde 1975, assim, a “terra” tem sido um dos principais objetivos oficiais do CIMI (SUESS, 1980; PREZIA, 2003). É um grito para a ação tanto para missionários quanto para comunidades indígenas. Assim, que tanto o CIMI quanto o movimento indígena compartilhem da mesma *frame*, exige uma análise. Foram os povos indígenas que “aceitaram” o grito do CIMI, ou eles entenderam que o tema era de seu interesse? Ou terá sido o CIMI que compreendeu quais eram as demandas indígenas?

Max Weber (2001/1904)¹⁵⁸ fez uma implementação sociológica da categoria goethiana de “afinidades eletivas” para definir a reação positiva do encontro de dois conjuntos: o que permite duas entidades distintas conviverem é a presença em cada uma delas de uma propriedade que compartilham. Na maior parte de seus 2000 anos de existência, a Igreja Católica foi uma instituição agrária e manteve, até hoje, uma relação muito forte com a noção de terra.¹⁵⁹ Para os missionários, a noção de “terra indígena” corresponde ao encontro de três elementos cruciais, que ressoam profundamente em sua memória institucional: terra, comunidade e a figura do índio, que é em si mesma um lugar de

158 Ver também R.H. Howe, 1978.

159 Ver também Montero, 1996.

memória para a Igreja.¹⁶⁰ Para muitas (se não a grande maioria) das comunidades indígenas, a terra é concebida como indispensável para a reprodução social do grupo, como muitos etnólogos demonstraram.¹⁶¹ Assim, “terra” é uma *frame* orgânica de comunidades indígenas mobilizadas, que foi ampliada, sistematizada e tornada política pelo seu compartilhamento com o CIMI. Para Tarrow (1994, p.123), para ser eficiente, uma *frame* de ação deve ser “culturalmente codificada”, e encontramos esta ressonância em ambos, a cultura dos missionários e a luta indígena. Por outro lado, as *frames* de ação podem romper durante sua transferência quando não encontram afinidades eletivas entre o incubador e o grupo hospedado.

Acrescentar as escalas de mobilização: a frame nacional

Uma *frame* de ação nacional é o esforço para fornecer ligações, consistência política e um nível de unidade a um movimento fragmentado em linhas culturais, linguísticas, geográficas e identitárias. Visa a transformarmicromovimentos em um movimento nacional, e lutas localizadas em uma única luta, fornecendo estruturas de mobilização nacionais, com capacidade de abordar estruturas de oportunidade política.

Este esforço se encontra dentro das tradições da Igreja Católica. Como se sabe, logo após sua chegada ao Brasil, no início do século XVI, a Igreja focou para o aplainar das diferenças que encontrava entre nações indígenas e levou adiante uma política de relativa “estandardização”. Logo, a criação no século XVII de uma língua genérica, a Língua Geral ou Nheengatú, pelos jesuítas, sugere, como um efeito

160 Ver Belleau, 2013b.

161 Por exemplo, Turner, 1989, 1991, 1993, 2004. Ver também Paulo Santilli, 1994, 2000.

do universalismo da Igreja, um “preconceito nacional” por parte dos missionários.¹⁶² Principalmente composto de palavras tupinambás e de uma gramática portuguesa, este exemplo extraordinário de engenharia linguística combinava com o projeto colonial: confrontados com o desafio de centenas de línguas distintas, os missionários portugueses ensinaram e impuseram uma língua veicular aos povos indígenas que encontravam, fazendo dela não só a língua da evangelização mas também de uso social.

Similarmente, ao nível político, missionários, muitas vezes, levavam adiante um esforço apontado para um crescimento de escala. Como Chaumeil observou (1990, p.106-107), quando os missionários chegaram pela primeira vez na Bacia Amazônica no século XVII, eles encontraram o que perceberam como sociedades politicamente atomizadas, com chefes cuja autoridade política limitada restringia os objetivos dos missionários. Havia, na visão deles, um defeito na organização política dos povos indígenas que deveria ser remediado, com novas instituições e mecanismos que promovessem formas centralizadas e estendidas de autoridade para os chefes tradicionais.

Desde a emergência do movimento indígena, o CIMI tem enfrentado a força centrífuga da diversidade cultural e da fragmentação política, para não mencionar uma liderança tradicional inclinada a seguir objetivos vernaculares. Para remediar o que considera um problema, o CIMI tem implacavelmente reforçado uma *framenacional* e um aumento de escala. A *framenacional* resultou em duas políticas convergentes. Primeiro, uma política de multiétnicidade: desenvolvendo ou apoiando estruturas de mobilização que servem como eixos, coordenando um vasto conjunto de povos e organizações locais indígenas. Ressalte-se que as estruturas de mobilização são também

162 Sobre a Língua Geral, ver particularmente Mélia, 2003, e Gusmão de Quadros, 2001.

dotadas de *frames* (CLEMENS, 1996). O mais típico de tais estruturas são geralmente organizações do movimento social, apesar de a “Assembleia dos chefes indígenas” ter sido originalmente concebida pelo CIMI como um veículo para tal ação. Entre as muitas *frames* implícitas que estas estruturas carregam, uma é *aframe* de identidade, na medida em que as estruturas de mobilização representem uma base. As primeiras “Assembleias de chefes indígenas” foram um esforço do CIMI para lançar um ator que fosse pan-índio desde o início. A segunda Assembleia Geral, em 1977, explicitamente promoveu “organizações indígenas tais como federações e confederações nos níveis nacional e continental” (SUESS, 1980, p.87). Outro exemplo deste seria a ideia da organização pan-tupi AMTAPAMA (Associação dos Povos Tupi do Pará, Amapá, Maranhão e Mato Grosso), representando doze povos em quatro Estados diferentes (SCHROEDER, 1993). O esforço para projetar indivíduos de comunidades indígenas distantes entre si foi financeiramente tenso, mas estrategicamente vital para o CIMI.

Segundo, desde o final dos anos 1980, a duradoura e custosa política para criar e legitimar uma organização nacional indígena, com a principal sede na capital brasileira. Foi materializada com a Coordenação de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), oficialmente fundada em 1994, após uma maratona política de três anos de encontros financiados pelo CIMI, e reunindo centenas de líderes indígenas. A história do CAPOIB fica por ser escrita e nós estamos evocando-a aqui, meramente como um exemplo de *frame* nacional. Entretanto, deve-se notar que esta organização indígena, localizada no andar acima da sede do CIMI, nunca recebeu tração política de comunidades indígenas que preferiram organizações locais ou regionais grandes. Se receberam, durante a sua caótica existência, considerável atenção e legitimidade de ONGs transnacionais e governos estrangeiros interessados em ter um

interlocutor que eles considerem legítimos, falharam em ser largamente apoiados por bases indígenas.¹⁶³

Conclusão

Este texto apresentou alguns aspectos do papel de atuação de setores elitários brasileiros em prol do movimento indígena. O CIMI e, particularmente, os jesuítas que o apoiaram durante sua primeira década de existência, representam um setor altamente educado, politizado e de orientação moral da sociedade brasileira. Eles forneceram expertise, redes e dedicação a um setor que, em grande medida, não era totalmente parte da sociedade brasileira; eles também canalizaram recursos financeiros da Igreja e outros grupos similarmente dotados de um alto capital simbólico. A etnicização trazida pelo CIMI originou mudanças na consciência de valores e representações de setores elitários que não costumavam considerar as culturas indígenas como um valor em si. Não obstante um paternalismo inerente, esta engenharia de movimento social criou o que veio a se tornar um forte movimento indígena. Carente de intelectuais quando emergiu, este movimento passou a ter seus próprios advogados, geógrafos, antropólogos e especialistas indígenas.

A argumentação do presente texto, assim, é no sentido da relevância da abordagem não apenas da antropologia, mas da ciência política e da sociologia política no estudo das microsociedades contemporâneas. Enfatizou-se aqui também o papel desempenhado pela ideologia e os valores morais, ao invés de foco em funções e no instrumentalismo – o que não quer dizer que este último não tenha um papel. Ao final, os missionários

163 Consistindo em cinco jovens líderes educados longe de suas comunidades e famílias, essa organização forneceu um apoio logístico a delegações indígenas viajantes.

não “usaram” a causa indígena por uma luta própria contra o Estado, as elites regionais e os lobbies de mineração; ao contrário, em certa medida, eles romperam com o Estado por mudanças ideológicas – mudanças que permeiam outros setores da sociedade brasileira – que fizeram com que a extinção antropológica de povos indígenas se mostrasse insuportável.

A influência do CIMI no movimento indígena também ficou marcada por falhas, geralmente porque os projetos que concebia eram afetados pelo culturalismo ou careciam da participação de sociedades indígenas. A analogia com o Nheengatú vai além de um projeto de engenharia: em ambos os casos, missionários construíram povos indígenas de uma maneira altamente culturalista. No século XVII, pensava-se que os povos indígenas eram incapazes de aprender português, mas apenas uma linguagem derivada (de alguma forma) do Tupinambá (com a qual a maioria não tinha nada em comum). Similarmente, nos anos 1970, indígenas eram imaginados como incapazes de se apropriarem de estruturas de mobilização extraídas da modernidade (organizações formais), mas, ao invés disso, expressavam-se nas “assembleias”, um veículo para ação que supostamente reproduzia formas de organização tradicionais, horizontais, mas, na verdade, não renderia resultados políticos observáveis, nem qualquer tipo de epifania política dentro das comunidades indígenas. O CIMI acreditava que os povos indígenas só se apropriariam de estruturas de mobilização que se parecessem com as deles. A história provou que o CIMI estava errado: as comunidades indígenas não se apropriaram de uma estrutura de mobilização que falhou em levar adiante seus projetos, mas se apropriaram, sim, da mais moderna delas, a organização de um movimento social. Hoje o movimento indígena no Brasil tem mais de 200 organizações indígenas (ALBERT, 2011). Mas esta é outra história.

Referências

- ALBERT, Bruce. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, n.23 p.177-210, 1997.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. Reflections on the origin and spread of nationalism. London:Verso, 1983.
- ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. João Pacheco de Oliveira (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- _____. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru: EDUCS/ANPOCS, 2006.
- ATHIAS, Renato. **Oxfam, Trinta anos apoiando povos indígenas no Brasil**. Recife. Mimeo, 2002.
- _____. **Temas, problemas e perspectivas em etnode-senvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992)**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- BALDUÍNO, Tomas. A ação da Igreja Católica e o desenvolvimento rural. **Estudos Avançados**, v.15, n.43. São Paulo, 2001.
- BELLEAU, Jean-Philippe. **The Ethnic Life of Missionaries: early inculturation theology in Mato Grosso, Brazil (1952-1988)**. *Social Science and Missions*, 26, 3/4. 2013a.
- _____. **Habemus Motum: history, memory and utopia in the missionaries creation of the indigenous movement in Brazil**. *The Americas: Forthcoming*, 2013b.

BICALHO, Poliene Soares. As assembléias indígenas: o advento do movimento indígena no Brasil. **Revista OPSIS**, v.10, n.1, 2010.

BROWN, Michael F. **Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity.** L'Homme, XXIII, v.2-4, p.307-326, 1993.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo.** São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Da identidade residual, mas irreduzível, Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

CASALDALIGA, Pedro. **Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social.** São Félix do Araguaia, 1971, 30 p.

CEDI - Centro Ecumênico de Documentação Indigenista. **Aconteceu Especial**, 1987-1990, Povos Indígenas no Brasil. São Paulo, CEDI.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Les Nouveaux Chefs. Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. **Problèmes d'Amérique Latine**, n.96, p.83-113, 1990.

CLEMENS, Elisabeth. Organizational form as frame: Collective identity and political strategy in the American labor movement, 1880-1920. In: McAdam; McCarthy; Zald (orgs.), **Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing.** Cambridge: Cambridge University Press, p.204-226, 1996.

CONKLIN, Beth; GRAHAM, Laura. The Shifting Middleground: Amazonian Indians and Eco-Politics. **American Anthropologist**, v.4, p.695-710, 1994.

COSTA, Sergio. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Tempo social**, v.13, n.1, p.149, 2001.

DALTON, Russell. Generational Change in Elite Political Beliefs: The Growth of Ideological Polarization. **The Journal of Politics**, v.49, n.4. 1987.

DAVIS, Shelton. **Victims of the miracle**. New York: Cambridge University Press, 1977.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS. Barbados. 1971.

ECKSTEIN, Susan (org.). **Power and Popular Protests: Latin American Social Movements**. Berkeley: University of California Press, 1989.

EISENSTADT, S.N. Analysis of processes of role changes. Jerusalem: Israel Universities Press, 1967.

_____. **Tradition, change and modernity**. New York: Wiley, 1973.

_____. Cultural Orientations, Institutional Entrepreneurs, and Social Change: comparative analysis of traditional civilizations. **American Journal of Sociology**, v.85, n.4, p.840-869, 1980.

_____. **Centre formation, protest movements, and class structure in Europe and the United States**. (With L. Roniger & A. Seligman) New York: NYU Presses, 1987.

FISHER, William. Megadevelopment, Environmentalism, and Resistance: The Institutional Context of Kayapó Indigenous Politics in Central Brazil. **Human Organization**, v.53, n.3, p.220-232, 1994.

FOREWAKER, Joe; CRAIG, Ann. **Popular movements and political change in México**. Boulder: L. Rienner Publishers. 1990.

FRENCH, Jan Hoffman. A Tale of Two Priests and Two Struggles: Liberation Theology from Dictatorship to Democracy in the Brazilian Northeast. **The Americas**, v.63, n.3, p.409-443, 2007.

_____. **Legalizing identities: becoming Black or Indian in Brazil's northeast**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1933.

GARFIELD, Seth. **Indigenous Struggle at the Heart of Brazil: Stat Policy, Frontier Expansion and the Xavante Indians, 1937-1988**. Durham and London: Duke University Press, 2001.

GAMESON, W.; FIREMAN, B.; RYTHINA, S. (orgs.). **Encounters with Unjust Authority**. Homewood, Illinois: Dorsey Press, 1982.

GAMESON, W.; MEYER, D. Framing Political Opportunity. In: McAdam; McCarthy; Zald (orgs.), **Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 275-290, 1996.

GAMESON, William. **The Social Psychology of Collective Action**. A. Morris; C. Muller (orgs.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Heaven, CT: Yale University Press, 1992.

GROS, Christian. Colombie: Nouvelle politique indigéniste et organisations indiennes. **Problèmes d'AmériqueLatine**, n.96, 1990.

GROS, Christian; OCHOA, Angela. Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. **Revista Mexicana de Sociología**, v.60, n.4, p.181-207, 1998.

GUSMÃO DE QUADROS, Eduardo. A Luta pela língua, história. **Questões e Debates**, v.35, p.211-225, 2001.

GUSTAFSON, Bret. **Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia**. Maybury-Lewis, D. (org.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples and Latin American States*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

HECK, Egon; PREZIA, Benedito (orgs.). **500 anos de resistência e luta**. Povos indígenas: Terra é vida. São Paulo: Atual Editora. p.10-41, 2002.

HOLANDA PEREIRA, Adalberto. A presença da Igreja nas populações indígenas. **Revista de Antropologia**, v.15-16, p.212-216, 1967/1968.

_____. **Diretório indígena**. Diamantino, 1969.

HOONAERT, Eduardo. Da Importância das Assembléias Indígenas para os estudos Brasileiros. **Religião e Sociedade**, v.3, p.177-187, 1978.

HOUTZAGER, Peter. Social Movements amidst Democratic Transitions: Lessons from the Brazilian Countryside. **Journal of Development Studies**, v.36, n.5, p.59-88, 2000.

_____. Collective action and political authority: Rural workers, Church and state in Brazil. **Theory and Society**, v.30, p.1-45, 2001.

HOWE, R. H. Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason. **American Journal of Sociology**, v.84, n.2, p.366-385, 1978.

LE BOT, Yvon. **Violence de la modernité en Amérique latine**. Indianité, société et pouvoir. Paris: Karthala. 1994.

MAINSWARING, Scott; WILDE, Alexander (orgs.). **The Progressive Church in Latin America**. Notre-Dame, Indiana: University of Notre-Dame Press, 1989.

MCADAM, Doug; MCCARTHY, John D.; ZALD, Mayer N. (orgs.), Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing Process – toward a synthetic, comparative perspective on social movements. **Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-22, 1996.

MCCARTHY, John D. **Constraints and opportunities in adopting, adapting, and inventing**. In: McAdam; McCarthy; Zald (orgs.), **Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing**. Cambridge: Cambridge University Press, p.141-151, 1996.

MELIA, Bartomeu. **La lengua guaraní en el Paraguay colonial**: que contiene la creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los guaraníes en el Paraguay. Asunción: CEPAG Montoya, 2003.

MONTERO, Paula. A universalidade da Missão. P. Montero (org.). **Entre o mito e a História**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Deus na aldeia:** missionários, índios e a mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MOONEN, Franz. O movimento indígena no Brasil: Mito ou Realidade? **Cadernos Paraibanos de Antropologia.** João Pessoa, v.1, p.25-41, 1985.

MOURA E MOURA, José. **Jesuítas em Mato Grosso do Sul, Rondônia e Mato Grosso.** Cuiába, Mimeo, 2003.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. **Atlas das Terras Indígenas/ Nordeste.** Rio: PETI, Museu Nacional/UFRJ, 1994.

ORGANIZAÇÕES NA AMAZÔNIA. Instituto Socio-Ambiental. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/en/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/na-amazonia-brasileira>>. 2011. Acesso em: 05 de setembro de 2012.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento indígena no Brasil (1970-1980).** Tese de Mestrado, Universidade de Brasília, 1997.

OSSAMI, Marlene Castro. O papel das Assembléias de Líderes Indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil. **Série Antropologia,** Goiânia, v.01 p.1-50, 1993.

PREZIA, Benedito (org.). **Caminhando na luta e na esperança.** São Paulo: Loyola, 2003.

RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. **Anuário Antropológico,** v.82, p.283-4, 1984.

_____. **Ethnology Brazilian style**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1990.

_____. **Indigenism**: ethnic politics in Brazil. Madison: WI: University of Wisconsin Press, 1998.

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: SIA/MA, 1962.

_____. **O processo civilizatório**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

RICARDO, Carlos Alberto; LÉNA, Philippe. Da luta para os direitos das minorias ao socioambientalismo. Trajetória da maior ONG brasileira do gênero, o Instituto socioambiental, **Lusotopie**, n.1, p.283-291, 2002.

RICARDO, Carlos Alberto. **Quem fala em nome dos Índios? (II)**. Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995. São Paulo: Instituto Socioambiental, p.90-92, 1996.

RUFINO, Marcos Pereira. A missão calada: pastoral indigenista e a nova evangelização. In: P. Montero (org.). **Entre o mito e a história**. Petrópolis: Vozes, p.137-203, 1996.

_____. O código da cultura. O CIMI na inculturação. In: P. Montero (org.). **Deus na aldeia**. p.235-276, 2006.

SAHLINS, Marshall. Good Bye to Triste Trope: Ethnography in the Contest of Modern World History. **Journal of Modern History**, v.65, n.1, p.1-25, 1993.

_____. Two or Three Things that I know about Culture. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v.5, n3, p.399-422, 1999.

SANTILI, Paulo. **As fronteiras da República**. História e política entre os macuxi no Vale do Rio Branco. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo-USP/FAPESP, 1994.

_____. **Pemongon Patá**: Território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SALAZAR, Ernesto. The Federación Shuar and the Colonization Frontier. In: N.E. Whitten (org.). **Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador**. Urbana: University of Illinois Press, p.589-613, 1981.

SCHROEDER, Peter. **União e Organização**: zur Entstehung modernen indigenen Widerstands in Brasilien: eine vergleichende Untersuchung anhand von Fallbeispielen. Bonn: Holos Verlag, 1993.

SHAPIRO, Judith. Ideologies of Catholic Missionary Practice in a Postcolonial Era. In: **Comparative Studies in Society and History**, v.23, n.1, p.130-149. 1981.

_____. From Tupã to the Land without Evil: The Christianization of Tupi-Guarani Cosmology. **American Ethnologist**, v.14, n.1, p.126-139. 1987.

SNOW, David; BENFORD, Robert. Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization. In: H, Kriesi; B., Klandermans; S., Tarrow (orgs.). **From Structure to Action**: Comparing Social Movements Research Across Cultures. London: Jai Press, 1988.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar e indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995.

SUESS, Paulo. **Em defesa dos Povos Indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

TARROW, Sidney. **Power in Movement**: Social Movements, Collective Action and Mass Politics in the Modern State. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

TOURAINE, Alain. **Palavra e sangue**: política e sociedade na América Latina. São Paulo: Trajetória Cultural, 1989.

_____. **Pourrons-nous vivre ensemble?** Egaux et différents, Paris : Fayard: Biblio, 1997.

TURNER, Terence, **History, Myth and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil**. Rethinking History and Myth. J. D. HILL: ed., Urbana: University of Illinois Press, p195-213, 1988.

_____. Amazonian Indians Lead Fight to Save their Forest World. **Latin American Anthropology Review**, v.1, n.1. 1989.

_____. Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In: G. W., Stocking (org.). **Colonial Situations**. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

_____. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: E., Viveiros de Castro; M.,

Carneiro da Cunha (orgs.), **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: NIIH-USP, p.43-66, 1993.

_____. **La lutte pour les ressources de la forêt en Amazonie**: le cas des indiens Kayapo du Brésil. *Ethnies*. p.24-25, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Comentário. **Religião e Sociedade**, v.3. 1978.

WEBER, Max. **The Protestant ethic and the spirit of capitalism**. New York: Routledge, 2001 (1904).

ZALD, Mayer, Culture, Ideology, and Strategic Framing. In: McAdam; McCarthy; Zald (orgs.), **Comparative Perspectives on Social Movements**: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing. Cambridge: Cambridge University Press, p.261-274, 1996.

O CADASTRO DOS ÍNDIOS: MOVIMENTO INDÍGENA E LUTAS CLASSIFICATÓRIAS NO NORDESTE BRASILEIRO

Estêvão Martins Palitot

(Universidade Federal da Paraíba)

“Conrad parece dizer que nós, ocidentais, decidiremos quem é um nativo bom ou mau, porque todos os nativos têm existência suficiente graças ao nosso reconhecimento” (Edward Said).

Este artigo pretende abordar a discussão em torno dos processos de reconhecimento das etnias indígenas ditas “emergentes” no Brasil atual. São questões em torno do poder de nomear, classificar e definir quem são e como devem ser aqueles povos tidos como nativos. A quem compete definir os limites e o conteúdo dos grupos étnicos? Quais são os canais que permitem que esses grupos se viabilizem politicamente? Quais são as condições históricas e os arranjos de poder que potencializam determinados grupos e impedem outros? Estas questões balizam a discussão deste artigo, que tem como material de análise uma situação social específica: o cadastramento, pelo Distrito Sanitário Especial Indígena da Fundação Nacional de Saúde – Funasa, das etnias indígenas (Potyguara, Tabajara, Kariri, Calabaça e Tupinambá) na cidade de Crateús, Sertão do Ceará.

Temos tomado o *movimento indígena* na região de Crateús como um processo de organização social específico dentro de

uma dinâmica mais ampla de articulação social e política trans-local, movida inicialmente pela ação missionária e, nos últimos anos, tem as políticas públicas indigenistas como seu contraponto de diálogo e confronto mais significativo (PALITOT, 2010).

O que entendemos por *movimento indígena* é uma expressão com a qual os sujeitos desta pesquisa referem-se ao conjunto de ações diversificadas que eles próprios realizam na produção de sentidos sobre identidade étnica e diferença cultural com o intuito de transformar as relações sociais nas quais estão inseridos a partir da mobilização política desses significados. O *movimento indígena*, assim, é um campo social particular onde atores diversificados interagem de modos tanto convergentes quanto divergentes.

Inicialmente, a mobilização política dos grupos indígenas no estado do Ceará ocorreu numa conjuntura de mudanças sociais e tiveram lugar a partir do final dos anos 1970. Os processos de industrialização, urbanização e concentração fundiária foram acompanhados de ampliações das redes de transporte e comunicação afetando os antigos fluxos migratórios no Estado e intensificando os conflitos sociais no campo e na cidade (AMORA; COSTA, 2007, p.36-367; PORTO ALEGRE, 2001, p.539-542). Além disso, a ampliação da participação política, com a redemocratização, e a mobilização social da ideia de cultura são elementos importantes para definirmos o contexto mais amplo em que o movimento indígena se desenvolve no Estado.

A presença indígena, que era ignorada e negada desde o final do século XIX, passa, nos anos 1980, a ser alvo de ações de grupos vinculados à igreja católica que buscavam “resgatar as raízes indígenas” das pessoas, promover o reconhecimento da existência dos grupos e lutar pela demarcação de suas terras (BARRETTO F., 2004; VALLE, 2004; PINHEIRO, 2002). Em Crateús, a atuação missionária foi desenvolvida durante duas

décadas pela Pastoral Raízes Indígenas, vinculada à Diocese de Crateús, e cujas principais protagonistas foram Helena Gomes Potyguara e a irmã Margarete Malfliet. A principal atividade da Pastoral foi promover espaços de reconstrução das memórias das famílias indígenas que viviam nas ocupações urbanas de Crateús (PALITOT, 2010; PINHEIRO; 2009).

Após duas décadas de ação missionária e organização do movimento indígena, podemos encontrar, hoje no Ceará – dentro de um quadro de absoluta precariedade fundiária e ação indigenista por parte da Funai – em torno de 20 demandas territoriais indígenas, representativas de 13 etnônimos, com uma população de mais de 22 mil pessoas.

A lentidão administrativa, a resistência em reconhecer etnias tidas como extintas e um imaginário exotizante acabaram por reproduzir no contexto indígena e indigenista local uma retórica essencialista e burocrática de reconhecimento dos grupos. De maneira que, durante as últimas décadas, articulou-se uma divisão entre os quatro grupos *reconhecidos*/estabelecidos (Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé) e os *outros grupos*, em *processo de reconhecimento* (Tabajara, Potyguara, Kanindé, Kariri, Kalabaça, Tupinambá, Anacé, Gavião, Tubiba). Essa era a situação que encontramos quando iniciamos o trabalho de campo em 2005. Entretanto, à medida que a pesquisa se desenrolava, os indígenas ditos não reconhecidos foram, paulatinamente, incorporados ao rol dos grupos reconhecidos, mediante visitas de grupos de trabalho da Funai e, principalmente, pelo cadastro no Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará – DSEI/CE.

No Estado brasileiro, o processo de reconhecimento da condição indígena de grupos sociais não existe formalmente, ele é apenas uma rotina burocrática sem previsão estrita na legislação. Até 2003, entretanto, a Funai exigia um laudo antropológico que atestasse a indianidade dos grupos que reivindicavam atendimento para, só então, destinar-lhes atenção.

Enquanto esse laudo não ficava pronto, decorriam-se vários anos, inúmeros constrangimentos e os grupos mobilizavam-se através de outros circuitos de interação, que envolviam tanto outras agências oficiais, como ONGs e movimentos sociais. No entanto, com a ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, e após sérias críticas do movimento indígena, de indigenistas e antropólogos, os laudos de identificação étnica foram deixados de lado pela Funai em 2003 (ARRUTI, 2006).

Atualmente, a legislação prevê que o reconhecimento ocorra através da autoidentificação dos grupos, que é geralmente manifestada através de uma carta ou abaixo-assinado. No entanto, no meio indigenista oficial, cria-se uma zona cinzenta, que protela o atendimento aos grupos reivindicantes afirmando que os mesmos encontram-se *em processo de reconhecimento*, ou não são ainda plenamente reconhecidos. Embora não haja nenhuma modalidade de processo formal para isso se realizar. Tal situação implica que eles efetivamente não têm acesso à maioria dos recursos das políticas indigenistas, enquanto não se adequarem a determinados padrões de conduta, organização representacional ou comprovarem sua lealdade a certas hierarquias tutelares. Alguns órgãos irão afirmar que não podem estender sua atenção a estes novos grupos enquanto eles não forem cadastrados ou contabilizados, com a finalidade de se incluir no orçamento do ano seguinte uma verba específica para o seu atendimento. Pois, caso realizem atendimento desses grupos com a verba destinada aos índios já reconhecidos, isso criará sérios problemas para a administração local. Então, mesmo não existindo nenhum processo formal de reconhecimento, há um processo político, simbólico e burocrático para que os grupos postulantes ao reconhecimento sejam incorporados na malha de atenção indigenista oficial. É esse processo informal, mas efetivo, que buscamos analisar aqui.

Nas últimas décadas, o campo das políticas indigenistas no Brasil tem passado por mudanças profundas com a ampliação e multiplicação dos atores institucionais e individuais que atuam com as populações indígenas. Dentro do aparelho de Estado, procedeu-se uma reformulação das competências dos órgãos responsáveis pelo trato com as populações indígenas, redefinindo o campo de atuação da Funai, que passou a contar com outras agências federais e estaduais atuando ao seu lado. Assim, o atendimento à saúde indígena passou para o controle da Funasa, com participação cada vez maior das prefeituras municipais; a educação escolar passou a ser atribuição primordial das secretarias estaduais de educação. Mais recentemente, políticas de desenvolvimento passaram a ser aplicadas pelo Ministério do Desenvolvimento Social, além de políticas culturais pelo Ministério da Cultura. Outro órgão de Estado que ganhou importância nas questões indigenistas, após a Constituição de 1988, foi o Ministério Público Federal, que passou a ter entre suas atribuições a defesa dos direitos dos povos indígenas. Neste sentido, é uma instância politicamente muito importante, à qual os povos indígenas recorrem diversas vezes.

No campo do indigenismo não-governamental, além das agências missionárias e organizações de indigenistas e antropólogos, todo um leque de ONGs, principalmente ambientalistas e de desenvolvimento solidário, passaram a atuar num “mercado” de projetos financiado pela cooperação internacional (Barroso-Hoffmann, 2005; Peres, 2003). Paralela e concorrencialmente a estes atores, as organizações indígenas ganham cada vez mais terreno nesses espaços políticos (Oliveira, 2014), contribuindo para a “erosão do modelo tutelar que vem retirando paulatinamente do aparelho de Estado brasileiro o monopólio da definição das questões a serem tratadas em relação aos povos indígenas” (BARROSO-HOFFMANN, 2005, p.154).

Assim, a situação para o reconhecimento dos povos indígenas torna-se mais complexa e envolve múltiplos atores, além dos aparatos tutelares do Estado. É no interior de tal contexto que pretendemos analisar o processo de *reconhecimento étnico oficial* das etnias indígenas na cidade de Crateús.

É preciso deixar claro que o tema do reconhecimento das etnias indígenas no estado do Ceará vem acompanhando as mobilizações desses grupos desde o seu início. Sylvania Porto Alegre, num texto do final dos anos 1990, já alertava que para os índios no Ceará “existir” estava condicionado a ser “reconhecido” (2001, p.542). O termo reconhecimento é usado desde os anos 1980 pelas agências indigenistas missionárias e poderemos, inclusive, encontrá-lo citado em documentos, fazendo referência a distinções entre as etnias já *reconhecidas* e as *ainda não reconhecidas*. Curioso é notar que, às vezes, o que o termo *não reconhecido* queria descrever não era o status político desses grupos frente ao Estado, mas a ainda frouxa organização política e reivindicatória dos grupos a partir do padrão de organização postulado pelo trabalho missionário. Assim, as etnias de Crateús, enquanto ainda se comportavam como movimento pastoral, não se adequavam a uma organização étnica (etnônimo, território e liderança tradicional) que era prevista tanto pela política indigenista como pela ação missionária que tomava as categorias indigenistas como típico-ideais e agia no sentido de adequar os grupos indígenas a estas configurações para que eles pudessem reivindicar mais eficazmente do Estado. É em meio a este jogo político e simbólico que os grupos indígenas em Crateús começam a se organizar em associações, a partir de alinhamentos étnicos específicos.

No campo indigenista cearense, os principais órgãos oficiais relacionados às populações indígenas têm sido, em nível federal, a Funai, a Funasa e o Ministério Público Federal e, em nível estadual, a SEDUC (Secretaria Estadual de Educação). Estes

três órgãos têm desempenhado diferentes papéis no processo de inclusão das etnias nas políticas públicas. Se a SEDUC providenciou o reconhecimento e instalação das escolas indígenas a partir do final dos anos 1990 e vem promovendo a formação de professores indígenas ao longo dos últimos dez anos (NASCIMENTO, 2006; LIMA, 2007), a Funai e a Funasa apresentaram reticências em incluir os grupos indígenas da região de Crateús em seus campos de atuação. O Ministério Público Federal também é acionado recorrentemente pelas lideranças indígenas, principalmente em cobranças aos demais órgãos de Estado.

Foi somente em maio de 2003 que a Funai procedeu ao reconhecimento dos grupos do Sertão do Ceará, quando de sua participação no I Encontro dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, na cidade de Olinda (SILVA, 2004). Já a Funasa, relutou em expandir o raio da ação indigenista do Distrito Sanitário Especial Indígena/Ceará até o biênio 2006–2008, quando os grupos indígenas da região de Crateús foram sendo, aos poucos, *cadastrados* no serviço de saúde. Até então, os indígenas da região eram atendidos em Fortaleza, mas com os recursos do orçamento previstos para apenas as *quatro etnias reconhecidas*, o que gerava diversos conflitos entre as duas categorias de indígenas.

Como o cadastro da Funasa permite o acesso pleno e massivo a este último bastião das políticas públicas, do qual ainda estavam excluídos os indígenas da cidade de Crateús, tomamos a análise situacional de tal processo como foco de investigação neste trabalho. Nosso argumento ao longo do texto a seguir é dividido em três movimentos. Num primeiro momento, discutiremos a construção e operacionalização da política de saúde indígena do Brasil; em seguida, apresentaremos uma etnografia do cadastramento dos indígenas da cidade de Crateús; e, por fim, inspirados por algumas reflexões da teoria pós-colonial, proporemos uma interpretação dessa situação.

A política de saúde indígena no Brasil

As políticas de saúde indígena no Brasil passaram por um longo processo de mudanças que culminaram, em 1999, com a implantação de um subsistema de atenção à saúde indígena, articulado ao Sistema Único de Saúde/SUS. Até então, o atendimento à saúde dos povos indígenas que era de responsabilidade da Funai, passou a ser gerenciado pela Fundação Nacional de Saúde/Funasa.

A principal característica desse subsistema de saúde é a sua organização a partir de um recorte territorial, populacional e organizacional específico: os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (os DSEIs). Os Distritos Sanitários são as unidades administrativas básicas do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e é neles que se processa toda a política de saúde indígena (GARNELO; SAMPAIO, 2005). Os Distritos se caracterizam como unidades de administração e controle, obedecendo a critérios objetivos e políticos específicos, criando em seu âmbito de atuação divisões e campos sociais de interação e disputa.

A relação entre população e território nos DSEIs não é unívoca, e os critérios de definição e os seus efeitos variam bastante. Outro elemento a ser destacado na estruturação dos Distritos é a relação estabelecida com as unidades da federação (Estados e Municípios). Nas áreas de colonização mais antiga, os Distritos tendem a se amoldar às circunscrições territoriais preestabelecidas não havendo subdivisões a partir de contextos étnicos ou históricos indígenas.

No que diz respeito à gerência e execução dos serviços, inicialmente foi experimentada uma predominância de contratos com organizações não-governamentais (algumas delas indígenas ou indigenistas), enquanto nos Estados do Nordeste, houve o predomínio da responsabilidade das unidades estaduais da Funasa e dos municípios. No caso do Ceará, o DSEI contou

primeiro com os serviços de uma ONG – a Missão Tremembé e agora, além dos municípios, possui convênio com uma organização indígena – a Copice.

A consolidação de modelos de gestão e de instâncias de controle social nestes quadros é bastante dificultada pela diversidade interna de cada DSEI e pela maior ou menor criatividade dos gestores em encontrar soluções que não sigam os caminhos burocráticos já estabelecidos. A produção científica a respeito desses temas tem evidenciado esses descompassos e a opção pela reprodução de esquemas e estruturas de poder já consolidados, não havendo a criação de alternativas de gestão para novas situações de política indigenista de saúde (ATHIAS; MACHADO, 2001; LANGDON; GARNELO, 2004; GARNELO; SAMPAIO, 2005). No dizer de István Varga:

Apesar de seus respectivos discursos e posições políticas oficiais (...), essas instituições e entidades, e seus agentes, galvanizados pelos jogos de disputas políticas estabelecidos em seus respectivos campos de ação, e neles tendo já consolidado posições e nichos específicos, passam a empenhar-se na preservação da hegemonia conquistada nestes espaços, neles solapando a emergência de novos interlocutores (...). Este processo, por sua vez, tende reafirmar uma certa “cultura” geral partilhada, paradoxalmente, por instituições, entidades e agentes de posições opostas em seus respectivos campos de ação: a da participação e do interesse na manutenção do mesmo jogo político já estabelecido (VARGA, 2003. p.33).

O Distrito Sanitário do Ceará era composto até 2008 apenas pelas quatro etnias *reconhecidas*, embora houvesse as demandas de pelo menos uma dezena de situações a serem inseridas no âmbito de seus serviços. Sua sede está em Fortaleza/CE e é responsável hoje pelas etnias indígenas residentes em 17 municípios

neste Estado. Até 2006, estavam excluídos desse total os grupos indígenas que eram ditos como não-reconhecidos.

Outra das situações mais características dos DSEIs é a conceituação de índios *aldeados* e *desaldeados*, como pré-requisito básico para a distinção do público-alvo no tipo de atenção à saúde promovido pela Funasa. A *situação de reserva* (OLIVEIRA F., 1988) é tomada como o modo de vida “natural” dos índios, restringindo a uma circunscrição administrativa (a Terra Indígena) a existência de populações indígenas alvo das políticas públicas. Verificamos, assim, a reprodução categorias tutelares há muito questionadas:

No Brasil, instituições governamentais e não-governamentais têm, de modo geral, pautado sua ação indigenista sobre o paradigma dos índios “aldeados” e vivendo na floresta. Os resultados do Censo Demográfico de 2000 apontam para a necessidade da adoção de outros referenciais teóricos e metodológicos no campo da política de saúde para os povos indígenas, e mesmo no da política indigenista no país (VARGA, 2003, p.32).

Em vários casos no Nordeste, podemos perceber algumas contradições provocadas por esta categorização ao tomar como único público de ação integral de saúde os povos indígenas territorializados dentro das terras indígenas, destinando aqueles que vivem fora destas, notadamente nas cidades, às estruturas de atenção secundária (PALITOT, 2006).

Disto resulta um tratamento diferenciado para a população indígena residente nas cidades, que considerada *desaldeada* não é reconhecida como merecedora do mesmo tipo de atenção que o resto da população dita *aldeada*. Porém, muitos índios que vivem nas cidades não entendem que estejam fora do seu território tradicional, seja porque as cidades cresceram ao redor das aldeias, seja porque as próprias coletividades indígenas se

constituíram enquanto grupo nos contextos urbanos. Como é o caso de Crateús.

Atente-se, ainda, para o fato de que na linguagem comum o termo *desaldeado* é associado com as palavras aculturado e destribalizado, que remetem às noções de assimilação, integração e desorganização das populações indígenas na sociedade nacional, reafirmando os pressupostos da transitoriedade do índio que há muito foram refutados pela legislação competente e pelo movimento indígena.

Sobre os indígenas de Crateús, pesavam, então, dois estigmas muito caros ao indigenismo, a situação de grupos indígenas ainda *não-reconhecidos* e a situação de *desaldeados* que viviam na cidade.

Cadastrando os desaldeados

Desde que foi implantado o DSEI Ceará, havia pressões para atendimento dos grupos *ainda não-reconhecidos* e das parcelas de populações ditas *desaldeadas* dos grupos já reconhecidos. Diversas solicitações foram feitas à Funai, Funasa e MPF para que estes grupos indígenas fossem atendidos. Em 2005, circula entre Funai e Funasa um processo em que as duas instituições se esquivam mutuamente de fazer os primeiros levantamentos sobre os Kanindés, Kalabaças, Potyguaras e Tabajaras. Até que em 2006 e 2007 após determinações do Ministério Público, a Funasa cadastrou os grupos indígenas que estivessem vivendo em seus territórios, independente da situação jurídica dessas terras. Assim foram cadastrados quase todos os outros povos indígenas no Ceará, à exceção das famílias indígenas que vivem nas periferias das cidades de Crateús e Monsenhor Tabosa, no Sertão.

Contudo, após esse processo, manifestações dos Tapebas e Pitaguarys que viviam em áreas urbanas nos limites das terras indígenas e dos indígenas que viviam nas cidades de Crateús e Monsenhor Tabosa junto ao MPF, resultaram em nova determinação deste órgão para a Funasa, que se comprometeu, durante

a Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará de 2007, a realizar no ano seguinte a inclusão dessas etnias no seu cadastro.

Assim, no mês de abril de 2008, a Funai e a Funasa realizaram o primeiro cadastramento oficial dos indígenas na área urbana de Crateús. Nesse cadastramento, foram contabilizadas não só as famílias residentes nas ocupações organizadas, mas também as famílias indígenas dispersas pela cidade e que estão filiadas às associações indígenas de Crateús. Durante duas semanas, foi realizado o trabalho de cadastro, que além de permitir acesso ao subsistema de saúde indígena da Funasa, conferiu grau de reconhecimento étnico oficial às etnias que até então eram citadas muitas vezes como *não-reconhecidas* ou *em processo de reconhecimento*. Neste momento, muitas das ocupações que até então eram chamadas de *conjuntos*, *periferias* ou *bairros* adotaram o epíteto *aldeia*, para melhor se adequarem ao cadastro oficial.

A contagem populacional da Funasa em Crateús resultou no seguinte quadro:

Quadro 1 -População indígena na cidade de Crateús por etnia e bairros

Etnia	População	Bairros
Calabaça	176	Fátima I, Fátima II, Maratoã, Aldeia São José, Planaltina.
Kariri	116	Maratoã, Terra Prometida, Aldeia São José.
Potyguara	1244	Nova Terra, Aldeia São José, Terra Livre, Planaltina, Altamira, Fátima II, Santa Luzia, Santa Rosa (rural).
Tabajara	889	Vila Vitória, Terra Prometida, Nova Terra, Maratoã, Centro, Fátima I, Fátima II, Nazário (rural).
Tupinambá	38	Terra Prometida, Vila Vitória.
Total	2463	

Fonte: Funasa, 2008 e dados de campo (para os Tupinambás).

Porém, durante o processo do cadastro, os funcionários da Funasa afirmaram que os Kariris e os Tupinambás não podiam ser considerados como etnias, uma vez que não existiam documentos citando os dois grupos nos arquivos do órgão e, portanto, não poderiam ser cadastrados junto com as outras etnias. No decorrer do processo, os Kariris conseguiram ser reconhecidos como grupo e foram cadastrados individualmente. Já os Tupinambás, não. A alternativa que se lhes ofereceu foi cadastrarem-se como Potyguara, pois são uma única família extensa cujo patriarca identifica-se como Tupinambá e a matriarca como Potyguara.

Nesse sentido, o processo de organização dos indígenas nas periferias de Crateús configura-se como uma “guerra de interpretações” (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000) e uma *luta pelo poder de di-visão* (BOURDIEU, 1989) dos limites dos grupos sociais. Toda a problemática que envolveu, primeiro, a aceitação de que fossem cadastradas as etnias residentes nas periferias de Crateús, depois, a exclusão dos Kariris e Tupinambás sob a alegação de que não existiriam referências a estes dois grupos nos arquivos oficiais e, por último, as alternativas distintas de inclusão desses grupos no cadastro evidenciam parte do campo social onde se dá o contexto das etnogêneses indígenas no Ceará contemporâneo. Este quadro envolve não só as rotinas burocráticas e as ideologias próprias dos órgãos oficiais (Funai e Funasa) como os elementos simbólicos e as concepções sobre a vida indígena atualizados pelas agências missionárias e o movimento indígena estadual.

O processo de cadastro dos indígenas na cidade de Crateús tornou-se um caso exemplar de como as *políticas culturais* indígenas confrontam-se com a *cultura política* do indigenismo oficial, criando situações complexas de assimetria e adequação aos processos burocráticos do Estado (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000; SILVA, 2000).

Tomado enquanto um processo social, o *Cadastro da Funasa* pode ser entendido como uma sequência de eventos que desencadeiam interações múltiplas em diversas escalas (REVEL, 1998) onde atores e organizações indígenas e indigenistas estabelecem hierarquias de decisão e mobilização. O cadastro provoca uma aceleração nas articulações locais e translocais intensificando a realização de reuniões e as atualizações nas listas de membros das associações indígenas.

Neste momento, da tentativa de reforçar posições de influência nas redes da política indigenista, passam a ocorrer confrontos entre atores desigualmente dotados de poder, mas que desempenham as mesmas funções de mediação entre as parentelas indígenas e as políticas indigenistas. As interações e conflitos inerentes a este processo nos permitem observar os canais por onde oposições e negociações de redes de relações se viabilizam e os recursos que os atores sociais utilizam para atuar nestes cenários. Passamos agora a descrever o processo de cadastro a partir das nossas notas de campo.

O cadastro dos indígenas de Crateús começou no dia 15/04/2008. Ainda nesta manhã, estávamos na rodoviária de Fortaleza embarcando para Crateús. Antes de embarcar, telefonamos para Renato Potyguara, uma das lideranças locais, perguntamos como estavam as coisas e para onde deveríamos ir quando chegássemos lá. Nesta conversa, pudemos perceber que uma “guerra de interpretações” acerca do cadastro já havia começado. A Funasa e a Funai estavam em Crateús para fazer o cadastro das etnias da área urbana do município. No entanto, os indígenas afirmavam que eram cinco etnias, enquanto a equipe da Funasa resistia afirmando que apenas três etnias seriam cadastradas naquele momento. Pois, dois desses grupos não seriam povos, mas “apenas” famílias: os Tupinambás e os Kariris.

Esta informação estava sendo passada, naquele momento, para as lideranças indígenas da cidade durante uma reunião na

Aldeia São José, onde se definiram os últimos detalhes do cadastramento. Os Potyguaras deveriam ser cadastrados na Aldeia São José e na Terra Livre, durante o dia 15/04 e, no dia seguinte, seriam cadastrados os Tabajaras e Calabaças: Nova Terra, Vila Vitória e Terra Prometida.

Ainda durante a viagem de ônibus, começamos a tomar nota de algumas questões. Quais os critérios para definirmos, nesta situação, quem é e quem não é índio? Quem define e opera estes critérios? Como os índios que estão sendo excluídos do cadastro se colocam? Começamos também a montar uma lista de pessoas para entrevistarmos sobre estes pontos.

Este evento delineava aquele campo, mais uma vez e com toda a dramaticidade, enquanto uma luta de classificações, um processo político de validação do reconhecimento dos grupos. Assim, devemos destacar dois aspectos:

Primeiro, o cadastramento das etnias em Crateús já é por si só o resultado de uma luta pelo reconhecimento da sua validade como interlocutores pelos órgãos do Estado, que ofereciam resistência em atender à situação desses grupos. Devemos observar que há uma forte tendência à reificação da ideologia do indigenismo, quer pelo movimento indígena, quer pelas agências missionárias no Ceará. As categorias de cultura, território, povo, cacique, pajé, ritual sagrado... todas evocam um modelo de sociedade indígena idealizado, uma indianidade tutelar (OLIVEIRA F, 1988). No entanto, elas são operadas pelos atores como uma forma de se fazer ouvir e compreender pelos interlocutores no Estado. Aqui é o processo mesmo de objetivação da experiência que deve se reproduzir para poder dialogar com o Estado – instância objetificante por definição (SOUZA LIMA, 2007).

Em segundo lugar, as esferas de decisão da política indigenista no Ceará estão tão imbrincadas com certas redes hegemônicas no movimento indígena que a exclusão dessas duas etnias do

cadastro em Crateús pode ser resultado de disputas internas ao próprio movimento indígena.

No meio da tarde, chegamos a Crateús, as equipes da Funasa e a Funai estavam na Terra Livre fazendo o cadastro das famílias Potyguara. Deixamos nossas coisas na casa de Renato e descebemos para lá. Ao chegarmos, havia uma grande quantidade de pessoas dentro e na frente da sede comunitária esperando para serem cadastradas. Na rua, estavam as viaturas dos dois órgãos. Encontramo-nos com Renato, sua mãe Helena e Evanir Johnson, da Funai. Esta nos falou que a Funai solicitou que a Funasa cadastrasse as 5 etnias, mas os funcionários enviados pela Funasa estão reticentes em cadastrar todos os grupos.

De lá, viemos para casa de Renato. Houve uma série de telefonemas: desde Crateús, Renato, Evanir e Zé Maria (funcionário da Funasa que estava coordenando o cadastramento) falavam entre si e com Meire Fontes (chefe do DSEI) e Paulo Barbosa (chefe da Funai), ambos em Fortaleza. Nessa rodada de ligações, afirmou-se que as duas etnias permaneceriam à espera de um segundo cadastro.

Os argumentos por parte da Funasa eram de que na documentação encaminhada pela Funai para a realização do cadastro não havia menção aos Tupinambás e Kariris, do mesmo modo que nos arquivos da Funasa eles também não constavam. Já o chefe da Funai argumentou que se houvesse algum documento da Funai-Brasília mencionando esses grupos, seria possível tentar incluí-los ainda neste cadastro.

Enquanto isso, as lideranças locais afirmavam que os Tupinambás e Kariris eram reconhecidos pelo movimento indígena estadual desde 1990. Fato que a Funai e a Funasa no Ceará não poderiam ignorar.

A questão central tornou-se identificar a quem compete a capacidade de definir quem pode ou não ser cadastrado e quais critérios para ser aceito na categoria índio. Assim, como se organiza a estrutura de saber/poder que canaliza as demandas e

os processos de reconhecimento e onde estão alocados os seus nexos decisórios?

Também se colocam, em questão, os parâmetros pelos quais os funcionários indigenistas pautam suas condutas nesta situação, acatando definições aleatórias e até, às vezes, contraditórias. Os servidores da Funai parecem realizar uma retirada diplomática do tabuleiro e tentam ficar a favor dos índios, mas não entram em choque com a hierarquia da Funasa. Também ocorre um efeito circular na ação indigenista com os representantes de um órgão transferindo ao outro a responsabilidade pelo reconhecimento inicial dos grupos indígenas.

A situação de um cadastro que exclua duas das etnias indígenas da cidade irá inevitavelmente provocar tensões na organização do movimento indígena local. Neste sentido, alguns líderes já estavam prevendo os custos políticos e o desgaste nas relações que tal distinção entre reconhecidos e não-reconhecidos teria caso fosse reproduzido no nível local.

Os dias seguintes foram de intensas atividades, tanto da parte dos indígenas, das equipes em campo, quanto nossas. Buscamos acompanhar ao máximo as situações de cadastramento, mas também tínhamos que nos dividir entre a realização de entrevistas com algumas pessoas sobre esse processo. Ainda realizamos um levantamento das fichas cadastrais das associações indígenas com o intuito de fazermos comparações futuras entre os dados do cadastro e aqueles que os próprios indígenas produziam.

A situação de realização dos cadastros seguia o mesmo padrão. Geralmente, o espaço era uma sala de escola ou sede comunitária. Sentado num birô, o funcionário da Funasa preenche as fichas e confere documentos. Ao lado dele, uma liderança indígena confere os procedimentos, ao mesmo tempo em que assessora o funcionário nas dúvidas eventuais e intermedeia o acesso dos demais indígenas a ele. Sentados nas cadeiras e em pé, espalhados pela sala e ao redor do birô, os indígenas, ou melhor,

as indígenas, pois são as mulheres quem mais comparecem para se registrar como chefe de família.

Às vezes, o tesoureiro da associação fica em outra parte do recinto recebendo os valores atrasados dos membros da associação. Muitas pessoas chegavam para fazer o cadastro, outras para se filiarem na Associação, ou apenas pagarem os meses em atraso. Outras ainda perguntavam se poderiam vir outra hora ou se fariam o cadastro em outra sede comunitária indígena. Algumas eram orientadas a ir para lá, devendo identificar-se tanto pela etnia, como pelo local de residência: Tabajara da Nova Terra, para diferenciar dos Tabajaras da Vila Vitória, por exemplo.

As associações indígenas organizam-se por grupos de parentesco. Todas as pessoas maiores de idade possuem uma ficha cadastral própria. Algumas Associações condicionavam o cadastro na Funasa ao sócio estar em dia com as mensalidades (em torno de R\$ 3,00).

As associações e seus líderes ocupam exatamente o espaço intermediário entre o Estado e os grupos de parentesco e vizinhança. Neste espaço, desempenham tanto funções “políticas pastorais” (CHATTERJEE, 2005) como se investem e promovem os signos da identidade coletiva que justificam a atribuição dos direitos legais.

Esses líderes são os catalisadores do processo de construção da identidade, coletando, organizando as histórias, promovendo os rituais e dispersando os signos identitários, convidando as pessoas a participarem do movimento. Mas também são os mediadores típicos das relações com o Estado e com os políticos locais (PERES, 2003).

No meio da tarde, fomos com um grupo até a prefeitura. A reunião era com o prefeito e as secretarias de Ação Social e Educação. Nosso grupo era composto por Evanir, representando a Funai, Helena, Luzinário, Renato e o Pajé Ciço Pontes representando a Associação dos Potyguaras. Os três últimos,

quando chegaram à prefeitura, colocaram os trajes indígenas e se pintaram. A reunião era sobre um projeto de lei para a Câmara de Vereadores doar o resto do terreno da escola (70x70m) à União para que fosse construído o Posto da Funai e o Polo Base do DSEI.

O prefeito estava reticente, mas ao final concordou em encaminhar o processo. No dia seguinte, Helena nos falou que a secretária do prefeito não gostou de ver os três índios caracterizados aguardando na sala.

Depois dessa reunião, o pessoal da Funai nos deixou perto da casa dos Kariris. Chegamos, Cristina estava rezando no quarto. Na sala, a TV ligada no volume máximo. Sentamos na calçada e ficamos conversando com seu Antônio Jovelino. Ele começou falando do cadastro, da possibilidade dos Kariris não serem incluídos e disse que isso era culpa de algumas lideranças indígenas de Crateús e Fortaleza. Dona Tereza, sua mãe, estava em Brasília participando de um acampamento do movimento indígena nacional.

Cristina saiu logo e ficamos conversando. Ela desabafou sobre vários assuntos referentes ao movimento indígena na cidade, muitos deles relacionados à organização das associações e à distribuição dos postos de representação em conselhos de políticas públicas.

Também contou toda a trajetória organizativa dos Kariris e do movimento indígena na cidade; dando destaque ao momento mítico da identificação indígena de D. Tereza Kariri perante os agentes missionários da Missão Tremembé. Fato que ocorreu ainda nos anos 1980. Por fim, argumentou que se sentem discriminados porque, hoje, estão sendo cadastradas pessoas que mangavam delas no início da luta e que têm pouco tempo de caminhada se comparado à sua trajetória. Enquanto isso, sua família que foi das primeiras a se identificar como indígena, está sendo excluída desse processo. A antiguidade e o pioneirismo da família

Kariri no movimento indígena foram mencionados por ela de modo enfático, com um destaque para a aparência física indígena.

Por fim, falou que iria, no dia seguinte, para a reunião na Aldeia São José com a Copice, APOINME, Funai, Funasa e as 5 etnias do município de Crateús.

No dia seguinte pela manhã (17/04 – quinta-feira), conversamos com Helena e lhe fizemos algumas perguntas sobre a extensão do cadastro das famílias indígenas, se seriam cadastradas aquelas famílias dispersas pelos interiores do município, mas não se encontram organizadas como as do Nazário. Ela respondeu que provavelmente não, até porque o cadastro inicialmente iria ser feito apenas com as famílias que viviam em algumas áreas específicas da cidade como a Vila Vitória e a Aldeia São José, mas as famílias dispersas pela cidade que estavam procurando também estavam sendo cadastradas. Pois, o critério havia mudado das aldeias (territórios) para as etnias (redes sociais). Se as famílias dispersas pelo interior viessem até Crateús, poderiam ser cadastradas, mas não estava havendo uma procura específica sobre essas famílias.

Pareceu-nos então que nos aproximávamos de alguns limites para a mobilização e organização indígena em Crateús. Que limites são estes: a própria organização étnica é dependente de uma rede de relações forjada na época das pastorais sociais – centrada em Helena e sua atuação urbana – e ainda não se desenvolveram mecanismos de inclusão de outros grupos ou situações para além dessa rede preexistente. Outro limite é a noção de povo indígena como uma unidade territorializada, que está fortemente sedimentada no discurso do próprio movimento indígena cearense.

Renato e Denise interromperam nossa conversa nesse ponto e perguntaram se não seria melhor fazer reuniões nas comunidades sobre o cadastro. Porque há muitos boatos e nas reuniões grandes nem todo mundo entende o que se está dizendo. Helena

ponderou que sim, mas isso agora era tarefa dos presidentes das associações.

À tarde, houve uma reunião na Aldeia São José para uma avaliação parcial sobre o cadastramento.

Antes de seguir para reunião, tivemos uma conversa com Luzinário Potyguara e a mãe dele. Luzinário pontuou algumas questões fundamentais sobre o Movimento Indígena em Crateús. Segundo Luzinário, este movimento em que eles estavam era de resgate de coisas antigas, silenciadas e sem esperança, condenadas ao esquecimento. Era um movimento que os faz ousar ter uma história e lutar para sair do anonimato. Neste processo, o contato com um movimento indígena translocal permite articular as histórias familiares com um aparato jurídico-administrativo que lhes garante direitos e recursos que geralmente lhes são vedados na cidade por serem pessoas pobres.

Fomos com Luzinário até a Aldeia São José para participar da reunião. Chegando lá, havia um bom número de pessoas, em sua maioria dos Potyguaras. Além dos servidores da Funasa, estavam presentes Dourado Tapeba (representando a APOINME e o Conselho Distrital de Saúde Indígena), Fernando Tremembé (pela Copice) e representantes locais do PCdoB e de sindicatos. Desde o ano anterior que os Potyguaras haviam se filiado em grande número ao PCdoB e Renato se apresentava já como candidato à eleição para vereador. Um dos líderes locais do PCdoB, o indígena Raimundo Cotiaba, estava lá representando a Associação dos Kariris.

Na reunião, foram apresentados os resultados parciais do cadastro e informou-se que a equipe da Funasa estava voltando para Fortaleza, e que as atividades seriam retomadas na próxima semana, quando o cadastro seria finalizado. Falou-se na inclusão dos Kariris e Tupinambás, mas os representantes da Funasa disseram que ainda não haviam recebido determinação da chefia

do DSEI para incluir as duas etnias, mas possivelmente, quando retornassem de Fortaleza, já estariam autorizados a incluí-las. As duas equipes foram embora logo em seguida, ficando apenas os representantes indígenas de Fortaleza para uma segunda reunião.

Depois, às 18:00h, houve uma reunião convocada por Luzinário. Nesta, ficaram apenas as lideranças indígenas e foram passados alguns informes: o andamento da escola indígena que está sendo construída na Aldeia São José; avisou-se que a partir do cadastro, os Potyguaras se responsabilizarão tão somente pelo povo deles na parte do controle social; os Potyguaras apoiam o cadastro dos Kariris e Tupinambás. Alguns Tupinambás chegaram ao final dessa reunião e, muito tímidos, disseram que aguardam ser incluídos de algum modo no cadastro. Foi-lhes perguntado se desejavam ser cadastrados como Potyguara uma vez que a família descende de um casal misto, eles argumentaram que se sentiam muito mal em abandonar o nome Tupinambá e deixar apenas que o pai deles fosse o único indígena da cidade sob essa identificação. Contudo, aceitaram ser cadastrados enquanto Potyguara, para não se verem fora do cadastro. Essa solução já havia sido implementada pela Funasa na Serra das Matas quando Gavião e Tubiba, dois grupos pequenos, foram cadastrados inicialmente como Potyguara, etnia mais numerosa e com a qual mantêm laços de parentesco e depois os Gaviões passaram contados em separado pela Funasa.

Nestas duas reuniões, percebemos como o cadastro tem servido para reforçar a adesão das famílias às associações, elegendendo-as como mediadoras principais. Também pudemos ver como os boatos são a forma privilegiada de circulação da informação no movimento indígena de Crateús.

No dia seguinte (18/04 – sexta-feira) pela manhã, retornamos à Maratoã e realizamos uma entrevista gravada com Cristina sobre o cadastro. Ela estava visivelmente frustrada e irritada. Reclamou de descasos seguidos da administração indigenista

com os Kariris. Reafirmou o pioneirismo e a autonomia da condição indígena de sua família, alicerçada num fenótipo marcadamente indígena e no domínio dos rituais do toré.

Cristina – E eu acreditava que este cadastro ia ser uma coisa mais organizada. Mas, no meu ponto de vista, foi muito desorganizado. Teve informações que a gente não ficou sabendo. (...) Mesmo que seja distante que aqui aonde nós povos vive, que a gente vive nas periferia, e tudo são muito distante uma da outra. Mas, ainda tem telefone, que não custa nada a pessoa pegar um telefone e passar uma informação correta. Não fazer a gente de besta. Como fizeram com os Kariri aqui. (...). Não só fui eu que achei ruim, como todo o meu povo ficaram muito chateado com esse negócio, de dizer vou hoje, vou amanhã e acabaram não vindo, né? E isso é muito ruim. Mas é assim mesmo. Não é de aceitar muita coisa não, mas fazer o quê? Ninguém vai pegar esse povo, e, a não ser que pegasse eles e amarrasse ali, né? Pra obrigá-los a fazer. Mas, se fizer já tá bom. Então eu peço é que faça. E a gente exige que faça porque se é um direito que nós todos temos, porque não correr atrás? E eu confesso, quando eu liguei para a Fátima Girão, eu disse: – ou vocês querem que eu articule a Funai em Brasília? E eu tenho coragem! (entrevista gravada com Cristina, informação verbal).

No final da tarde, fomos à Terra Prometida onde conversamos com os Tupinambás sobre como eles estavam se sentindo em relação ao cadastro. Diferente da postura mais aguerrida dos Kariris, os Tupinambás mostravam-se bastante frustrados, mas sem muito ânimo de esboçar uma reação aberta contra os representantes da Funasa. Preferiam aguardar que outras lideranças

indígenas, como os Kariris ou Potyguaras decidissem a melhor maneira de resolver a situação. Nesta conversa, aproveitamos para fazer um censo e um diagrama de parentesco dos Tupinambás, assim como havíamos feito de manhã com os Kariris.

Durante o final de semana, intensificou-se o ritmo das atividades dos indígenas com diversas reuniões das associações (Tabajara da Nova Terra, Potyguara na Aldeia São José e Kariri da Maratoã). Acompanhamos estas reuniões e fizemos visitas aos presidentes e tesoureiros para fazermos o levantamento das fichas cadastrais.

Ainda no sábado à noite, acompanhamos Renato numa reunião do diretório municipal do PCdoB na sede do Sindicato dos Servidores Públicos Municipais. Além dos Potyguaras, outros indígenas são filiados ao PCdoB como Raimundo Cotiaba, Bitonho Kariri e sua esposa Edileusa que estavam presentes.

As reuniões após o cadastro serviram para reafirmar a posição de poder a partir de onde muitos dos líderes do movimento indígena em Crateús se colocam, e que resulta da mediação que desempenham entre as famílias indígenas associadas e os recursos provenientes das políticas indigenistas. A lógica ao assumir a identidade é a de classificar-se para o Governo Federal. Associar-se é automaticamente assumir-se indígena e começar a participar de uma rede de mediações políticas que inclui desde a associação local, mas também organizações como a Copice e a APOINME e órgãos de Estado como a Funai e Funasa.

Na segunda-feira (21/04), ainda bem cedo na casa de Renato, soubemos que D.Tereza Kariri havia chegado no sábado a Fortaleza, vindo de Brasília, onde participou das manifestações do Abril Indígena, e enquanto estava na casa da Copice passou mal ao saber que os Kariris não foram cadastrados pela Funasa. Sua crise nervosa atuou como uma performance que gerou profundo mal-estar em toda a rede de instituições indígenas

e indigenistas do Ceará, repercutindo, ainda durante o final de semana, de Fortaleza até Crateús.

À noite, fomos à reunião da Associação Kariri. Dona Tereza mandou dizer que não ia, mas uma filha dela, Eliane, esteve presente. Renato e Luzinário também foram à reunião, que foi aberta com um toré. A reunião foi tensa, além do tema do cadastro, as disputas entre as duas famílias principais que compõem a Associação dos Kariris tomaram a maior parte do tempo. Nestes conflitos, práticas performáticas e discursivas que incluem ameaças e boatos são as estratégias comuns. Falar que irá para uma reunião e faltar faz parte das táticas de mobilização e desmobilização utilizadas nas disputas entre os grupos. Controlar e dispersar informações de modo intencional também faz parte do processo.

Na terça-feira (22/04), passamos o dia na Maratona aguardando a equipe da Funasa junto com os Kariris da Dona Tereza. Após as 16:30, a equipe chegou, mas com a notícia de que não iria cadastrar os Tupinambás, pois esta etnia não era reconhecida. Só poderia cadastrar se eles fizessem parte de uma outra etnia através de casamento misto.

Perguntamos aos servidores da Funasa como se dá o processo de reconhecimento e eles disseram que não é a Funasa quem realiza esse processo, mas a Funai e eles apenas executam a política de saúde seguindo os dados fornecidos pela Funai. O curioso é que a Funasa possui um banco de dados populacionais mais qualificados e que sempre é utilizado pela Funai. Também falaram que Crateús tem um problema por causa da dispersão dos índios pela cidade e que eles não poderiam ou não sabem como colocar a numeração dos DSEI nas casas porque fogem da rotina burocrática do órgão.

Ainda assim, os Kariris e Tupinambás foram cadastrados no DSEI, no entanto os Tupinambás não aparecem nos registros do órgão, pois foram rotulados como Potyguara.

Na quarta-feira (23/04), ficamos “na cola” dos funcionários da Funasa, tentando uma entrevista, que finalmente aconteceu. Mas também, registrando os procedimentos seguintes do cadastro que foram a tabulação das fichas e a distribuição de números de série para cada família indígena registrada sob cada um dos etnônimos: Potyguara, Calabaça, Tabajara e Kariri. Acompanhamos ainda a colocação dos números dos DSEI nas casas da aldeia São José (apenas dos Potyguaras) e a elaboração de um croqui da aldeia. Nesse processo, a equipe da Funasa chamou algumas lideranças para indicar as casas habitadas pelos Potyguaras.

Nessa mesma noite, voltamos a Fortaleza. No dia seguinte, fomos até a sede da Copice onde conversamos com Rosa Pitaguary e Fernando Tremembé, lideranças indígenas, à época, responsáveis pelas ações da entidade. Nossa conversa girou em torno da demora que envolveu o cadastro das demais etnias do Ceará, em particular dos indígenas de Crateús. Eles disseram que o DSEI tinha um parecer técnico de 2005 para só atender os grupos que fossem reconhecidos pela Funai. Perguntamos-lhes como se dava o processo de reconhecimento das etnias indígenas e eles comentaram que primeiro é o grupo que se autorreconhece e o movimento indígena, então, passa a reconhecer o grupo, não precisando mais da realização de um laudo antropológico como antes se fazia. Disseram que cada órgão tem uma meta de trabalho próprio e, por isso, cada um reconheceu os indígenas de maneiras diferentes.

Fernando retoma a conversa e diz que a situação da periferia de Crateús é crítica porque mesmo eles tendo realizado todo o longo processo de recuperação histórica e organização étnica, nem todas as etnias da cidade podem remontar à ligação com alguma terra de origem. Afirmou ainda que a periferia não permite manter a cultura indígena, atuando na desagregação das etnias aí localizadas. Neste sentido, configura-se o cadastro como uma solução emergencial e da qual fica uma interrogação

sobre Crateús e as possibilidades de constituição de territórios indígenas para essas populações.

Conflitos na governança da alteridade

A situação etnográfica apresentada acima requer uma análise que leve em consideração tanto a distribuição dos atores sociais no campo, quanto as representações que operacionalizam em suas interações. Devemos levar em conta que a entrada e saída dos atores em cena não é facilmente previsível e que os mesmos se movem em escalas diferentes de atuação. Assim, as principais personagens são as lideranças indígenas e os agentes das equipes indigenistas. As duas categorias estando distribuídas nas escalas local e estadual, com níveis distintos de capital social e simbólico acumulados. Para além desses atores, podemos perceber também a presença do antropólogo (sentido por muitos como um bisbilhoteiro) e de atores políticos locais ligados à prefeitura, partidos e sindicatos.

As lideranças indígenas estavam divididas em dois níveis de mediação: os líderes locais, chefes de parentelas e de associações, herdeiros da mobilização pastoral; e os líderes estaduais, coordenando organizações indígenas diretamente articuladas com as agências indigenistas oficiais.

Os agentes das equipes indigenistas dividiam-se nos respectivos órgãos (Funai e Funasa), obedecendo às hierarquias próprias de cada um. A equipe da Funasa era a principal protagonista dos atos aqui descritos, e como tal recaía sobre ela as maiores expectativas e cobranças. Os atores da política local observavam com atenção e cautela o desenrolar dos acontecimentos, pois estes poderiam interferir no equilíbrio de forças locais nas eleições que se avizinhavam. O que de fato aconteceu com a eleição de Renato Potyguara para suplente de vereador.

No tocante às representações que orientam a ação dos atores, devemos estar atentos para o fato de que desde o período colonial o termo índio é uma categoria jurídica e administrativa do Estado. Numa situação colonial é preciso dispor de instrumentos para lidar com territórios e populações heterogêneos que devem ser conquistados. Para isso, criam-se aparelhos administrativos munidos de instrumentos conceituais, humanos e materiais para realizar esta conquista. Dentre estes instrumentos, podemos citar a própria categoria indígena, as estatísticas, as territorializações e os quadros de funcionários. Estes aparelhos são organizados mediante tradições de conhecimento (BARTH, 1987; 2000) destinadas a garantir a gestão e a reprodução da dominação colonial (SOUZA LIMA, 2007).

A categoria índio foi imposta sobre populações diferentes com o intuito de integrá-la ao projeto colonial. Assim, por definição, índio é uma categoria transitória, é-se índio enquanto durar o processo de integração ao mundo colonial. Entra-se na categoria indígena para ser “civilizado” e, ao estar completo este processo, sair dela. Em muitas áreas do Brasil, esse processo foi tido como completo e a categoria indígena foi dada como desnecessária. É aqui onde se situa todo o processo de extinção dos antigos aldeamentos indígenas do Nordeste no século XIX (OLIVEIRA F., 2011).

Entretanto, mesmo dentro do processo colonial, a categoria indígena representa algum tipo de proteção ou garantia de uma “autonomia” relativa, principalmente em face de poderes e interesses sobre a mão de obra, o território e os recursos naturais. Assim, a categoria índio, através da qual se entra no mundo colonial, tende a permanecer, ser atualizada, reivindicada, reapropriada pelos grupos postos na situação de tutela. Contudo, a orientação dos aparelhos de Estado responsáveis pela administração da categoria índio continua sendo a de reafirmar a sua transitoriedade. O que implica que os grupos que

se organizam hoje a partir dessa categoria, mas fora do aparato tutelar, possam ser vistos como fraudulentos e tratados como postulantes de segunda ordem a tais “benefícios”, trazidos pela situação de índio. Reproduzindo as mesmas práticas coloniais, o Estado brasileiro se esforça pela manutenção da transitoriedade da categoria indígena, e a cultura política do indigenismo resiste a aceitar como plenamente viáveis as coletividades que não se enquadrem perfeitamente nos limites coloniais da categoria índio (OLIVEIRA F., 2012). É assim que podemos localizar a fonte dos conflitos em torno do processo de cadastro da Funasa em Crateús.

Assim, podemos compreender o cadastro das etnias indígenas de Crateús como uma situação colonial, onde a governança de populações define as regras do jogo (FOUCAULT, 1999; CHATTERJEE, 2005). As agências indigenistas são as operadoras de tradições de conhecimento colonialistas e autoritárias (SOUZA LIMA, 2007), que chamaremos aqui de *indigenismo sanitaria*, e se veem obrigadas a promover a contabilização e normatização de populações indígenas que escapam completamente ao padrão de indianidade vigente.

Atuando como recenseadores que aplicam sobre a realidade os construtos imaginários de uma mentalidade serialista e cartográfica, provocam conflitos ao perturbarem esquemas de poder e expectativas de reconhecimento anteriormente estabelecidos, pois como afirma Benedict Anderson, “à medida que o estado colonial avança, aumenta e multiplica funções, as categorias censitárias, antes imaginadas, ganham concretude, arrancando e deslocando raízes sociais mais antigas” (ANDERSON, 2008, p.234). O caráter vinculante entre o cadastro e a atribuição de direitos cria espaços de luta novos e intensifica conflitos anteriores, ao mesmo tempo em que subordina os mediadores locais a lógicas e hierarquias externas, promovidas pelas agências indigenistas (OLIVEIRA, F., 2012).

Partha Chatterjee (2005), citando Michael Foucault ([1978], 1999), afirma que a característica principal dos regimes de poder contemporâneos é a tendência a criar e lidar com *populações* e não com corpos de *cidadãos*. Para ele,

(...) o conceito de população é totalmente descritivo e empírico; não traz nenhuma carga normativa. Populações são identificáveis, classificáveis e descritíveis por critérios empíricos ou comportamentais, e são abertas a técnicas estatísticas tais como censos e pesquisas amostrais. Diferentemente do conceito de cidadão, que carrega uma conotação ética de participação na soberania do Estado, o conceito de população torna acessível aos funcionários governamentais um conjunto de instrumentos racionalmente manipuláveis para alcançar largos setores dos habitantes de um país enquanto alvo de suas “políticas” – políticas econômicas, políticas administrativas, justiça e mesmo mobilização política (CHATTERJEE, 2005, p.107).

Esse seria o processo de “governamentalização do estado”. O que assegura legitimidade para essa tendência não é a participação política dos cidadãos, mas sim a ideia de que o Estado se torna o efetivo provedor do bem-estar da população. O tipo de racionalidade dessa forma de Estado é fortemente instrumental e baseada em cálculos de custo e benefício. Os aparelhos que garantem o seu funcionamento são “uma elaborada rede de vigilância ao longo da qual são coletadas informações sobre cada aspecto da vida da população visada”(p.107). Para ele, a maquinaria administrativa do Estado moderno atua dividindo para reinar. “(...) as atividades do governamental requereram classificações múltiplas, entrecruzadas e variáveis da população enquanto alvos de políticas múltiplas, produzindo necessariamente uma construção heterogênea do social”(p.109). No caso

dos Estados pós-coloniais, essa carreira administrativa foi ainda mais célere, e as tecnologias do governamental precederam o próprio Estado-nação. *O Estado colonial foi (...) um “Estado etnográfico”*. Ali as populações tinham o status de sujeitos, não de cidadãos (CHATTERJEE, 2005, p.110).

O autor aponta para o que chama de “sociedade política”, um espaço social desigual e heterogêneo onde as mobilizações de grupo sociais encontram-se com as redes de controle de populações promovidas pelo Estado. As agências do Estado lidam com as associações populares não como se elas fossem corpos de cidadãos, mas como instrumentos para a administração de grupos populacionais marginalizados e desprivilegiados (p.114). Nestes confrontos, o desafio é fornecer atributos morais aos grupos populacionais empiricamente formados pela ação do governamental. Ao comentar sobre as ocupações urbanas na Índia, afirma que:

Muito embora o movimento crucial aqui tenha sido o de nossos ocupantes, de buscar e obter o seu reconhecimento como um grupo populacional, o que do ponto de vista do governamental é apenas uma categoria empírica utilizável que define os alvos das políticas públicas, estes próprios tiveram que achar meios de investir sua identidade coletiva com um caráter moral. Esta é uma parte igualmente crucial da política dos governados: dar a forma empírica de um grupo populacional os atributos morais de uma comunidade (CHATTERJEE, 2004, p.135-137).

Esses atributos são elaborados pelos próprios grupos, lançando mão de recursos imaginativos e simbólicos diversos, mas que articulam as comunidades enquanto metáforas de parentesco compartilhado; grupos rituais; territórios de vizinhança e sinais diacríticos que estabelecem os limites de pertencimento aos grupos. A questão dos limites do grupo é fundamental.

Quem pertence e quem não pertence, quem pode acessar e quem não pode acessar determinados recursos é crucial na definição dos grupos.

No caso de Crateús, o senso moral de pertencimento às comunidades sustenta-se em anos de práticas de mobilização pastoral católica junto às famílias indígenas, promovendo a ruptura com os silêncios historicamente construídos na região sobre a diferenciação étnica e racial e articulando redes familiares, rituais e de vizinhança enquanto unidades de mobilização política (PALITOT, 2010).

Ao investirem as categorias do governamental com as possibilidades imaginativas da comunidade, os grupos indígenas conseguem produzir modalidades de reivindicação política que demandam atenção ao Estado. Contudo, o sucesso dessas reivindicações depende de fatores como a habilidade de mobilizar apoios, de redistribuir recursos, de aglutinar pessoas e de representar demandas com competência e eloquência em cenários múltiplos. Como esses fatores variam contextualmente de grupo para grupo, o *sucesso é necessariamente temporário e contextual* (CHATTERJEE, 2005, p.139). Assim, tanto a exclusão inicial dos Kariris e Tupinambás do cadastro, como as soluções divergentes para cada grupo nos fazem perceber como “o governamental sempre opera em um campo social heterogêneo, sobre múltiplos grupos populacionais e com múltiplas estratégias. Aqui não há exercício igualitário e uniforme dos direitos da cidadania” (CHATTERJEE, 2005, p.139). Pois, “Nem todos os grupos populacionais conseguem atuar com sucesso na sociedade política, e, (...), mesmo quando o fazem, seus êxitos são sempre temporários” (CHATTERJEE, 2005, p.141).

Então, quando uma população é contabilizada pelo Estado, passa a sofrer processos divergentes oriundos de seus próprios projetos, mas também das perspectivas das agências oficiais.

Nesse sentido, os dados quantitativos existentes sobre os índios brasileiros estão associados sempre a uma preocupação com o controle social e ao avanço nas técnicas de registro e contabilidade de populações e de territórios, vinculados a um discurso da governança e da criação de condições para o exercício do poder de um soberano (OLIVEIRA F., 2012, p.1058).

João Pacheco de Oliveira F. (1999; 2012), ao comentar o tratamento das populações indígenas nos censos nacionais, afirma que ao estudarmos esse tipo de instrumento, podemos identificar “os operadores técnico-científicos por meio dos quais as ideologias étnicas e raciais se expressam no contexto brasileiro” (OLIVEIRA F., 1999, p.125). Os censos brasileiros atuam homogeneizando grupos populacionais e invisibilizando as diferenças étnicas, reproduzindo a partir de técnicas estatísticas a mitologia que afirma a mistura racial como elemento fundador da nacionalidade. Ao mesmo tempo, define o lugar ocupado pelos indígenas, vinculando-os ao passadismo e colocando-os no exterior das fronteiras do que é imaginado como civilização nacional (OLIVEIRA F., 1999, p.126-127). Quando os indígenas rompem com estas localizações, mostrando-se no presente e no interior da sociedade, eles tornam-se, além de um problema, uma impossibilidade lógica. Contabilizá-los é dar nome, quantidade e existência a esses grupos, reconhecendo-os e negando o mito oficial.

Nesse sentido, o cadastro dos grupos indígenas urbanos, como os de Crateús, rompe (parcialmente) com o modelo de censo que deveria responder à problemática da construção da nação brasileira (p.127). É neste sentido, que Oliveira afirma que indígena é uma identidade circunscrita jurídica e politicamente, pois:

Ao declarar-se como ‘índio’ ou ‘indígena’ o recenseado não está pretendendo inserir-se em

uma classificação quanto à cor, mas dizer da especificidade de seus direitos e de sua relação com o Estado. Por manter uma forma de organização social e tradições culturais que considera serem provenientes de populações pré-colombianas, eles se auto-identificam como ‘indígena’ e reivindicam um tratamento diferenciado do Estado quanto as suas demandas por terra e assistência (OLIVEIRA, F, 1999, p.134).

O cadastro da Funasa torna-se então um “contra-censo”, ardentemente desejado pelos indígenas, que se esforçam por imprimir-lhe os critérios de pertencimento, embora estes devam ser negociados num campo tenso e melindroso. Mas, por outro lado, ainda mantêm a sua capacidade principal que é a de criar *populações*, impondo-lhes a sua normatividade própria. Os conflitos que ocorreram em Crateús durante o processo de cadastramento revelam a tensão entre essas duas dinâmicas e o campo de poder que envolve os agentes dos órgãos de Estado e as lideranças indígenas locais e estaduais. “Faz-se necessário, portanto, uma antropologia dos registros numéricos que, de uma perspectiva etnográfica e crítica, os focalize enquanto produções contextuais e dotadas de intencionalidade” (OLIVEIRA F, 2012, p.1057).

O cadastramento em Crateús dá destaque aos papéis exercidos pelos mediadores indígenas na organização das redes translocais de recursos e informações, com o realinhamento das hierarquias entre mediadores estaduais e locais, provocando a manutenção de determinadas posições e a modificação de outras. Segundo Sidnei Peres, esse tipo de mediador indígena:

Por excelência é o ativista indígena (...) portador de uma competência cultural, de uma capacidade cultivada de manipular conscientemente outras províncias de significado, mantendo uma atitude de distanciamento e

uma adesão calculada tanto frente a sua cultura de origem quanto à cultura alienígena. Ele é uma caixa de câmbio, uma correia de transmissão, enfim, um dos canais de circulação de significados e formas culturais entre centro e periferia. Eles são ao mesmo tempo abertos aos fluxos de significado oriundos do centro e críticos frente a eles. Como eles têm maior acesso à cultura metropolitana, eles selecionam o que deve ser conhecido do mundo exterior. São os “guardiões da cultura genuína” dos grupos locais, porém a sua perspectiva da cultura nativa é diferente daquela dos seus conterrâneos. As fontes de inspiração da sua pregação ou cruzada tradicionalista são parcialmente domésticas, e parcialmente oriundas dos recentes debates culturais do centro (PERES, 2003, p.35).

Assim, é importante destacar o papel dos mediadores. Pois sem essas figuras que navegam “entre domínios que são diferenciados por desigualdades de poder profundas e historicamente entrincheiradas”(CHATTERJEE, 2005, p.146), não há a possibilidade da organização dos grupos populacionais enquanto comunidades, nem da mobilização dessas para obterem sucessos parciais no campo da sociedade política.

Frente às novas possibilidades de transformação das redes de mediação provocadas pelo cadastro, as lideranças indígenas de Crateús vão buscar manter suas posições ou ampliar suas esferas de influência. Nesse processo, começam a ocorrer alinhamentos e clivagens, principalmente em função da crise resultante do cadastramento diferenciado dos Kariris e Tupinambás. A inexistência de uma associação dos Tupinambás, por exemplo, não permite que eles consigam se mobilizar para reverter o quadro do seu não reconhecimento oficial.

A importância das associações no nível local é reforçada pelo cadastro quando percebemos que as atividades de

preenchimento das fichas se deram todas em espaços controlados pelas associações, que foram invariavelmente as salas de aula das sedes comunitárias. O processo de cadastro alça-se a condição de processo de validação política das agências de mediação e o que deveria ser o reconhecimento político de lutas antigas para fazer valer os significados de ser indígena torna-se um censo, um processo objetificante de produção de populações a partir de técnicas estatísticas e cartográficas.

Podemos argumentar que a lógica do Estado desconhece os compromissos e as moralidades formuladas ao longo do processo de etnogênese. As exigências para a adequação aos modelos tutelares da indianidade favorecem determinados grupos, cujos mediadores detêm melhores condições de ocupar os novos espaços instituídos pela entrada das famílias indígenas da cidade no rol das populações cadastradas. Essa situação acirra as tensões inerentes às desigualdades previamente existentes no campo. Os grupos que se consideram herdeiros da ação pastoral procuram manter-se na posição de mediadores preferenciais, enquanto outros grupos mais recentes no movimento buscam ter posição autônoma nas redes de mediação.

Assim, por um lado, o cadastro atende às reivindicações de redistribuição e reconhecimento, que estão na base do movimento indígena, ao conferir possibilidades de superação de certas condições de subordinação. Mas, por outro, as políticas indigenistas, ao reforçarem as diferenças entre os grupos sociais e constituírem *populações*, terminam por reforçar as tecnologias do governamental que atuam na reprodução de estruturas de poder, que passam a redefinir as relações no campo. O processo de reconhecimento atendido pelo cadastro termina por repor a diferença entre uns e outros, mas agora em nível local, não são mais os *reconhecidos* e os *não-reconhecidos*, são agora os *mais organizados* e os *menos organizados*. Mas isso já é tema para outro trabalho.

Referências

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. (orgs.) **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

AMORA, Z. B.; COSTA, M. C. L. Olhando o mar do sertão: a lógica das cidades médias no Ceará. In: SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (Org.). **Cidades médias: espaços em transição**. São Paulo: Expressão Popular. p.343-378, 2007.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ARRUTI, José Maurício A. **Etnogêneses indígenas**. Povos Indígenas do Brasil – 2000-2006. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2006.

_____. A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, Paulo (Org.); **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006a.

ATHIAS, Renato; MACHADO, Marina. A saúde indígena no processo de implantação dos Distritos Sanitários: temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar. **Cad. Saúde Pública**, mar., v.17, n.2, p.425-431. ISSN 0102-311X, 2001.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? “Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A Viagem de Volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

BARROSO HOFFMANN, Maria. Do Brasil sem índios aos índios sem Brasil: algumas questões em torno da cooperação internacional junto aos povos indígenas. **Revista Antropológicas**, Recife, v.16, n.2, p.153-185, 2005.

BARTH, Fredrik. **Cosmologies in the Making**: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tomke Lask (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989.

CARVALHO, Lucas Carneiro de. **Os Aranã e sua Identidade**: disputas internas por legitimidade e reconhecimento oficial como grupo indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2005.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

GARNELO, Luiza; SAMPAIO, Sully. Organizações indígenas e distritalização sanitária: os riscos de fazer ver e fazer crer nas políticas

de saúde. **Cad. Saúde Pública**, ago., v.21, n.4, p.1217-1223. ISSN 0102-311X, 2005.

LANGDON, E.J.; GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos povos indígenas**. Reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 2004.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. **Trajetórias entre contextos e mediações**: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas. Recife: UFPE (Dissertação de Mestrado), 2007.

LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil**: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: REVAN; IUPERJ; UCAM, 1999.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. **Educação Escolar dos Índios**: Consensos e Dissensos no Projeto de Formação Docente Tapeba, Pitaguary e Jenipapo – Kanindé. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2006.

OLIVEIRA, Kelly E. de. **Diga ao povo que avance!** Movimento indígena no Nordeste. Recife: Edit. Massangana, 2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo**: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1998.

_____. Entrando e saindo da mistura: os índios nos censos nacionais. In: OLIVEIRA F, J. P. (org.). **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. p.124-155, 1999.

_____. Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas. **Revista Dados - Revista de Ciências Sociais**, v.55, p.105-108, 2012.

OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA F, J. P.; SANTOS, Ana Flávia M. dos (org). **Reconhecimento étnico em exame**: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2003.

PALITOT, Estevão Martins. **Banco de dados**: território e memória indígena no Nordeste brasileiro. Relatório de atividades. Recife: DIPS/FUNDAJ: LACED/MN/UFRJ, 2006.

_____. **Artífices da alteridade**: o movimento indígena na região de Crateús, Ceará. Tese (Sociologia). João Pessoa: PPGS/UFPB, 2010.

PALITOT, Estevão Martins (org.). **Na mata do sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

PERES, Sidnei Clemente. **Cultura, Política e Identidade na Amazônia**: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. Campinas: Unicamp, (Tese de Doutorado em Ciências Sociais), 2003.

PINHEIRO, Joceny (Org.). **Ceará**: terra da luz, terra dos índios; história, presença, perspectivas. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão: Funai; IPHAN/4ª Superintendência Regional, 2002.

PINHEIRO, Joceny de Deus. **Authors of Authenticity**: Indigenous Leaders and The Politics of Identity in the Brazilian Northeast. (Tese de Doutorado-Antropologia). University of Manchester, 2009.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. De ignorados a reconhecidos: a “virada” dos povos indígenas no Ceará. In: Ricardo, Carlos Alberto (ed.) **Povos indígenas no Brasil**: 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.

REVEL, Jacques (Org.) **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Políticas Culturais Indígenas e a Cultura Política do Indigenismo: desconhecimento e reconhecimento oficial de grupos étnicos indígenas no Brasil contemporâneo. Brasília: **Boletim Anual do GERI**, Ano 4, n.4. 2000. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/geri/bolet4.htm>>. Acesso em: 18 maio 2002.

SILVA, Robson Cândido da. **Relatório de levantamento preliminar das terras a verificar no estado do Ceará**. Funai: Brasília, 2004.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Tradições de conhecimentos na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela, (orgs.). **Trânsitos coloniais, diálogos críticos luso-brasileiros**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007.

VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta** – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

VARGA, István. Dos medicamentos aos índios ‘genéricos’: os campos das políticas indigenistas e de saúde para os povos indígenas, no Brasil,

frente ao Censo Demográfico de 2000. In: **Revista de Direito Sanitário**, v.4, n.2, jul. 2003, p 32-45. (ISSN-1516417-9), 2003.

Parte IV

**PODER BUROCRÁTICO, PRÁTICAS
LOCAIS E TURISMO**

A GERAÇÃO DOS SERES PINTADOS: SOBRE A FECUNDIDADE AMERÍNDIA E OS ASSUNTOS BUROCRÁTICOS

Juan Alvaro Echeverri

(*Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia*)

Introdução

Françoise Héritier, uma antropóloga francesa sucessora de Lévi-Strauss no *Collège de France*, publicou em 2012 um pequeno livro intitulado *Le sel de la vie* (HÉRITIER, 2012a), escrito como uma carta a um amigo na qual fala daquelas coisas que dão sabor e sustância para a vida, que ela nomeia de “sal da vida”. Este livro nos chamou a atenção porque durante vários anos vimos trabalhando com indígenas *uitoto* o tema do sal e de sua relação com a vida e a fecundidade.

Na Espanha, utilizam a expressão “tener salero” para significar algo que tem gosto e vivacidade. Parece um ponto de partida muito insólito para abordar as apropriações amazônicas dos documentos e da burocracia. Os assuntos burocráticos nos podem parecer mais bem como as coisas que menos “salero” poderiam ter: preestabelecidos, rotineiros e hierárquicos. De fato, as conotações da burocracia no contexto de sociedades centralizadas e complexas não parecem corresponder com as maneiras como certos artefatos do regime burocrático foram adotados e valorizados pelos indígenas amazônicos. Isto não

deixa de surpreender aos que temos trabalhado com grupos amazônicos que apreciam grandemente a autonomia individual e colocam uma ênfase nos valores da vida e da reprodução.

Neste artigo, propomo-nos explorar estes temas a partir do trabalho que temos realizado sobre o sal da floresta (*sal de monte*) com os *Uitotos* da Amazônia colombiana, do qual vamos extrair alguns conceitos que podem ajudar a localizar o significado dos documentos e da burocracia no campo semântico nativo. Empregaremos estes conceitos para refletir sobre três casos concretos derivados de nossa experiência com algumas manifestações da burocracia indígena, as quais têm a ver com: o mundo do ritual e o xamanismo, as escolas bilíngues interculturais, e as ações das novas organizações indígenas.

O juízo que havíamos formado sobre essas experiências era de que talvez derivassem da imposição de modelos de fora provenientes tanto do movimento indígena colombiano, que teve muita influência nas primeiras organizações indígenas amazônicas, como das ideologias cristã e nacionalista que impuseram as missões católicas desde a primeira metade do século XX, que outorgavam grande prestígio à escrita e aos modelos do Estado e da educação formal. Ainda que essas influências sejam reais, cremos que não explicam por completo – ou em absoluto – o significado dessas experiências. Reexaminando o assunto com cuidado, cremos que podemos ver que a adoção destes modelos deriva de fontes profundas na ideologia indígena e constitui efetivamente formas originais de reapropriação da burocracia e dos documentos.

No que se segue, trazemos uma pequena introdução sobre o grupo *Uitoto* no contexto cultural da “Gente de Centro”, para logo focar na Palavra do Sal, o discurso indígena que nos vai aportar nossos conceitos iniciais. Com a ajuda desses conceitos, discutimos as três experiências que mencionamos acima e concluímos com algumas reflexões.

A gente de centro e a Palavra do Sal

A expressão “Gente de Centro” compreende sete grupos etnolinguísticos das famílias linguísticas *Witoto*, Bora e Andoque, que compartilham um número de traços culturais e têm uma organização social e cerimonial comum (ECHEVERRI, 1997; GASCHÉ, 2009; GRIFFITHS 1998; KARADIMAS, 2005; LONDOÑO, 2012; PEREIRA, 2012). Os Uitotos são o grupo mais numeroso deste complexo cultural, com cerca de 7.000 pessoas de um total de aproximadamente 10.000 para toda a Gente de Centro (DNP, 2010). Seu território ancestral se estende entre os rios Caquetá e Putumayo, sudeste da Colômbia, ao longo da fronteira com o Peru. O que faz com que todos estes grupos formem uma sociedade, apesar de sua dispersão espacial e sua heterogeneidade linguística, é uma rica ordem cerimonial, que gira em torno do consumo de coca e tabaco e se expressa nos discursos chamados genericamente de “palavra de mambeadero” (*jiibibirí uai*); o *mambeadero* é um lugar onde os homens se reúnem de noite para consumir folhas de coca pulverizadas com pasta de tabaco. Um traço fundamental da Gente de Centro é o consumo de tabaco (*Nicotianatabacum*) chupado na forma de um decocto espesso misturado com sais de origem vegetal, que é consumido por homens e mulheres de forma cotidiana e em ocasiões rituais. Os homens lambem a pasta de tabaco junto com folhas pulverizadas de coca (*Erythroxylum coca* var. *ipadu*) (ECHEVERRI; PEREIRA, 2005).

O discurso da Palavra do Sal aqui reunido foi pronunciado pelo ancião uitoto *Enokakuideo* em um gênero verbal chamado *rafue*, um dos vários gêneros da palavra de mambeadero. Este gênero é empregado especialmente nos discursos formalizados que têm lugar durante a celebração dos rituais e é compartilhado por vários dos grupos da Gente de Centro. A função destes discursos é a cura do mundo e das doenças e sua principal

preocupação é o êxito do incremento da fecundidade nos seres humanos e nas entidades naturais. A ontologia e a lógica subjacentes a estes discursos não se limitam à esfera ritual, mas são amplamente compartilhadas pelos homens e as mulheres da Gente de Centro, em suas práticas cotidianas – vide Kronik (2010) para o conhecimento tradicional das palmeiras entre os Muinane, e Griffiths (1998) para a relação dos Uitotos com as plantas cultivadas e silvestres.

A Palavra do Sal trata das coisas que têm “salero”, começando obviamente pelo sexo e a pulsão reprodutiva, que é seu objeto central. A primeira pergunta que nós fazemos é: Onde pode estar o “salero” das coisas burocráticas?

O discurso do sal trata da formação do corpo humano no ventre materno e ao mesmo tempo da formação do mundo-cosmos a partir das substâncias que o Pai Criador tira de seu corpo (ECHEVERRI et al. 2001; ECHEVERRI; ROMAN-JITDUTJAAÑO 2011, 2013). Diz-se que o Pai Criador no princípio estava cheio de sêmen. Nada existia além disso, não tinha companheira, não tinha onde depositar esse sal de que estava cheio. Todo esse sal em seu corpo o mantinha doente, e buscando alívio o tirou para fora de si, como muco. Assim se forma o mundo. O Criador continua padecendo. Busca em seu corpo cada padecimento, que é também um poder, e o tira fora. Essas substâncias, sal, que provêm da busca de desenvolvimento sexual do Criador, vão formar um protomundo no qual, no entanto, não havia amanhecido, assim como o corpo humano se forma na escuridão do ventre. Essas substâncias poluídas e poderosas se convertem nos primeiros seres desse outro mundo. São os seres mitológicos *jagagi uruki*, protótipos cujos sinais ficam nas plantas e animais e em nosso corpo. Esses são seres que têm poderes de transformação – *aiñiko uruki* –, têm muitas máscaras e disfarces – *jigaro uruki* –, utilizam ervas poderosas – *manófote uruki*, *unátufe uruki* –, têm

pintas e adornos em seu corpo – *keugaro uruki* –, são traiçoeiros e malignos – *jikótofe uruki* –. Eles se formam a partir dos poderes do Criador, mas se creem eles mesmos como os poderosos, ficam orgulhosos, se dizem donos deste mundo. Eles dizem “vamos matar o Criador”, e efetivamente o matam ou assim acreditam tê-lo feito.

Antes que o mundo amanheça, o Criador fecunda a cabaça da Mãe e se forma como um bebê. Os seres do primeiro mundo creem que como é um bebê, não sabe nada e tratam de dominá-lo. O bebê os enfrenta, os domina e os destrói, e a Mãe os devora, como menstruação. Agora sim o mundo amanhece.

Ao amanhecer, essas primeiras gerações de seres malignos se converteram nas entidades naturais, órgãos e pulsões do corpo humano, e em instituições e práticas do mundo cultural, que portam todos os sinais dessa primeira formação. Em todo este processo, o Criador e seu filho o que buscam é esse caminho da fecundidade e da vida para a futura humanidade. De fato, ainda que esses primeiros seres tenham ficado encantados e sepultados, seu espírito continua andando e seus sinais são reconhecíveis na natureza, no corpo, nas pulsões humanas e na cultura.

É ali, nesses seres malignos, que ficaram encantados, onde vamos buscar o nascimento dos documentos escritos e da burocracia. A geração de seres que recebeu o nome de *keugaro uruki* “geração dos seres com pintas e sinais no corpo” é de onde provêm os animais que estão pintados: a sucuri, a tartaruga da Amazônia, a onça, a paca, a anta e as serpentes terrestres. Estes animais são “capitães”. Mas também os humanos que celebram rituais, que pintam e adornam seus corpos e que são capitães, são outra manifestação desse espírito, assim como certas espécies vegetais que mostram desenhos em suas cascas, como o amendoim. Daí que também derivam os traços e características do rosto humano, e a técnica da escrita, que produz folhas pintadas.

Vejamos, em seguida, como se narra isto na Palavra do Sal.

A geração dos seres pintados

Vamos nos deter com algum detalhe no conceito de *kuegaro uruki* “a geração de seres pintados”, e os conceitos que derivam daí: *kuiazi* “traços ou pintas”, que são marcas que identificam essa geração primogênita e as espécies e características derivadas delas; e *mazaka*, a ação de pintar sobre o corpo ou sobre uma superfície.

A expressão *kuegaro uruki* deriva de *kuega*, a forma passiva do verbo *kuete*, que atualmente se emprega para traduzir o verbo “escrever”. Esses seres mitológicos foram derrotados pelo filho do Criador e ficaram convertidos em espécies animais:

<i>aaki dínókoni aiyi</i>	Nesse ponto, agora
<i>iidi baa rígáníkí komuiya</i>	é o nascimento dos animais terrestres,
<i>baa kuegaro uruki daína</i>	dos animais com pinta,
<i>níi reeína mameide</i>	que são capitães.
<i>baa jááedi Jumáyuema búikía yezika</i>	Anteriormente, quando Jumáyuema os destruiu,
<i>baa Gaífiraiyaíngo jaaiya</i>	lá se converteram na dona do salgado.

As pintas desses primeiros seres mitológicos são como loucura, por isso o Criador os organiza para que não molestem a humanidade:

<i>meita afénori aaki juzítosfena maméidino</i>	Por isso nesse ponto o que estava como tóxico,
<i>jaa meita afénori jobaide ládi</i>	quando os queimou,
<i>níi yúiki níi kuegaro uruki daína</i>	o poder dessa geração de animais com pinta
<i>riádoza naimérede níbáitñede</i>	ficou doce, já não é daninho.
<i>jaa ñúe fínuano kairi fénokaigaza</i>	Já os organizou bem e os entregou.

Essa primeira geração não guardou bem o poder que lhes foi entregue, por isso o Criador os arrebatou de novo:

<i>i dínókonijaa aiyi</i>	Nesse ponto, já
<i>jááeita fiókíe nñi mamékano</i>	as insígnias
<i>oni yíhnoga baa fiókíe buinaizai daína</i>	que receberam os pescados,
<i>nñi yiiki uruki</i>	a geração de ervas de loucura,
<i>nñi kuegaro uruki</i>	a geração com pintas,
<i>jaae iga ííadi mei fímáíñede</i>	ainda lhes foi entregue não o guardaram bem;
<i>fímáíñenanokoni meine náámamo yúúkotena mameidi</i>	por isso o Criador outra vez se lhes tomou.

Essas pintas as têm da mesma forma os seres da água (jiboia, tartaruga da Amazônia) e os animais terrestres (onça, paca, anta). Essas pintas se chamam *kuiazi*, que se podem traduzir como “pintas” ou “características”. Quando o mundo amanhece, todas essas pintas ficam derrotadas pelo poder do Criador:

<i>jaae nñi ua anabá jaíéniki jaae</i>	Antes, esse órfão (o filho)
<i>dááítana ikóiniadi</i>	se foi para debaixo da água, porque eram assim,
<i>abi mámia kíónena daína jirari</i>	se superestimavam, se acreditavam invencíveis;
<i>eróizaide mooma buinaima</i>	por esse motivo o Criador foi visitar o mundo da gente da água, dos animais aquáticos,
<i>buinai uruki riğaki ikomo eroizai</i>	sem que eles se dessem conta.
<i>onónino</i>	Quando os mirou
<i>eroína yezika</i>	essa gente era pura doença,
<i>iiki fia ua manoki</i>	<i>puras pintas,</i>
<i>fia kuiazi</i>	eram inofensivos.
<i>níbátñede</i>	

Já descobertos, em vão tapavam a cara com as mãos, porque seu espírito era reconhecível por suas pintas:

<i>yezika ui onoi uina daa uieko ibaide</i>	Nesse momento, taparam os olhos e a cara com a mão,
<i>ííadi abi kíoide</i>	mas o corpo se via;
<i>yezika jígároina abi ibaide</i>	nesse momento, taparam o corpo com disfarces,
<i>ííadi nñie kuiazi kíoide</i>	no entanto, se viam <i>suas pintas</i> .

O filho do Criador, chamado o Homem Purificador, vai derrotar todas essas pintas, que têm nomes de doenças e de maldades:

<i>yezika aiñraima nei daiðe</i>	Nesse momento, o Homem Purificador disse:
<i>jaa bedaaí fuui komuute monifue uruki jífueiadi</i>	“Já assim no futuro a geração de vida, se a enganam,
<i>bi’uuai jaae kuee baigaza bi’uuaido nibaiite</i>	como eu já o encontrei, com esta palavra vão destruí-lo,
<i>fuui iza iidí akáranidí iidí jígá</i>	Depois eles a esse espelho, a essa máscara,
<i>iidí uiekona kíoite</i>	a esse rosto vão ver,
<i>niko uieko niko raiko niko ua jígá</i>	qual rosto?, qual doença?, qual disfarce, em verdade?”
<i>nñidí kuiazi jaa afénori uáfofide</i>	Essa pinta já nesse momento se revela.
<i>jaaedi kioñena jaae kuee daiðe</i>	Antes não se via, antes era orgulhosa,
<i>iidí kuiazi iidí nonofe</i>	essa pinta, esse urucum,
<i>iidí jizaiife</i>	essa pinta negra <i>jizaiife</i> ,
<i>iidí jáikife</i>	essa pinta branca <i>jáikife</i> ,
<i>iidí nñi ua mogórofe</i>	essa, em verdade, pinta verde <i>mogórofe</i> ,
<i>iidí nñi ua egife múyeigife</i>	essa, em verdade, pinta marrom <i>egife</i> , pinta de cobreiro <i>múyeigife</i> ,
<i>iidí nñi ua jemeko</i>	esse disfarce de látex,
<i>iidí nñi títrungo</i>	essa doença de cogumelo branco <i>títrungo</i>
<i>iidí nñi ua úyaiño</i>	essa, em verdade, preguiça de água <i>úyaiño</i> ,
<i>iidí nñi ua uturai</i>	essa, em verdade, estátua <i>uturai</i> ,
<i>iidí nñi mayáirai</i>	essa outra estátua <i>mayáirai</i> ,
<i>aaki kió-kiókana bite jaa aaki ðinókoni</i>	já vem aparecendo, já nesse ponto
<i>biini dobáñokaiya yezika uáfori kíoide</i>	quando este mundo deu a volta apareceram na claridade.

Essas são as pintas dos seres mitológicos que foram derrotados e descobertos pelo filho do Criador, mas também a humanidade ficou marcada com suas pintas (traços, características), que foram pintadas em seu rosto pelo Pai e pela Mãe:

<i>aaki jaae iidi nabedi kuiazi</i>	Esta sim é a verdadeira pinta
<i>eiño jideka iiri jizairi</i>	que a Mãe desenhou com a planta de pintura negra <i>jizairi</i> ,
<i>nii mooma jaae jideka</i>	isso que o Pai pintou em nosso rosto
<i>nabedi iidi kominiti nonorai</i>	com o verdadeiro urucum de humanização (sangue).
<i>aaki komínitai de rakino jeniki</i>	Este é o princípio da humanização.

Essas características aparecem agora como um poder da nova geração:

<i>kaai konígimadikái fñórikana biyano</i>	Isto é o que temos concertado nós mesmos, a geração atual;
<i>jitókome fñóduano éikome nane fñóduano</i>	o que é de preparar a um jovem, o ancião outra vez o prepara
<i>jitáirede rafue daide</i>	porque são coisas muito necessárias. Diz:
<i>aaki nii ua riado riádoreniadi jitókome</i>	Este é o verdadeiro poder; jovem, para ter poder
<i>bie kumaido o riádorei</i>	exiba este brinco,
<i>bie nuikérai o jítaoi</i>	coloque esta coroa,
<i>bie mei ua ñoido o airi</i>	unte-se com esta pintura ñoído,
<i>bie mei jamazé o airi</i>	unte-se com esta pintura amarela <i>jamazé</i> ,
<i>bie mei ua ziriyoé onoimo o mazákari</i>	este bracelete de miçangas, <i>pinte-o</i> no antebraço,
<i>daai itákana</i>	assim o coloca.
<i>aaki kaai konígimadikái uuai</i>	Essa é a palavra de nossa geração atual,
<i>aaki fñóriya jaa aiyi bebénemo</i>	assim o viemos organizando por esta parte,
<i>iyáima yetaka nimárama yetákano</i>	é conselho de um capitão, conselho de um sábio.
<i>aaki jaa nimárama konígimari komúizábiya</i>	Já a nova geração vem nascendo com sabedoria
<i>binikoni bigi niri bibékoni</i>	neste solo, nesta terra, neste sítio.

Estas são as pintas que apareciam nos seres do protomundo e aparecem nos animais deste mundo como signos de seu poder

maligno, e que são transformadas culturalmente em adornos e insígnias com as que se pinta o corpo humano. Aqui se utiliza a expressão *mazaka* para nomear a forma de se colocar o bracelete de miçangas. *Mazaka* é a forma passiva do verbo *mazade* “pintar”; *mazaka* significa então “o que está pintado”, e também pode ser traduzido como “o que está escrito”.

O seguinte texto assim o apresenta:

<i>aki jaaedi mooma buinaima idáziyano</i>	O Pai Criador o organizou e nos
<i>kaairi fíeka</i>	deixou,
<i>ñúe aiyi mazákajano fíeka uuáidíno</i>	o <i>escreveu bem</i> e nos deixou.
<i>iidí kaai nimánua fínóadi raana eroide</i>	Com isso nos alimentamos e o
	organizamos essa coisa útil.
<i>jaae nanómona jaaeita kiórede daide</i>	Antes era rasteiro, disse,
<i>jaaeita ruirede daide</i>	antes tinha penugem, disse.
<i>meita bi’uuai uuaido fínori fínóri</i>	Então, com esta palavra organizem e
<i>dáikana bite</i>	experimentem, assim vem dizendo.

A palavra *mazaka* é também o radical nominal da palavra para nomear a mata de amendoim, cuja casca tem pintas que se assemelham às de alguns animais e que é um pagamento, da parte da mulher, muito apreciado nos rituais. No texto que segue, a planta de amendoim aparece como a representação desses seres antigos que foram purificados pelo fogo e já agora servem de alimento:

<i>aaki dínori mazákari</i>	Nesse ponto, o amendoim
<i>nñi kuegaro uruki komékina</i>	representa o coração dos <i>animais</i>
<i>mameide</i>	com <i>pinta</i> .
<i>nñi jiváyaji</i>	O amendoim negro
<i>egóroji</i>	e o amendoim vermelho
<i>nñi ua dáánomo yíñua</i>	se juntam,
<i>jobaide naímérede</i>	se queimam e ficam doces.

Essas pintas já transformadas e purificadas se convertem nos sinais da humanidade e seu poder de atração é parecido ao primeiro amor:

<i>aaki jaae yīnoga rīngoza</i>	Essa é a primeira mulher que se recebe,
<i>aaki nīi kome jiruidogano</i>	esse é o amor de alguém,
<i>aaki nīi kome ua nóóidogano</i>	isso é o que se vai fortalecendo,
<i>aaki nīi ua kome fiókidoiga</i>	isso é o que é de alguém,
<i>aaki kome nīi mazákadīno</i>	a pinta da pessoa,
<i>aaki nīi kome ua uidákana uiga</i>	o que lhe vai indicando o caminho.

De todo o anterior, vamos reter a noção de “gente pintada” que designa os seres mitológicos do protomundo e certos animais “capitães” e plantas deste mundo que levam essas características. Assim como os animais, na humanidade, há gente com pintas, os que são capitães e fazem rituais que literalmente se pintam e adornam o corpo, e gente sem pintas. E também há instituições e práticas de gente com pintas e outras que não. Os documentos escritos e a burocracia fazem parte das primeiras, das que são gente com pintas, dos capitães.

A expressão “estar pintado”, que empregamos para traduzir estes conceitos indígenas, não parece corresponder a uma categoria semântica equivalente nas línguas indo-europeias, como a que se pode ter em *Witotoe* seguramente outras línguas amazônicas. Para dar uma ideia do que significa “estar pintado” o “ter pintas”, nós o exemplificaremos com seu contrário: “não estar pintado”.

No mito de origem da coca, narram-se, como no princípio, diferentes espécies de animais *mambearam* (quer dizer, consumiram ritualmente) coca e como cada espécie cometeu faltas de comportamento (ser raivoso, ter relações sexuais, estar inquieto, etc.) por não saber guardar a disciplina devida, *excetoas espécies que não têm pintas*, as que são negras: a formiga *congá* (*Paraponera clavata*) e várias espécies de aves de plumagem negra. Por que

fracassaram as outras espécies? Porque essas pintas em seu corpo são os sinais do que elas experimentaram, quer dizer, desse sal-doença proveniente das substâncias do Criador no princípio, representadas na geração dos *kuegaro uriki* da história primordial.

Rituais, tabaco, escrita e burocracia

Os rituais, o mambeadero e o tabaco

A burocracia e a escrita são, então, coisas de gente pintada. Sua expressão mais clara no mundo indígena são os rituais e o xamanismo, que são assuntos de gente pintada, de capitães e bruxos – assim como a onça, a sucuri, a paca, a anta e a tartaruga da Amazônia no mundo animal. Nos rituais e no xamanismo, há “escrita”, cargos e hierarquias, formalidades, linguagens especializadas – quase ou mais que em qualquer burocracia.

O mambeadero, o centro *administrativo* da atividade ritual, emprega um registro especializado da língua e sua escrita não é em folhas de papel, mas sim em folhas de tabaco e de coca, como gostam de sublinhar os indígenas “pintados”. O lápis com que se escreve, dizem eles, é o palito do recipiente da pasta de tabaco que traça signos sobre a folha da língua. Aos que se sentam no mambeadero, os que são gente de maloca que fazem rituais (gente pintada por suposto), é frequente referir-se a eles com termos em espanhol como “magistrados”, ao mambeadero mesmo como “o escritório” e aos banquinhos de sentar como “tronos”.

O *ambil* de tabaco é a substância mais importante do mambeadero e de toda a atividade ritual e xamanística. O *ambil* é “dinheiro” e não apenas em um sentido figurado, mas também literal. Com o *ambil*, pagam-se os cantos e a caça que trazem os aliados cerimoniais e se pagam e “contratam” os trabalhos dos ajudantes do grupo anfitrião (que inclui tanto os consanguíneos

como os afins dos donos da maloca anfitriã). O ambil é, além disso, um instrumento de formalização de acordos e transações, literalmente um *documento*, mas não qualquer documento, mas algo equiparável a um instrumento legal autenticado ante um notário público. É por meio do ambil de tabaco que se fazem os convites formais aos aliados cerimoniais e sua aceitação equivale a um compromisso solene de assumir as obrigações rituais. Em outras épocas, esse ambil de convite ia acompanhado de outro artefato muito mais próximo à escrita: uma corda com nós que marcavam o número de dias que faltavam para o ritual, que os convidados iriam desamarrando e de acordo com o tipo de nós se assinalam certos momentos especiais prévios: um *kipu* amazônico, como aqueles sobre os quais escreveu Jean Pierre Chaumeil (2011).

Esse ambil de tabaco é a mistura de tabaco espesso com sais vegetais, a mesma cujas origens das substâncias poderosas e sujas do Criador nos referimos acima. É esta mistura do suco puro de tabaco com o sal vegetal o que em grande medida contribui, dando solenidade ao ambil, e é no momento de misturá-los que se inscreve (ou escreve) no ambil o conteúdo dos compromissos na forma de palavras de conjuração seguindo certas fórmulas rituais. Esse mesmo tabaco misturado com sais é que serve de “tinta” com a que o mameador escreve signos na folha de sua língua.

O sistema de intercâmbios rituais está fundado sobre uma rede de malocas relacionadas por alianças cerimoniais entre grupos que não estão relacionados nem por consanguinidade nem por afinidade. O sistema de intercâmbios rituais e, de fato, uma rede de relações políticas. Existe uma estrutura de cargos e funções e um sistema de nomes rituais que assumem os atores principais do ritual e um esquema de acessórios rituais (pintura corporal, diademas, adornos, bastões, etc.) que identificam os diferentes cargos e as afiliações étnicas dos atores. É, por isso, que são gente pintada, como onças e sucuris.

Os rituais e seu funcionamento, que foram apenas esboçados acima (e sobre os quais, seja dito, a documentação para esta região é ainda muito precária), são claramente um modelo para entender a burocracia. As associações do ritual e o mambeadero com formalidades legais e burocráticas são frequentemente explícitos, como nos exemplos que colocamos acima, porque o Estado e seu funcionamento são assunto também de gente pintada. Vejamos um pequeno exemplo que nos ilustra este último.

A Escuela Divino Niño e o estado como gente pintada

No médio rio Caquetá, na Amazônia colombiana, nós assessorávamos o estabelecimento de algumas escolas comunitárias indígenas, trabalho apoiado em algumas garantias constitucionais (da nova Constituição política da Colômbia de 1991) que outorgaram aos indígenas o direito de decidirem sobre sua própria educação, com boa margem de autonomia para inovarem. Estas novas escolas estavam à margem do sistema de escolas e internados indígenas que havia sido implantado e manejado pela Igreja católica desde os tempos das missões capuchinhas na primeira metade do século XX. Parecia a oportunidade de ajudar a fundar um novo tipo de educação, livre da rigidez, estrutura curricular, infraestrutura, horários, obrigatoriedade do espanhol (e proibição do idioma indígena) e rituais nacionalistas que haviam imperado até então nas escolas regidas pela Igreja. Nossas ambições de inovação, não obstante, logo se viram limitadas pela resistência dos professores indígenas e pelas imagens dos próprios pais de família sobre o que deveria ser uma escola. O que mais nos surpreendeu, sem dúvida, foi quando um dos capitães indígenas, um homem lúcido e combativo que havia liderado a criação destas escolas na margem do sistema das escolas católicas, disse-nos que era urgente, fundamental, que a escola de sua comunidade tivesse um escudo, uma bandeira e

um hino e queria interrogar-nos sobre o significado das palavras do hino nacional da Colômbia para criar um hino da escola. Isto, além de desnecessário e supérfluo, parecia-nos que ia na contramão do projeto de educação própria, que buscava, acreditávamos, fundar uma escola baseada nos valores indígenas. Não obstante, nós o ajudamos com o hino, e a escola terminou chamando-se *Escuela Divino Niño* (Escola Deus Menino).

Agora entendemos melhor que o que esse capitão estava buscando era dar “características” (*kuiazi*) à escola, neste caso, características tomadas do mundo dos brancos e particularmente do Estado nacional, porque efetivamente o Estado é coisa de gente pintada, assim como era este capitão e como deveria ser a escola de sua comunidade. Neste sentido, os antropólogos, ao contrário, não são gente pintada. Assim como se adorna (se escreve) o corpo de um jovem, em um dos extratos que apresentamos acima, com materiais da selva, a escola se pinta com traços e características do Estado e das instituições.

Burocracias indígenas em ação

Vamos concluir com um caso de autêntica burocracia indígena e suas limitações. Ao dizermos “autêntica” burocracia indígena, estamos nos referindo às organizações políticas que, para o caso desta região, surgiram na segunda metade da década de 1980 e estão muito ligadas à cessão de títulos territoriais por parte do Estado colombiano. Na região do Igaraparaná, a liderança da organização indígena dessa época esteve conformada pelos professores indígenas, os poucos jovens que haviam tido a oportunidade de saírem da região para estudar o secundário e que eram empregados pelo internato da missão católica. A nova organização adotou um nome, práticas e uma estrutura organizativa fielmente calcada nas organizações indígenas da zona andina do país, notadamente do Conselho Regional Indígena

do Cauca e da Organização Nacional Indígena da Colômbia. Evidentemente tudo isto era ininteligível para a grande maioria dos indígenas da zona, e a organização parecia mais preocupada em ser inteligível para fora. Sem nos determos no significado de tudo isto, queremos apenas assinalar um caso que nos envolveu e nos ensinou algo.

Nosso trabalho na zona, em certo momento dado, foi objeto de oposição por parte da organização e, de fato, fomos “vetados” de trabalhar na zona por estarmos ligados a uma ONG que eles consideravam politicamente incorreta. Sendo uma sociedade que valora muito a autonomia de cada clã, para nós era difícil entendermos, em termos locais, o significado desse veto. Continuamos trabalhando tranquilamente em uma das comunidades, onde havíamos tecido boas relações com um ancião e, na qual, vínhamos formulando um projeto conjunto sobre a Palavra de Coca e de Tabaco. Passou o tempo até quando recebemos um *ofício* da organização reclamando nossa presença na região. O ofício vinha com todas as “características” de gente pintada: um timbre com o nome da organização, número da resolução de criação, etc., com a assinatura do presidente da organização e seu carimbo. Ali se me dizia que estava “violando a autonomia dos povos indígenas” e que nossa presença na região não estava autorizada pela organização indígena. Parecia assunto sério. Por isso, levamos o ofício ao mambeadero e o mostramos e lemos para o ancião com quem trabalhava.

O ancião não se interessou muito pela linguagem do conteúdo, mas bastou uma vista ao ofício para entendê-lo todo: “isto é um “dardo””, quer dizer, este é um ataque de gente pintada, e ademais com todos os signos de identificação. Então, perguntou: Quem é que assina ou envia essa carta? Lemos o nome do presidente da organização que aparecia como signatário. Disse então: “Ah, mas essa é gente de tal clã, ele é filho de Fulano de tal; por acaso nós temos mulheres deles ou eles mulheres nossas?” A

lógica burocrática com a que foi concebido o ofício, destinado a assustar a um branco em termos que seriam inteligíveis para nós como graves – a organização indígena reconhecida desta região está requerendo a mim e à instituição em que trabalho e devo respeitar e acatar esse requerimento ou, senão, estaria cometendo um grave erro político – foi interpretada pelo ancião em um marco completamente distinto de relações entre clãs mediadas pela aliança matrimonial. Então agregou: “Juan, isso não é com você, isso é conosco; você é nosso hóspede e ninguém pode dizer-lhe que saia de minha casa; acaso essa gente nos dá de comer?” (Isto, de todo modo, não nos tranquilizava, porque o fato de eles assumirem isto como um ataque a seu clã não nos livrava de nossas responsabilidades políticas para fora).

No diálogo que continuou, o ancião representou então as coisas desta maneira. Eu era seu hóspede porque ele comigo estava abrindo “um caminho de caça”, quer dizer, um projeto por meio do qual buscava conseguir “caça dos brancos” (recursos, mercadorias). Esse jovem signatário (o presidente da organização) estava colocando um obstáculo no caminho da caça de um ancião; o ancião o figurava como atravessar uma paliçada em seu caminho. Para o ancião, o presidente que assinava o ofício não representava a organização, mas o clã de seus pais. Conclusão do diálogo: vá falar com o pai do presidente e pergunte-lhe de onde vem essa palavra e por que estão atravessando em seu caminho.

Da conversa do ancião com os pais do presidente da organização, resgatamos duas coisas: o pai do jovem disse que isso não tinha nada a ver com eles, que eles não sabiam de nada disso nem o porquê o faziam; o ancião o responde com o que de fato foi lido como ameaça: “Então se esse jovem se atreve a tapar o caminho de caça de um ancião é porque sabe”. Isto assustou tanto os pais do presidente que poucos dias depois enviaram uma jarra de pasta de tabaco puro e um quilo de sal vegetal. Isto

era claramente a busca de um acerto: um acerto legal em termos da burocracia mais antiga. Com o tabaco e o sal na sua frente, o ancião nos pergunta: “Juan, você o que diz, provamos este tabaco? Se o provamos estamos aceitando o acerto, se o recusamos estamos escalando o conflito”. Respondemos: “Provamos agora mesmo”.

Reflexões finais

Devemos admitir que os casos que apresentamos são anedóticos e não foram documentados de maneira sistemática, mas assinalam coisas muito reais. As experiências e informações que acabamos de apresentar são feitos e eventos que estavam em nossa memória e só agora intentamos refletir sobre eles. O discurso do sal sim foi o resultado de um trabalho sistemático e prolongado e é daí que buscamos alguns conceitos nativos que nos ajudaram a entendê-los. Os conceitos por que optamos utilizar – *mazaka* ‘estar pintado’, *kuiazi* ‘traço, característica, pinta’ e *kuegaro uruki* ‘a geração mitológica dos seres pintados’ – baseiam nossa conjectura, mas após refletirmos e escrevermos parecemos que escolhemos o caminho correto, por duas razões: (1) estes conceitos nos serviram de fato para trazer nova luz sobre estas experiências, e (2) pensar sobre elas me serviu para dar-me conta de que constituem de fato uma categoria semântica (bastante distante para nós) que nos permite propor algumas hipóteses e generalizações potencialmente fecundas.

Fazemos, em seguida, um resumo de como os conceitos nativos nos ajudaram a entender os casos e, logo, proporemos quais pensamos que são algumas das hipóteses e generalizações que poderíamos obter.

“Gente pintada” é um conceito que tem um caráter duplo, porque as pintas ou características são sinais de poderes e contaminação, que podem virar malignos ou danosos, como em certas

espécies silvestres, ou, adequadamente processados e transformados, podem ser um poder que conduz à capacidade de convocar rituais e incrementar a fecundidade e saúde das pessoas. Por isso, as pessoas que fazem rituais, gente pintada, têm que obedecer às dietas e disciplinas rigorosas e segui-las para evitar o fracasso, quer dizer, a morte e a doença.

É, então, a gente que faz rituais, os donos de maloca e os bruxos, que se vinculam com a noção de gente pintada *kuegaro uruki*, e são os indígenas mesmos que os provêm de uma hermenêutica desses âmbitos nos quais empregam de maneira sistemática referências ao mundo legal, os documentos oficiais e os assuntos burocráticos: o mambeadero como escritório, os donos do ritual como magistrados, o tabaco como dinheiro e como instrumento legal, as folhas de coca e de tabaco como papel, o chupar *ambil* como escritura, a estrutura de nomes e cargos, etc.

Mas, além disso, nossa análise nos revela que o Estado e suas instituições são lidos como assuntos de gente pintada, e se recorre às suas “características” para dar personalidade e poder a instituições híbridas como as escolas. Pensávamos que às escolas daríamos força por meio dos símbolos e práticas do mundo indígena e da selva, mas eles vieram que o poder das escolas provinha dos símbolos e artefatos do mundo do Estado.

Os ofícios são lidos como artefatos da gente pintada e, justamente, seus acessórios (timbres, números de resolução, carimbos, assinaturas) são as pintas que lhes dão característica. O caso do ancião e do presidente da organização nos mostra como o ancião de imediato interpreta o ofício não a partir do que diz seu texto, mas a partir de suas características *kuiazi*, e o interpreta como um ataque de gente pintada. Só que se equivoca ao identificar essa gente pintada: ele assume que é o clã e não a organização indígena, porque é algo que ainda não entrara em seu inventário da gente pintada.

As experiências apresentadas acima nos mostram duas tendências diferentes na relação com os artefatos burocráticos e estatais. Por uma parte, um intento de apropriação metafórica e metonímica, nos primeiros casos e, por outra, uma apropriação mimética, no último. Falamos de apropriação metafórica no caso dos agentes, sustâncias e ações do ritual que são comparados por analogia com os documentos, as oficinas, os magistrados, etc.; não se trata de relação com agentes burocráticos, nem incorporação de práticas burocráticas, mas de fazer a burocracia inteligível em termos de uma semântica local.

Apropriação metonímica é o caso da *Escuela Divino Niño* que apropria ou incorpora elementos da simbologia estatal para colocá-los na escola, mas dentro de uma lógica nativa; quer dizer, esse capitão não buscava ter um hino e um escudo como os da Colômbia porque o exigia alguma norma burocrática; ao contrário, ele buscava incorporar esses símbolos porque interpretava que com isso dava “características” de poder à escola. Nestes dois casos, é a lógica indígena a que governa a incorporação dos artefatos burocráticos, não o contrário.

O terceiro caso, que chamamos de apropriação mimética, é da organização indígena que adota, por mimeses, os esquemas e artefatos de um sistema organizacional perfeitamente de fora: comitê executivo, secretarias, assembleia, presidente, vocal, estatutos, ofícios, etc. Neste caso, os elementos da vida indígena são apropriados metonimicamente, por exemplo, ao utilizar símbolos como a coca e o tabaco no carimbo e no escudo da organização. O que vemos no caso do ancião e o do presidente da organização é a ineficácia local do artefato ‘ofício’. Esse ofício foi concebido sem calcular a maneira como podia ser entendido por alguém como esse ancião, quer dizer, pela própria gente a quem a organização se supõe que representa. O ofício foi lido seguindo a mesma lógica indígena: uma lógica de relações entre grupos ligados por alianças matrimoniais ou por alianças

cerimoniais, e uma lógica de identificar as “características” dos instrumentos, que situava o ofício como um artefato de gente pintada, quer dizer, bruxaria.

A burocracia, seja indígena ou não indígena, é coisa de gente pintada, quer dizer, seus artefatos contêm poder e estão assinalados por sinais ou pintas. A Palavra do Sal nos ensina que esse sal-poder primordial vem da geração da gente pintada *kuegaro uruki*, e quando este mundo amanhece esses sinais ficam espalhados em diferentes espécies, no corpo humano e também nas instituições e práticas. Pareceria que o Estado e os sistemas burocráticos foram também incorporados nesta narrativa. E como todo poder, pode ser utilizado para a fecundação, a produção e a vida ou também para a maldade e a agressão. Para o ancião, o projeto que estávamos começando a trabalhar era representado como uma “caçada” e nossa relação como abrir um caminho para essa caça, cujo dono, neste caso, seria a organização para a qual trabalhávamos. Assim, como os donos da floresta são poderosos, mas também perigosos, as ONG e ainda mais os Estados são poderosos e também perigosos. Por isso, um caminho de caça se estuda com cuidado para obter benefícios e evitar os perigos. O ofício que a organização envia é também um artefato de poder, mas neste caso foi enviado como uma agressão e recebeu em resposta o mesmo. O perigo foi evitado pela inteligência do pai do presidente, por meio do tabaco. Os artefatos burocráticos – ofícios, demandas, projetos, etc. – são utilizados frequentemente mais como objetos de agressão do que como objetos para incrementar a fecundidade e a produção.

A Palavra do Sal fala justamente da dupla capacidade desses sais-poderes, que estão na base dos artefatos burocráticos, e provê também os instrumentos e as lições para manejá-los.

Começamos falando de F. Héritier e do sal da vida; agora, para concluirmos, perguntamo-nos: Por acaso, seu sal tem o mesmo sabor que o sal da gente pintada? Esta pergunta pode

parecer descabida. Ela fala, em uma entrevista (HÉRITIER, 2012b), que “... eu busco esses momentos muito fugitivos de graça que, acumulados uns aos outros, nos forjam uma personalidade, a maneira como atuamos sobre o mundo, que fazem de nós o que somos...” Qual é o “salero” da burocracia? Esse “salero” está nas “características”; por isso, é atrativo e, por isso mesmo, pode ser nocivo. Os indígenas são o que são e atuam sobre a vida, retomando as palavras de Hérítier, por essa acumulação, assim mesmo se diz na Palavra do Sal.

Referências

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Khipu: ¿conexiones andino amazónicas? Em: **Por donde hay sopro**: Estudios amazónicos en los países andinos. p.295-322. Actes et Mémoires 29. Lima: IFEA: Fondo Editorial PUCP, CAAP: Centre EREA-LESC, 2011.

DNP. **Aspectos básicos del grupo étnico indígena**. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación: Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible: Subdirección de Ordenamiento y Desarrollo Territorial. 2010.

ECHEVERRI, Juan Alvaro. **The People of the Center of the World**: A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon. Ph.D. (Dissertation). New York: New School for Social Research, - Faculty of Political and Social Science. 1997.

ECHEVERRI, Juan Alvaro; PEREIRA, Edmundo. Mambear coca não é pintar a boca de verde: notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. In: **O Uso ritual das plantas de poder**. Editado por Beatriz C. Labate; Sandra L. Goulart. p.117-185. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

ECHEVERRI, Juan Alvaro; ROMAN-JITDUTJAAÑO, Oscar. Witoto ash salts. **Journal of Ethnopharmacology**, v.138, n.2, p.492-502. (doi:10.1016/j.jep.2011.09.047), 2011.

_____. Ash salts and bodily affects: Witoto traditional environmental knowledge as sexual education. **Environmental Research Letters**, v.8 (015034): n.13. (doi:10.1088/1748-9326/8/1/015034), 2013.

ECHEVERRI, Juan Alvaro; ROMAN-JITDUTJAAÑO, Oscar; ROMÁN, Simón. La sal de monte: un ensayo de halofitogenografía uitoto. Em: **Imani mundo. Estudios en la Amazonia colombiana**. Editado por Carlos E. Franky y Carlos G. Zárate. Bogotá: Unibiblos, 2001.

GASCHÉ, Jorge. La sociedad de la Gente del centro. EM: **A multimedia documentation of the languages of the People of the Center**. (Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resígaro, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions). Editado por Frank Seifart; Doris Fagua; Jorge Gasché y Juan Alvaro Echeverri. Nijmegen: DOBES-MPI, 2009.

GRIFFITHS, Thomas. **Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood**: Culture and economy among the Nípóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia. D. Phil. Thesis. Faculty of Anthropology and Geography, St. Antony's College University of Oxford, 1998.

HÉRITIER, Françoise. **Le sel de la vie**: lettre à un ami. Paris: Odile Jacob, 2012a.

_____. **Le sel de la vie**: lettre à un ami. Librairie Mollat
Bordeaux. 2012b. Disponible em: <[http://www.mollat.com/
livres/francoise-heritier-sel-vie-9782738127549.html](http://www.mollat.com/livres/francoise-heritier-sel-vie-9782738127549.html)>. Acesso em :
22-11-2013.

KARADIMAS, Dimitri. **La raison du corps**: Idéologie du corps
et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie
colombienne. Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle 9. Paris:
Dudley MA, Peeters, 2005.

KRONIK, Jakob. **Living Knowledge**: The Making of Knowledge
about Biodiversity among Indigenous Peoples in the Colombian
Amazon. Saarbrücken, Germany: Lambert Academic Publishing,
2010.

LONDOÑO, Carlos David. **People of substance**: An ethno-
graphy of morality in the Colombian Amazon. Toronto: Toronto
University Press, 2012.

PEREIRA, Edmundo. **Um povo sábio, um povo aconselhado**:
ritual e política entre os Uitoto-murui. Brasília: Paralelo 15, 2012.

INDIANIZANDO MODELOS DE GESTÃO? NOTAS SOBRE SABERES LOCAIS E SABERES ADMINISTRATIVOS ENTRE OS UITOTO-MURUI (COLÔMBIA)

Edmundo Pereira

(Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro)

“O que acontece com as narrativas daqueles que não possuem as habilidades corretas, ou mais apropriadamente, o talento para a performance requerida?” (Kothari 2001, p.150).

Na virada das décadas de 1990–2000, intensificam-se na região amazônica colombiana, no bojo dos debates em torno de modelos de *ordenamento territorial e autonomia* político-administrativa locais, ações voltadas para o *problema* da relação entre desenvolvimento econômico e social e os *usos e costumes* de cada *povo indígena* na gestão de seus *recursos e bens* socioculturais, territoriais e ambientais articulando escalas regionais, nacionais e internacionais. Essas articulações teciam-se em um campo semântico multifacetado e de economia simbólica complexa, através de arranjos institucionais governamentais, não-governamentais, e de modelos regionais e locais de organização e representação indígena.

No plano das aldeias, associações, cabildos e conselhos, debates e ações articulavam-se com redes de parentesco e aliança cerimonial e política gerando arenas multivocais de difícil apreensão, o que de certa maneira explica as razões de avaliações negativas por agências de fomento e execução quanto aos

resultados de programas e projetos socioeconômicos. Neste contexto, que localmente pode envolver agentes financiadores da cooperação internacional, articuladores e executores de ONGs, e membros de associações de representação política e lideranças comunitárias, iniciativas vêm sendo geradas há mais de uma década, produzindo múltiplos arranjos e expondo alcances e limites de modelos de planificação e execução de ações especialmente voltadas para formação profissional, geração de renda e continuidade sociocultural e ambiental.

Neste trabalho, retomamos alguns dos materiais já apresentados sobre este cenário e alguns de seus desdobramentos a partir do caso dos Uitoto-Murui do médio Caraparaná, departamento do Amazonas, desta vez dando ênfase a dois exercícios: uma breve etnografia das *reuniões* enquanto modelo e prática de geração (em tese) de *consenso* e *participação*; para, em seguida, tratando as cenas apresentadas como eventos de comunicação, ponderarmos sobre os alcances e limites do modelo *reunião* no confronto entre saberes locais e saberes administrativos em regimes, ao final, de desigualdade narrativa.

Para tanto, iniciamos com alguns planos etnográficos, das reformas constitucionais e de organização de movimentos políticos indígenas na Colômbia, para chegarmos aos modelos que adentram rios e quebradas e se assentam em aldeamentos e o modo como modelos locais são constituídos em resposta e articulação aos que chegam, seus fins, tempos e tecnologias de geração de diálogo e encaminhamento de planos de ação.

Povos do Centro, Reforma Constitucional e Desenvolvimento Alternativo

“Artículo 330. De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por concejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de

sus comunidades [...]” (Título XI. DE LA ORGANIZACIÓN TERRITORIAL, Nueva Constitución Política de Colombia, 1991).

Os chamados *Povos do Centro* (usualmente conhecidos como Uitoto, Bora, Miranha, Andoque, Nonuya, Muinane e Ocaina) são descendentes de grupos que sobreviveram a um dos episódios mais violentos do período de exploração caucheira (em particular entre 1900–1930). Não sem razão, em algumas das narrativas compiladas no pós-caucho, é comum a alusão ao período como de “holocausto”. Nos processos de reconstrução social e cultural desses grupos após a escravidão pelas empresas gomíferas, teve – e continua tendo – um papel articulador o conjunto de conhecimentos chamado, dentre outros termos, como “Palavra de Coca e de Tabaco” que tem como instituição central o *cocadero*, ou *mambeadero* (sobre a qual, falaremos mais adiante), que pode ser considerada como um dos epicentros de geração e transmissão de conhecimentos apresentados como “tradicionalis”.

A expressão “Palavra de Coca e de Tabaco” (tradução do uitoto *bue* para *jiibina uai diona uai*) aponta, resumidamente, para uma forma de diálogo ritual e transmissão de conhecimentos de diversas ordens (através, sobretudo, de cantos, gêneros narrativos, bailes e certas práticas corporais) que implica em um modo de estabelecer e administrar relações, e que articula aliados cerimoniais (intra e extragrupo, índios e não-índios) buscando a manutenção e incremento da vida (*komuiya*) em sentido amplo: do ventre materno, passando pelo corpo, a família, os roçados, até os modos de governo, jurisprudência e gestão de recursos materiais e simbólicos. Esta forma de discurso e suas práticas associadas não devem ser entendidas como simples remanescente de formas culturais que “sobreviveram” ao contato, mas como novos arranjos socioculturais, articulados a partir das práticas rituais e tradições de conhecimento diversas (indígenas

e não-indígenas), dentro do campo de possibilidades oferecido pelo período posterior ao da exploração gomífera. Após a reforma constitucional colombiana de 1991, no bojo de processos inicialmente pensados como de *ordenamento territorial*, este conjunto de conhecimentos passa a ser especialmente acionado na geração de processos e produtos socioculturais que possam representar os “usos e costumes de sua comunidade”, fundamentando agendas sociopolíticas em múltiplos níveis.

Uma das principais mudanças da Constituição de 1991 foi a atribuição aos *resguardos* indígenas do estatuto de Entidades Territoriais Indígenas (ETIs), que os coloca administrativamente ao lado de *municípios* com os mesmos direitos e deveres. No caso, com uma especialidade: o reconhecimento de seu caráter étnico, traduzido na expressão “usos e costumes” presente no artigo 330 da Constituição. Este fato levou os grupos indígenas a movimentos de reorganização político-administrativa traduzidos na forma de Ordenamentos Territoriais (sociopolítico-econômicos), fruto da aliança entre representantes locais ou regionais indígenas e ONGs nacionais e internacionais. Franky (2001, p.74) enfatiza, no contexto amazônico, que para o discurso político indígena o Ordenamento é “uma estratégia para o fortalecimento étnico, já que o interpretam como um dos mecanismos para consolidar suas demandas sobre autonomia e controle territorial”.

Voltando à Constituição de 1991, Rappaport & Dover (1996, p.2) salientam que por primeira vez a população indígena passa a ser considerada como “parte integrante da nação tendo garantida a cidadania plena”. Enquanto expressão de uma “nação pluriétnica”, a nova constituição passa a garantir para os grupos étnicos que a compõem “uma maior autonomia para administrar finanças e desenvolver programas e uma maior jurisprudência dentro de seus territórios” (Idem). Nestes marcos, enfatizam os autores (Idem) as ETIs são definidas pelo Estado

ao mesmo tempo em termos materiais, sociais e culturais: “é um espaço definido topograficamente no qual se espera que grupos sociais particulares governem a si mesmos de acordo com seus próprios critérios sociais através de um Conselho Indígena”. Sua definição, durante a formulação do texto constitucional, revelou, no entanto, as contradições e os conflitos internos e externos ao movimento indígena nessa escala de representação: “entre as prioridades locais e a necessidade de um esquema nacional, entre elites regionais e os interesses indígenas, entre líderes indígenas e membros recalcitrantes do Senado” (Idem).

Mas ainda que a formulação e criação das ETIs representem uma resposta, no nível do Estado, “às aspirações de comunidades indígenas de atingir reconhecimento constitucional” (Idem), apesar de seu “grande potencial, são também perigosas” (Idem, p.14), como demonstra o caso das reformas de mesmo caráter ocorridas concomitantemente na Bolívia, e que levariam, ao final, “a forçar categorias nativas a serem redefinidas para se adequarem às do Estado” (Idem, p.14). Isto porque, enfatiza Padilla (1996, p.11) para o caso colombiano, ao final, “os parâmetros culturais de auto-governo são ainda impostos pela sociedade dominante”. Deste modo, os processos de ordenamento territorial que suscita a nova constituição devem ser também entendidos como processos de “acondicionamento cultural” (Idem), de redefinição e maior formalização de parâmetros socioculturais considerados como próprios ao grupo social. No caso, através da definição do que sejam, afinal, “usos e costumes”.

Neste contexto, a discussão sobre os parâmetros de *indianidade* que atendessem às demandas da formulação de ETIs, e dos direitos indígenas em termos amplos na nova Constituição, acarretou a consolidação de duas organizações indígenas de representação nacional: a ONIC (*Organización Nacional Indígena de Colombia*) e o AICO (*Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia*). Neste momento, o movimento indígena colombiano

alcançava representatividade nacional e participação efetiva no processo de reforma constitucional.

Ao longo da década de 1990, no entanto, a “unidade imaginada entre os indígenas do país ao redor de uma consciência comum”, tema que “fustigara a imaginação indígena” ao longo do processo de recuperação territorial, cedia lugar a um movimento de “divisões na organização indígena” (JIMENO, 1996, p.67-68). Em reação à criação do AICO, conforma-se, ainda em 1980, a ONIC como “associação de organizações regionais de todo o país” (Idem). Esta última, pelo conjunto de forças políticas nela reunidas, converte-se, ao final dessa década, em especial no contexto da reforma constitucional, em “interlocutora das agências estatais e mediadora de conflitos indígenas em todo o país” (Idem). À medida que a ONIC se expandiu nacionalmente e ganhou credibilidade como porta-voz indígena, enfatiza Jimeno (Idem), “contou com o apoio monetário de agências não-governamentais dos países desenvolvidos”. Também, nesse período, desenvolveram-se e fortaleceram-se as organizações locais, como é o caso de OIMA (Organização Indígena Murui do Amazonas), complexificando o quadro de forças e de formação de redes, de cooperação e conflito, entre organizações indígenas.

Em termos político-administrativos, tendo as ETIs como centro de articulação, a legislação pós-1991 gera uma relação estreita entre “o ordenamento territorial, a planificação e os recursos” (BORJA, 1996, p.100). Borja salienta que o processo de ordenamento territorial se inscreve em movimentos mais amplos globais em curso de reforma do Estado, como os casos da França e da Alemanha. No caso colombiano, o ordenamento territorial foi concebido em especial como um “instrumento de apoio à gestão planificadora” (Idem).

Neste processo de implementação das ETIs – que já dura mais de duas décadas –, no marco do ordenamento territorial,

a ONIC, em ação conjunta com órgãos do Estado colombiano (*Ministerio de Educación Nacional* e o *Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural*), elabora “ferramentas de planificação participativa” (FRANKY, 2001, p.75) chamadas de *planos de vida*, em contraposição, ao menos enquanto modelo ideal, aos “planos de desenvolvimento”, modelo então hegemônico, de perfil, sobretudo, econômico. Em cartilha intitulada “Elementos Conceptuales y metodológicos de los Planes de Vida”, ONIC (2000, p.7) define “Plano de Vida” como “processo levado a cabo em todo o território nacional com a participação de líderes e autoridades de cada povo, onde a partir das experiências próprias de planejamento e de pensamento frente ao que cada povo pleiteia e propõe como desenvolvimento se recolham alternativas novas que permitam elaborar os *planos de vida* desde a concepção de cada povo”. Do ponto de vista do Estado, as iniciativas indígenas são classificadas dentro da rubrica “planos de desenvolvimento alternativo”, subsidiados pelo *Plan Nacional de Desarrollo Alternativo*, ligado diretamente à Presidência da República. Na perspectiva pleiteada pelo documento da ONIC (Idem, p.19), “desenvolvimento é inaugurar um abrigo onde preparamos todas as condições materiais e espirituais para festejar dia a dia a reafirmação da família e da comunidade”.

No campo das práticas, no entanto, como mostra o caso de San Rafael, aldeamento uitoto-murui do rio Carapará, concepções e rotinas de trabalho se sobrepõem, se chocam, revelando em contexto micrológico, marcado mais pela força organizacional de relações diádicas do que pela ação de instituições formalizadas, um quadro político em que questões locais, nacionais e globais se misturam e entram em conflito. Este fato se evidencia no projeto de planificação desenvolvido no ano de 2001 – dentro de uma arena conflituosa intra e extragrupo indígena – no aldeamento uitoto-murui de San Rafael, rio Carapará, pelo *iyaima* (traduzível por cacique) Don

Ángel Ortiz. No modo como o “campo do desenvolvimento” (GRILLO; STIRRAT, 1997) se instala na região, gerando o debate entre dois modelos de organização e gestão de propostas (ambos se representando como “indígenas”).

Passamos, então, a apresentar em linhas muito gerais o que estamos chamando de dois modelos de gestão de debates e encaminhamento de propostas, dois ritos de instituição (Bourdieu, 1998, p.100) cuja economia de objetificação gira em torno da identidade, do “direito de ser” e “fazer ver”, “fazer conhecer” e “fazer reconhecer”. Empreendo-o através de dois eventos de comunicação em que estes se organizaram e se apresentaram como antagônicos, dentro de seus respectivos regimes e tecnologias de comunicação: um a partir de relações e práticas institucionais de representação política governamental e não-governamental, através do modelo *reunião*. Este conjunto de atores que chega ao Caraparaná no início da década de 2000, e que se articulou com a organização indígena de representação local, entendo como acionando um saber *administrativo* em sua forma “saber de gestão” (LIMA, 2002). Outro, a partir de donos de mameadero e caciques, tendo ao mundo ritual da coca e do tabaco como idioma e modelo de organização da comunicação e a um longo trabalho de compilação, transcrição, tradução e edição de narrativas como vetor das ações, *saber local*.

Plano de Vida: desenvolvimento alternativo ou palavra de vida?

Em 2001, entre junho e setembro, conforma-se no rio Caraparaná, afluente esquerdo do rio Putumayo, o que podemos pensar analiticamente como o “campo do desenvolvimento” envolvendo: membros de uma das organizações indígenas de representação a nível nacional (a ONIC, Organização Nacional Indígena da Colômbia, com sede em Bogotá), da organização

local (OIMA, Organização Indígena Murui do Amazonas, que representa um total de 10 assentamentos ao longo dos rios Caraparaná e Putumayo), lideranças tradicionais (*iyaimas*), um representante da ONG espanhola WATU (administradora dos recursos usados no conjunto de encontros realizados), membros das comunidades indígenas (entre homens, mulheres e crianças), tudo sob o financiamento da AECID (Agência Espanhola de Cooperação Internacional).

Como vimos, a faceta desenvolvimentista ‘participativa’ engendrada ao longo da década de 1990, na Amazônia colombiana, e alhures, se traduzia nos chamados *Planos de Vida*, modelo político-econômico que se propunha (no quadro das formulações que tinham a geração de *sustentabilidade* e *empoderamento* como categorias centrais) articular princípios “materiais” e “espirituais” dos grupos indígenas de forma a gerar “autonomia” político-administrativa local. Tudo isso em consonância com a Constituição de 1991 que propunha que os modelos administrativos desenvolvidos em áreas indígenas fossem baseados nos “usos e costumes da comunidade”. Apesar disso, de certo eixo de consenso discursivo entre todos os atores envolvidos (a conciliação de princípios “materiais” e “espirituais”), havia grande variação entre as ações e modelos propostos de “planejamento” e “gestão”.

Identificamos, em perfis gerais, dois modelos de organização que ao final se mostraram antagônicos:

- (1) um, baseado no trinômio *Diagnóstico-Planejamento-Resolução*, fases de trabalho para se chegar a um *projeto de desenvolvimento*, “sustentável” e com base na “participação” através do modelo “reuniões” e “assembleias” e o posterior preenchimento de “questionário”, espécie de inventário geral sobre aquele “povo” (em sua “singularidade”) e de quais seriam seus “problemas” e “demandas”. Ao final, na

prática, se propunha, em três meses, atravessar os 10 assentamentos uitoto-murui dos rios Caraparaná e Putumayo produzindo um “documento” com o referido diagnóstico e uma proposta – na forma de “projetos” – de desenvolvimento nas áreas, fundamentalmente, de gestão territorial, saúde, educação e geração de renda.

(2) o outro modelo era articulado a partir da Palavra de Coca e de Tabaco, dos princípios e dinâmicas dos encontros noturnos de diálogo e transmissão de conhecimento, tendo ao *mambeadero* como lugar de articulação e decisão. Ao final, tendo aos conhecimentos deixados por *Moo Buinaima* (Pai Criador) como eixos articuladores e que gerou, ao final, o seu próprio “documento”, mas de natureza bem diferente do anterior (como mostraremos mais adiante).

A literatura do que podemos chamar de uma antropologia do desenvolvimentodá conta de que casos como este são cada vez mais recorrentes, no caso, em especial, com atenção à “politização dos usos dos conhecimentos locais” (COOPER; PACHARD, 1997) para a produção de propostas de gestão de recursos materiais e simbólicos. No campo social focado, no Caraparaná de 2001, as lutas de classificação pelo que fosse *desenvolvimento*, sob que bases, com que dinâmicas, mostraram-se também como arena privilegiada – arena multivocal – não só para apreender os conjuntos de conhecimentos indígenas articulados, mas para apresentar alguns dos gêneros discursivos locais em uso, no caso, moldados como “discurso de desenvolvimento” (GRILLO; STIRAT, 1997).

Para tentarmos apresentar um esquema básico – com fins analíticos – dos dois modelos em questão, montamos provisoriamente dois eventos de comunicação travados entre os meses de junho-julho de 2001, a partir dos quais, o cacique de San

Rafael, Don Ángel Ortiz, e os membros do cabildo local abandonam as discussões promovidas por ONIC/OIMA/WATU, e voltam-se para a elaboração de um *Plano de Vida* que, efetivamente, fosse tradução dos “usos e costumes” murui, tendo como críticas centrais:

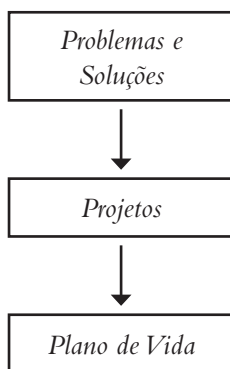
- (1) o pouquíssimo tempo disposto para que os Uitoto-Murui entendessem o exposto e gerassem uma proposta que lhes representasse;
- (2) o fato de ao final a preocupação do modelo proposto centrar-se apenas na geração de renda (“por que só pensam em dinheiro”), sem fins ou princípios “espirituais”.

Reunião participativa

Resumidamente, o primeiro encontro aconteceu no aldeamento de Terceira Índia (rio Caraparaná), sendo a única que reuniu representantes de todos os aldeamentos do Caraparaná e do Putumayo, com organização de ONIC/OIMA/WATU. Organizavam-na jovens lideranças de OIMA, o corregedor de El Encanto (aldeamento da foz do Caraparaná), um representante de COIDAM, e um jovem mediador não-indígena contratado para aplicar a metodologia. Neste ponto, note-se que para além das posições institucionais, redes de parentesco relacionavam os representantes de OIMA, COIDAM e do Corregimento com gente de San Rafael, incluindo seu *iyaima*, Don Ángel Ortiz.

O evento foi diurno, e teve como espaço a escola. Durou um dia inteiro, sendo organizado em turnos (de 9-12 h e de 14-17 h) em que haveria a “apresentação da proposta” e “debates” com “inscrições” para fala, produção de “ata” e recolha de assinaturas corroborando o aceite das “comunidades” à proposta. No

quadro negro, ao longo de todo o dia, um fluxograma em que se encadeavam as “fases” do trabalho:



A mediação e iniciativa da situação conversacional eram dadas, em espanhol, pelos jovens de OIMA e COIDAM e o mediador de WATU. Ao final do dia, poucas foram as intervenções da audiência, em especial dos mais idosos, resumindo-se basicamente às dos membros de OIMA e algumas das lideranças de outros aldeamentos em meio à sala cheia de homens, mulheres, jovens e crianças. Com o “aceite” gerado no encontro, ao longo de pouco mais de dois meses, a equipe organizadora do encontro viajaria entre o Carapará e parte do Putumayo, aplicando um “questionário” em todos os dez aldeamentos representados por OIMA. As visitas duravam alguns poucos dias, e centravam-se em conversas e registros com alguns narradores e especialistas da memória locais. Semanas depois, quando a equipe passou pelo aldeamento de San Rafael, relatou, em tom crítico, estar “decepcionada” com o que identificou como “pouca participação das comunidades”.

Não há espaço aqui para analisar as implicações desse modelo de organização da comunicação, mas vale ressaltar que estamos diante de modelo de gestão recorrente na Colômbia indígena como um todo. Nos termos de Bourdieu (2002), estamos diante

de *ritos de instituição* que a partir de certas categorias e práticas de organização do tempo, dos espaços, das sequências, das posições e da autoridade das intervenções (do valor a estas atribuído), instauram o “campo do desenvolvimento” através da criação discursiva de “problemas” e “soluções”.

Note-se, além disso, uma das características desse momento nos debates sobre “desenvolvimento”: políticas de desenvolvimento fortemente calcadas em “pesquisa”, uma vez que se trata de “intervenções baseadas nos conhecimentos e experiências locais” (KOTHARI, 2001, p.139). Neste ponto, assinalamos ao menos que, no cenário retratado, “participar” supõe incluir, dentro de certo controle de inclusão, “conhecimentos locais”. Supõe, através de metodologia de “pesquisa” (em geral no formato “questionário”), algo antropológico (dentro de certo uso vulgarizado do conceito de *cultura* e de *etnografia*), a “identificação, coleta, interpretação, análise e representação de formas particulares de conhecimento” (Idem).

Este fato se expressava tanto na forma como o mediador não-indígena foi aprimorando o uso de certas passagens, personagens e conceitos cosmológicos (conhecimentos básicos e de alta distributividade nos mambeaderos) para explicar seu trabalho e metodologia, seus meios e fins; quanto na organização dos questionários a aplicar e dos relatórios e publicações destes gerados. O que não quer dizer, no entanto, que as imagens que da aplicação das metodologias surgem não sejam mais do que *tropos*, gerando mais do que aproximação e entendimento, subalternização.

Mambeadero

O segundo encontro, já em San Rafael, aconteceu cerca de um mês depois. Tinha como tema central a participação, ou não, do aldeamento no processo de produção do que então já

se chamava de *Plano de Vida Murui*. Desta vez, estamos diante de um outro modelo de organização: reunião noturna (iniciada por volta das 20 h), tendo como palco o mambeadero de Don Ángel Ortiz, que conduzia os diálogos nesse espaço marcado por etiqueta e cerimônia. Em roda, ao centro, apenas homens sentados sob pouca luz. Dentre esses, os representantes de ONIC/OIMA/WATU. Não havia crianças e algumas poucas mulheres sentavam fora da roda central. Consomem-se e tostem-se folhas de coca e chupa-se pasta de tabaco. O tom das vozes é baixo e compassado. Praticamente não existem conluios, nem falas concomitantes. Duas línguas agora são usadas: o *bue*, um dos dialetos dos Uitotos, e o espanhol, sendo que nem sempre se traduzia ao espanhol o que era expresso em *bue* (especialmente quando os mais velhos falavam entre si).

Tudo se inicia com Don Ángel explicando que espaço era aquele, de um ponto de vista, sobretudo, cosmológico: desde o aparecimento de *Moo Buinaima* (traduzido como Pai Criador), ao aparecimento das folhas de Coca e de Tabaco, de como foram deixadas pelo Criador para que os homens “cuidem” de seus corpos, suas famílias, seus roçados, suas malocas, sua gente. Para que tenham “coração frio” para gerar “palavra doce”, palavra que faz “amanhecer”, palavra que “multiplica a vida”. Nesse momento, a Palavra de Coca e Tabaco ganha uma nova expressão, *komuiya uai*: traduzível por “Palavra de Vida”. E se apresenta como ponto de vista, modo de organizar a vida e, principalmente, regime ético-moral.

Estamos diante de um outro modelo de organização, outro rito de instituição, que obviamente dialoga (pré-requisito da comunicação) com o trazido por ONIC/OIMA/WATU, mas que se propõe, ao final, a apresentar uma proposta alternativa, uma contraproposta. A fala inicial de Don Ángel, fala de um *iyaima*, durou quase duas horas (usual nesse espaço elocucionário), calcada, então, na apresentação para os “visitantes” dos

eixos centrais de seus “usos e costumes”, para que “entendam quem somos”, ainda que enfatizasse, ao longo da fala, tanto a complexidade do conhecimento diante do qual se está, quanto o fato de se estar fazendo um “resumo” para não-iniciados. Um dos efeitos esperados, além de apresentar sua *cultura* em regimes de complexidade, era o de demonstrar a inadequação e superficialidade da metodologia utilizada pela equipe que visitava San Rafael.

Além disso, o problema fundamental para o ancião se enuncia: o de “capacitar recursos humanos” dentro de uma certa ética, baseada nos preceitos e normativas da Coca e do Tabaco. Já haviam conquistado o território, agora precisavam, em seus termos, “administrá-lo, legislá-lo, governá-lo”. Neste sentido, insistia que o modo como objetivavam conduzir um *plano de vida* deveria, portanto, ser baseado na *Palavra de Vida*, implicando na “preparação de pessoas responsáveis, seja qual for o cargo”: “Quem vai manejar, se vamos fazer projetos?”, questionava. Nesta tarefa, propunha, “temos que manejar tanto tradicional quanto ocidental”. Do ponto de vista “do Estado”, apontava que deveria haver uma “jurisprudência indígena”, pelo que precisariam formar advogados. Do ponto de vista da “tradição”, deveriam saber “de onde vieram para saber que esta é a sua terra, e também porque é sua primeira identidade”. Depois que tivessem “dado a história”, enfatizava, o Estado iria conhecer “a verdade de que somos indígenas”. Este fato corroborava sua ênfase, diante do modelo representado pela associação OIMA/ONIC/WATU, de que:

o *plano de vida* não é como quer o Estado, que vamos trabalhar até setembro. Os conterrâneos se iludem quando aceitam. Os grandes magistrados por vezes levam um mês para escrever um artigo. Assim, estamos trabalhando. Tudo isso temos que ordenar, por isso vamos

devagarinho. Por isso não há necessidade de ambicionar, antes, sim, de capacitar.

Em resumo, toda a fala do ancião daquela noite pode ser organizada em dois eixos principais: a Palavra de Coca e Tabaco como modelo e *corpus* de conhecimento (Plano de Vida como Palavra de Vida); e o posicionamento contrário de San Rafael sobre a realização de um Plano de Vida nos termos trazidos pelas agências com os quais a proposta chegava dentre os Muruis. Ao final, o que presidia a proposta do aldeamento, expresso na longa fala de Don Ángel, fala de *iyaima*, era “colher pessoas inteligentes e boas, essa parte é, como se diz, capital de toda a construção que quer e deve fazer o ser humano”.

Este encontro se estenderia até a madrugada. Do ponto de vista de ONIC/OIMA/WATU, mais uma vez se apresentaria a proposta do Plano de Vida contando com a “participação” do ancião – famoso “tradicionalista” do rio Caraparaná. Ao final, a equipe teria autorização para permanecer na área e aplicar seu questionário, mas San Rafael decidira não participar dos trabalhos, iniciando, no entanto, a gestão de seu próprio Plano de Vida.

Para Don Ángel e a gente que frequentava seu mambeadero, nos dias que se seguiram, iniciam-se então dois trabalhos, bases para a elaboração de uma versão local do Plano de Vida: (1) Primeiro, “narrar a história”, quer dizer, compilar um grande conjunto de narrativas (desde o aparecimento de *Moo Buinaima*, até o aparecimento da humanidade do centro da terra, passando pelas primeiras gerações, os heróis culturais e a conquista da agricultura, das formas de governo, do conhecimento enfim, passando pelo período de escravização da borracha e chegando até a reconquista de seus territórios tradicionais na década de 1980), *corpus* que seria posteriormente traduzido e organizado na forma de texto e duas grandes seções: *Jitirui Kirigai* (Cesto das Trevas) e *Nimaira Kirigai* (Cesto de Sabedoria); (2) e, depois,

levantar uma maloca, expressão máxima da identidade e da governabilidade indígenas.

Ilusão de consenso, desigualdade narrativa e autonomia indígena

“A vida é mais complicada” (Bailey, 1963, p.14).

Zonas de interação como as apresentadas são de difícil apreensão e de alta complexidade do ponto de vista das posições, projetos e saberes envolvidos. Zonas de fluxos socio-culturais, historicamente constituídas da interação de tradições de conhecimento múltiplas (indígenas e não-indígenas administrativas, científicas e religiosas) e que, dada a dramaticidade de certos processos, se definem como identidades, se modelam como regidas por discrição e autonomia. Diante do exposto, quais realidades, em especial através de sua instituição por sequências de ações performativas verbais e não-verbais (no caso, reuniões em associações e cabildos e encontros no mambeadero), se intentam objetificar? Em que estão interessados os modelos de ação engendrados? Geração de um modelo de *desenvolvimento alternativo*? Sim, do ponto de vista do referente em disputa (*desenvolvimento*, em especial como *planificação*), ainda que pudesse haver desentendimento e variação sobre seus significados, corolários e ações associados.

Mas, da mesma forma, os eventos de comunicação podem ser resumidos a seus referentes centrais? Não, no presente caso, em especial diante dos múltiplos atores locais que compareciam aos encontros (entre aldeias, clãs, grupos domésticos, gêneros e gerações), seus conluios e a multivocalidade resultante de tecnologias de comunicação e intenções variadas. Neste sentido, diante da competência de performance requerida para se entender e agir discursivamente, da distributividade do campo semântico em uso, e da diversidade de projetos políticos que se trazia para a arena, não só *desenvolvimento* era referente polissemântico,

quanto podia traduzir práticas voltadas para e a partir de múltiplos segmentos da sociedade e da cultura. De fato, em torno dos dois ritos de instituição representados, *reunião participativa* e *mambeadero*, podiam-se agregar outros referentes, agendas e articulações, para além dos temas associados aos termos *ordenamento* e *desenvolvimento* (do território – fronteira e ecossistema –, da organização política representativa e da geração de formação e renda). Do ponto de vista do cotidiano das aldeias, na mesma ordem de preocupação se colocavam questões de administração de roçados e áreas de caça e pesca, conhecimentos e alianças matrimoniais e cerimoniais e modelos de geração de debates e decisões.

Para encerrar esta breve incursão, gostaríamos de elencar alguns pontos que nos parecem rentáveis para reflexão sobre poder, conhecimento e práticas de representação.

Um primeiro ponto que gostaríamos de ressaltar é o da definição de posições e campos de politização da cultura diante dos dois modelos de gestão que se nos apresentam. Num primeiro nível, no centro público das ações, dada a dramaticidade do processo brevemente apresentado, por mais que os modos de organização e repertórios culturais dos grupos em interação se interpenetrem (em alguns casos, há bastante tempo), a arena constituída se organiza em projeto e contraprojeto e índices simbólicos e organizacionais são arranjados em regimes de distinção. Um deles, hegemônico, organizando (sobretudo) social e simbólica as ações, suas posições, tecnologias de comunicação e gestão de consensos, potencializando a relação do local com o extralocal: as *reuniões participativas* e a realização de um *questionário*. O outro, especialmente reativo, contradiscurso organizado a partir das percepções e modelos locais da história, da sociedade e da cultura, com idioma e organização ritual, articulando princípios religiosos e políticos: o *mambeadero* e a formação de um grande gênero narrativo (*jibina uai diona uai*) compilando

narrativas múltiplas com fins de formação ético-moral (*yetarafue*, Palavra de Conselho).

Neste sentido, podemos fazer, inicialmente, uma apresentação polar esquemática do que se apresenta, em um primeiro nível, como dois modelos de gestão, em especial do ponto de vista dos investimentos do aldeamento de San Rafael:

<p><i>Mambeadero</i>: “Palavra de Coca e de Tabaco”</p> <p>Encontros noturnos no <i>mambeadero</i></p> <p>Modelo político hierárquico-dialógico (consenso)</p> <p>Tempo de execução: “vida inteira”</p> <p>Início dos trabalhos: “contar a história” (<i>cestos</i>)</p> <p>Finalidade: formação ético-moral (<i>yetarafue</i>)</p> <p>Resultado: compilação de narrativas cosmológico-históricas</p>	<p><i>Reunião</i>: “Plano de Vida”</p> <p><i>Reuniões</i> na Escola ou na Associação em múltiplos horários (em geral diurnos)</p> <p>Modelo político democrático-participativo (voto)</p> <p>Tempo de execução: três meses</p> <p>Início dos trabalhos: “autodiagnóstico” (<i>questionários</i>)</p> <p>Finalidade: elaboração de <i>projetos</i> com base <i>cultural</i> para acessar <i>recursos</i> com fins socioeconômicos</p> <p>Resultado: questionários de autodiagnóstico</p>
---	---

Por outro lado, em termos práticos e teóricos, se tomamos o modo como organizamos os modelos em discussão (saber local e saber administrativo), podemos também nos perguntar de que se constituem, enquanto tradições de conhecimento, ambos os saberes, ambas as modelagens das ações práticas e reflexivas? Do ponto de vista do que estamos classificando como saber *administrativo*, como bem lembra Lima (2002, p.159-160), se estamos convencidos de que aquilo que temos chamado de saber local, aqui especialmente ritual, ao final, historicamente, resulta da interação entre tradições múltiplas, por que um saber (sobretudo) administrativo não o seria? Este fato nos parece especialmente problemático para o caso em que estamos entre regimes governamentais e não-governamentais. Estamos diante de um “conjunto de saberes e formas de exercício do poder”

constituído dentro de uma “ideologia administrativa” (idem) que articula e se alimenta de conhecimentos múltiplos, no caso da antropologia (dentre outros conhecimentos científicos), da governança democrática e da religião. Esta articulação se evidencia, neste caso em particular, porque os agentes se pretendem ser “participativos” na gestão do processo que une, nas pontas, comunidades e Estado, ainda que em regimes, ao final, de englobamento de elementos locais, no caso, sobretudo, conceitos que sejam capazes de traduzir e se adaptar a outros conceitos (como *desenvolvimento à cultura*).

Além disso, em arenas de conflitos como a representada (intra e extracomunidades), alertam Thomas & Humphrey (1999, p.2-3) o caráter de “transgressão” das práticas religiosas indígenas, bem como sua relação com os “cultos de Estado” devem ser recuperados: “o que pode ser significativo é precisamente a sobreposição e mutabilidade de variadas formas de contestação ritual, mais do que clarificar o que as torna distintas”.

Do ponto de vista do saber *local*, saber *indígena*, as práticas encontradas no mambadero não só podem variar significativamente entre aldeias (o que coloca difíceis problemas para uma definição concisa do que seja a “cultura” em questão), quanto vêm incorporando, desde o início do século XX, tradições de conhecimento múltiplas no contexto da presença religiosa católica, do Estado e da Universidade ao longo dos rios Putumayo, Caraparaná e Igaraparaná. Como procuramos demonstrar em trabalho anterior (PEREIRA, 2012), podemos entender a Palavra de Coca e Tabaco (*Palavra de Vida, Palavra que Amanhece, Palavra de Mambadero*), em sua feição particular, como a *yetarafue* (*Palavra de Conselho*), como produto dialógico e de profundidade histórica. Deste modo, é tanto fruto da reorganização dos conhecimentos sobreviventes ao período caucheiro (1900-1930), em interação com outras tradições de conhecimento que, ao longo do século XX, chegaram ao Caraparaná,

quanto uma resposta às demandas sociopolítico-econômicas do presente. Enquanto politização de repertórios culturais, o *Plano de Vida Murui* de San Rafael nos permite, do ponto de vista dos narradores e sua relação com audiências múltiplas, acompanhar a Palavra de Coca e de Tabaco enquanto cosmologia em construção (BARTH, 1987), diante dos processos político-administrativos nos quais a formulação de projetos étnicos demanda a constituição de parâmetros de tradicionalidade que se adequem às cooperações e clivagens contemporâneas, do local ao global. No caso apresentado, diante dos rituais de participação do desenvolvimento, modela-se como “conhecimento tradicional”, especialmente religioso e político.

Mas além do plano das interações e regimes de organização de tradições de conhecimento articulados em ambos os modelos, no nível dos eventos de comunicação, sabemos também que atores sociais podem transitar entre modelos de representação aparentemente inconciliáveis ou de circunscrição. Neste sentido, no caso de San Rafael e o modo como lidou com o processo de elaboração de um Plano de Vida, este se configura como um contexto privilegiado para mapear o campo de relações sociais em que os Uitoto-Murui estão envolvidos, de como por ele transitam, de como as redes locais estão ligadas a redes mais amplas de negociação entre e para além das aldeias. Neste nível etnográfico-analítico, como alerta Bailey (1963, p.14), “a vida é mais complicada”: complicada não só por que conselhos podem usar as mesmas normas para distintos fins, mas porque decisões podem estar regidas por lealdades e interesses ligados a segmentos domésticos mais do que a grupamentos de maior abrangência.

Este fato talvez explique, além da difícil apreensão para um observador externo da intrincada vida nas aldeias, porque, ao final de todo o trabalho de produção da distinção, por vezes organizado na polaridade *Estado* (Plano de Vida) e *Indígena*

(Palavra de Coca e de Tabaco), San Rafael ceda todo o trabalho de compilação-tradução-edição de material narrativo classificado como “religioso”, de “vida”, os *cestos* das *trevas* e da *sabedoria*, para a publicação organizada por ONIC/OIMA/WATU. Isto, sem que nesta houvesse, ressalte-se, qualquer referência aos narradores envolvidos nos meses de trabalho no mambeadero, mas a reiteração da unidade de referência *povo*.

Um segundo ponto a ressaltar é o de que, ainda que possamos problematizar a organização de cada modelo em questão do ponto de vista das tradições em que se compõe e o modo como são acionados por distintos atores, parece evidente que o regime em que se organiza o processo que adentra pelos aldeamentos do Carapará é marcado por desigualdades narrativas. Como critica Hymes (1996, p.55-56), o desafio encontrado por muitas comunidades indígenas frente a regimes de organização das performances verbais que chegam de fora não é só o de que estes sejam mais “abertos e dialógicos”, mas que possam ser regidos por outras vozes, modos de dizer, por outros “modos de significação da vida” (Idem). Neste sentido, se, por um lado, o modo como se organiza o evento de comunicação *reunião participativa* supõe competências comunicativas nem sempre encontradas em aldeias e comunidades (ainda mais em poucos meses), por outro, tão pouco é este dotado de competências para gerar “oportunidades para um uso significativo das habilidades tradicionais” (Idem), como, no caso, o mambeadero e a Palavra de Coca e de Tabaco.

Enquanto rito de instituição, o modelo de ONIC/OIMA/WATU, que idealmente se propunha como “participativo”, parece, ao final, ser regido por certa “tecnologia social da delegação que confere ao mandatário a procuração” (BOURDIEU, 2005b, p.76). Ao final, parece não ter sido possível aos Uitoto-Murui (ao menos para parte significativa) “a escolha do modo de construção coletiva das escolhas” (Idem). Além disso, para o

caso dos conflitos gerados pela imposição de modelos “democráticos” nas vilas e governos locais da Índia, Bailey (1963, p.3-5) já alertava para certa “mística” ocidental em torno da noção de “consenso” como expressão de uma “vontade geral”, o que ficava evidente diante do caso de grupamentos sociais regidos, sobretudo, por relações face a face; e da diversidade cultural existente de “procedimentos de tomada de decisão”.

Por fim, terceiro ponto a ressaltar é o de que se a desigualdade narrativa, ou, mais bem – dada a hierarquia entre as competências comunicativas requeridas para participar no jogo com possibilidade de lutar por enquadramentos e definição de referentes –, se a desigualdade performativa é evidente, “seria essa antinomia insuperável” (BOURDIEU, 2005, p.79)? Sendo o “consenso” atingido, sobretudo, um *tropos* ocidental (RAHEJA, 2000, p.48) e, por isso, do ponto de vista de uma crítica pós-colonial, uma “ilusão”, o quão participativo poderia ser o processo de decisão apresentado? Neste quadro, onde fica a *autonomia* indígena? Seria esta outro *tropos*, como *consenso* e *participação*?

Do ponto de vista da produção discursiva de uma representação de *consenso* e *participação*, é notável que o efeito de verdade dessas imagens seja gerado na seleção narrativa que não revela o dissenso da heteroglossia e as condições de produção das compilações. Neste sentido, esta seleção (fruto do modelo *reunião*) “purifica conhecimentos e espaços de participação através da codificação, classificação e controle da informação, sua análise e representação” (KOTHARI, 2001, p.142). Apreendido de outro modo, do ponto de vista da organização dos enquadramentos e falas, seus gestores controlam com rigor os “modos de inclusão”:

O uso de técnicas de ‘participação’ com frequência requer a retirada de qualquer coisa que seja complicada, fazendo da vida das pessoas e suas interações sociais linear e estéril na medida em que se encaixa em quadros, diagramas e

tabelas e conforma seus limites aos dos instrumentos metodológicos (KOTHARI, 2001, p.147).

O caso brevemente apresentado bem se adequa aos processos mais gerais registrados dentro do que alguns autores têm chamado criticamente de “indústria desenvolvimentista de ajuda participativa” em que “processos participativos organizados ritualisticamente acabaram sendo manipuladores gerando, de fato, prejuízos para aqueles a que pretendiam empoderar” (COOKE; KOTHARI, 2001, p.1).

Mas, se existe, de fato, participação, como mensurá-la? Mais bem: como recuperar alguma positividade sociológica e resultado político em todas as mobilizações geradas (de alcance de difícil definição) por iniciativas como as apresentadas? Seguindo a mesma linha de atenção etnográfica presente em alguns dos autores do campo de uma antropologia do desenvolvimento, do ponto de vista dos indígenas, seus projetos e expectativas individuais e de grupo, como já apontado, dentre alguns referentes articuladores e em discussão, está alguma formulação sobre o que *desenvolvimento* seja, para quem e como. Se por um lado, temos ilusões de consenso e participação, por outro, não deixam de ocorrer múltiplas articulações e a continuidade de movimentos de organização política subjacente e em conluio em relação ao centro das discussões. Deste ponto de vista, poderíamos ler tanto as ações engendradas ao redor do mambadero de Don Ángel em San Rafael, quanto à crise de modelos associativos mais gerais de representação (como OIMA naquele momento), e o investimento crescente nos anos seguintes em ações associativas autonomizadas e em menor escala de abrangência articulando grupos familiares locais e aldeias em microrregiões.

Dessa forma, se do ponto de vista dos instrumentos de mensuração de agências de financiamento e execução, bem como das organizações indígenas de representação mais ampla, os

resultados alcançados com os trabalhos realizados nos aldeamentos dos rios Carapará e parte do Putumayo podem não ter sido muito promissores, do ponto de vista do dia a dia de aldeias, de famílias e organizações de menor porte, o que se oportunizou foi, mais uma vez, o encontro, as trocas múltiplas (de produtos a conhecimentos) e talvez, para o presente caso, uma nova etapa da política local, mais fragmentada, mais autônoma ao final, e menos articulada regionalmente. Além disso, para San Rafael, passada a presença de ONIC/OIMA/WATU, os trabalhos de compilação de narrativas seguiram, de forma, sobretudo, a “capacitar” os jovens que se acercavam do mambeadero e cabildo locais, capacitar com tempo para entenderem regimes locais e forâneos de gestão, para poderem propor, a partir de princípios e formas indígenas de organização dos encontros, da vida e suas decisões, caminhos de autonomia e futuro.

Referências

- APFELL-MARGLIN, Frédérique & MARGLIN, Stephen A.
Decolonizing knowledge: from development to dialogue.
Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1996.
- BAILEY. Decisions by Consensus in Councils and Committees with special reference to village and local government in India. In: **Political Systems and the Distribution of Power.** New York: Tavistock Publications, 1965.
- BARNES, J. A. Redes Sociais e Processo Político. Em:
FELDMANN-BIANCO, B. (org.) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas.** SP: Global, 1987.
- BARNES, John. Class and Committes in a norwegian island parish.
Human Relations.7, p.39-58, 1954.

BARTH, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. **Current Anthropology**, v.43, n.1, p.1-18, 2002.

BARTH, Fredrik. Introduction. Em: BARTH, F (Ed.). **Ethnic groups and Boundaries**. EUA: Little, Brown and Company, 1969.

BARTH, Fredrik. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. **Journal of Anthropological Research**, n.51, p.65-68, 1995.

BARTH, Fredrik. **Cosmologies in the Making**: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. NY: Cambridge University Press, 1987.

BAUMAN, Richard; SHERZER, Joel. The ethnography of speaking. **Annual Review of Anthropology**, p.95-119, 1975.

BORJA, Miguel. **Estado, Sociedad y Ordenamiento Territorial en Colombia**. Bogotá: CEREC, 1996.

BOURDIEU, Pierre. O mistério do ministério: das vontades particulares à vontade geral. In: WACQUANT, Loïc (Org.). **O Mistério do Ministério**. Pierre Bourdieu e a Política Democrática. RJ: Revan, 2005b.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas lingüísticas**. SP: Edusp, 1998a.

BRIGGS, Charles. **Learning how to ask**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

CANDRE K., Hipólito; ECHEVERRI, Juan Alvaro. **Tabaco Frio, Coca Dulce. Palabras del anciano K+nera+ de la Tribu**

Canaguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos. Bogotá: Colcultura, 1993.

COHEN, Abner. Custom & Politics in Urban Africa. A study of hausa migrants in Yoruba towns. University of California Press, 1969. GOFFMAN. Footing. In: GOFFMAN, Erving. FOOTING. Em: Ribeiro, B. T. & Garcez, P. M. (orgs.) **Sociolinguística Interacional.** SP: Loyola, 2002.

COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a Luta. Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas.** RJ: Relume Dumará, NuAP, 1999.

COOKE, Bill; KOTHARI, Uma. The Case for participation as tyranny. In: Cooke, B. & Kothari, U. (Eds.) **Participation. The new tyranny?** USA: Zed Books, 2001.

D'ESTOILE, Benoît. La réunion comme outil et rituel de gouvernement: Conflits interpersonnels et administration de la réforme agraire au Brésil. **Genèses**, v.1, n.98, p. 7-27, 2015.

DOVER, Robert; RAPPAPORT, Joanne. Introduction. **The journal of latin american anthropology**, v.1, n.2. p. 2-17, 1996.

DURANTI, Alessandro. Politics and grammar: agency in Samoan political discourse. **American Ethnologist**, v.17, n.4, p. 646-666, 1989.

ECHEVERRI, Juan Alvaro; PEREIRA, Edmundo. Mambear coca no es pintarse la boca de verde: notas sobre el uso ritual de La coca amazónica. In: Chaves, M.; Cairo, C. L. (Comp.). **Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonia Contemporánea.** Bogotá:

Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. **The People of the Center of the World: A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon.** Ph.D. Dissertation in Anthropology. Graduate Faculty of Political and Social Sciences, The New School for Social Research, New York, 1997.

FRANKY CALVO, Carlos Eduardo. Ordenamiento Territorial Indígena Amazónico: aportes desde la diversidad al Estado-Nación colombiano. Em: Franky, C.; Zárata, C. (ed.) **Imani mundo. Studios en la Amazonia colombiana.** Bogotá: Unibiblos, 2001.

GASCHÉ, Jürg. **Witoto rhetoric culture.** Mimeo. 2002.

GOW, David; RAPPAPORT, Joanne. The indigenous public voice: the multiple idioms of modernity in native cauca. In: WARREN, K. B.; JACKSON, Jean (Eds.) **Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America.** USA: University of Texas Press, 2002.

GOW, David; RAPPAPORT, Joanne. The indigenous public voice: the multiple idioms of modernity in native cauca. In: WARREN, K.; Jackson, J. (Eds.) **Indigenous Movements, Self-representation and the State in Latin America.** USA: University of Texas Press, 2002.

GOW, David D. **Countering Development.** Indigenous modernity and the moral imagination. USA: Duke University Press, 2008.

GRILLO, R. D.; STIRAT, R. L. (ed.). **Discourses of Development**. Anthropological perspectives. Oxford, New York: BERG, 1997.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Discipline and Practice: The Field as site, method and Location in Anthropology. Em: GUPTA; FERGUSON (Eds.) **Anthropological Locations**. Boundaries and Groups of a Field Science. USA: University of California Press, 1997.

HOFFMANN, Maria Barroso. **Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação**. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. RJ: E-papers, Museu Nacional, 2009.

HYMES, Dell. Speech and language: on the origins and foundations of inequality among speakers. In: **Ethnography, Linguistics and Narrative Inequality**. USA: Taylor & Francis, 1996.

HYMES, Dell. The ethnography of speaking. Em: Fishman, J. **Readings in the sociology of language**. Amsterdã: Mouton, 1970, p.99-137.

JOLLY, Margaret; THOMAS, Nicholas. The politics of tradition in the Pacific. **Oceania**, v.62, n.4, p.241-248, 1992.

KOTHARI, Uma. Power, Knowledge and Social Control in Participatory Development. In: COOKE, B.; KOTHARI, U. (Eds.) **Participation. The new tyranny?** USA: Zed Books, 2001.

LEACH, Edmund. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. Um estudo da estrutura social kachin. SP: Edusp, 1996.

LIMA. O indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo. In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (Orgs.) **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. RJ: Relume Dumará, 2002.

LINNEKIN, J. The politics of culture. Em: LINNEKIN, J.; POYER, L. **Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific**. University of Hawaii Press, 1990.

MURA, Fabio; SILVA, Alexandra B. da. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre povos ditos tradicionais. **Rafzes**, v.31, n.1, p. 96-117, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de; IGLESIAS, Piedrafita Marcelo. As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. In: LIMA, A. C. S.; HOFFMANN, M. B. (Orgs.). **Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II**. Rio de Janeiro: *Contra Capa* Livraria/LACED, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Sobre índios, macacos e peixes: narrativas e memórias da intolerância na Amazônia contemporânea. **Etnográfica**, v.IV, n.2, p.285-310, 2000.

ONIC/IICA. **Planes de Vida de los Pueblos Indígenas**. Guías de Reflexión. Bogotá: Fanel-Serpentina, 1998.

ONIC/WATU/Cooperación Española/OIMA. **Kai Iyikino**. El manejo del mundo hoy. Plan de Vida del Pueblo Murui. Bogotá: Ediciones Turdakke, 2002.

PADILLA, Guillermo. La ley y los pueblos indígenas en Colombia. **The journal of latin american studies**, v.1, n.2, p.78-97, 1996.

PEREIRA, Edmundo. Palavra de coca e de tabaco como conhecimento tradicional: cultura, política e desenvolvimento entre os uitoto-murui do rio Caraparaná. **Mana**, v.17, p.69 - 98, 2011.

PEREIRA, Edmundo. **Um povo sábio, um povo aconselhado**. Ritual e política entre os Uitoto-murui. BSB: GIZ, ABA, Paralelo 15, 2012.

PINEDA CAMACHO, Roberto. **Holocausto en el Amazonas**. Una historia social de la Casa Arana. Bogotá: Espasa, 2000.

RAHEJA, Gloria Goodwin. The illusion of Consent. Language, Caste and Colonial Rule in India. Em: PELS, P.; SALEMINK, O. (Eds.). **Colonial Subjects**. Essays on the Practical History of Anthropology. USA: University Of Michigan Press, 2000.

RAPPAPORT, Joanne; DOVER, Robert. The construction of difference by native legislators: assessing the impact of the colombian constitution of 1991. **The journal of latin american studies**, v.1, n.2, p.22-45, 1996.

SALVIANI, Roberto. **As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em projetos de desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial**: um ensaio de análise crítica. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ, 2002.

SANCHÉZ, E.; ROLDÁN, R.; SANCHEZ, M. **Derechos e Identidad. Los Pueblos Indígenas y Negros en la Constitución Política de Colombia de 1991**. Bogotá: Coama: Disloque Editores, 1993.

THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline. Introduction.
In: **Shamanism, History and The State**. USA: University of
Michigan Press, 1996.

VIECO, Juan José. Planes de desarrollo y planes de vida: Diálogo de
Saberes? **Mundo Amazônico**, v.1, p.135-160, 2010.

RUMILLACTA: TRADIÇÃO, TURISMO E POLÍTICAS DA INTIMIDADE NO VALÉ DO COLCA (AREQUIPA, PERU)

Maria Jose Alfaro Freire

(LACED/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro)

“Los turistas, los gringos, la gente que viene de lejos, les gusta hacer lo mismo que nosotros”
(D. Paulino Begazo, *Sibayo*, 2008).

Este artigo apresenta uma situação social no campo do turismo (GRABURN, 1976; BECKER, 1998; CHIBNIK, 2003; GRUNEWALD, 2001): o caso do *turismo vivencial*, encampado por um grupo de famílias do distrito de Sibayo, Província de Caylloma, Andes do Sul do Peru. Esta será entendida enquanto uma resposta criativa/alternativa às formas pelas quais o turismo, sobretudo internacional, vem se organizando na região desde os anos de 1990. Essa proposta é implementada, em 2008, por iniciativa da sua municipalidade e associação turística, em parceria com organizações governamentais e não governamentais. Reivindica maior controle sobre os ganhos econômicos produzidos pelo fluxo de turistas, bem como sobre as formas simbólicas dos produtos oferecidos.

Pretende-se aqui apresentar uma breve cronologia dessa experiência, e trazer dois exemplos de trajetórias familiares que integram essa iniciativa. Dessa forma, objetiva-se tanto apresentar as bases sociais para esse momento da organização do turismo

na região, quanto apresentar um de seus efeitos no cenário local, o da politização da intimidade, quando as casas de moradores passam a ser a fronteira da performance étnica.

A descida ao *pueblo* e as “expectativas de modernidade”

O distrito de Sibayo, parte alta do distrito de Caylloma, é considerado território de *puna*, terras andinas situadas acima dos 3800 m, onde a agricultura é bastante limitada e o recurso econômico e simbólico mais importante está nos pastos naturais, destinados à criação de alpacas, lhamas, ovelhas e vacas. É uma população que tem como tradição socioeconômica o pastoreio, e tem a família (grupo doméstico) como uma das bases centrais de sua organização social. As estâncias são as unidades de produção dessa zona, dispersas nas partes mais altas do distrito, onde em geral residem os membros mais velhos da família. Ali se criam os animais, ali se reproduz um modo de vida considerado, nas últimas décadas, como “tradicional”.

A partir da década de 1960, ocorre em Sibayo um fenômeno comum na zona alta da Província de Caylloma: muitas famílias, cuja organização social é definida pelo *pastoralismo*, descem de suas estâncias para fixar moradia temporária ou permanente nos *pueblos* (centro administrativo) de seus distritos, passando a ter ali mais uma casa. Esse deslocamento não implica o fim da criação de animais, ao contrário, prevê a manutenção da estância enquanto unidade produtiva central. As famílias produzirão arranjos internos variados que lhes permitirão gerir duas unidades domésticas: a estância, lugar da produção de fibra e carne, e a casa no *pueblo*, onde há um fluxo comercial em expansão, onde as gerações mais novas têm acesso ao ensino médio e fundamental, onde todos terão acesso ao posto de saúde, e onde começam a se apresentar

oportunidades de trabalho remunerado. Ter uma casa no *pueblo* seria, nos termos de Markowitz, parte de uma “estratégia familiar de ampliação das relações sociais e formas produtivas, prática comum no pastoralismo andino” (1992, p.28).

Os *pueblos*, portanto, até então visitados pontualmente pelas famílias em casos de *reuniões* ou *festas*, passam a ser ocupados de maneira contínua pelas diferentes famílias e pelos novos atores sociais que entram em cena criando novas arenas de interação. As famílias que moravam na estância vinham ao *pueblo* pontualmente, em geral por alguma necessidade administrativa, para participar de reuniões ou cabildos, ou por ocasião das festividades religiosas locais (24 e 29 de junho). Portanto, nessa memória de um “antes” (BROUGERE, 1980; 1984), do *pueblo*, da modernização, o *pueblo* tinha uma história de interações políticas e rituais esporádicos entre famílias.

O *pueblo* representará mais do que uma dimensão econômica, além de acesso a alternativas para incrementar a renda familiar principal (venda de carne e fibra para o mercado regional). Ter uma casa no *pueblo* significará o acesso a um capital social que favorece a reprodução familiar enquanto tal: educação formal contínua para os filhos, participação na vida política local, sobretudo a partir de 1970, com a expansão da máquina administrativa distrital e as agências não governamentais que chegam aos distritos.

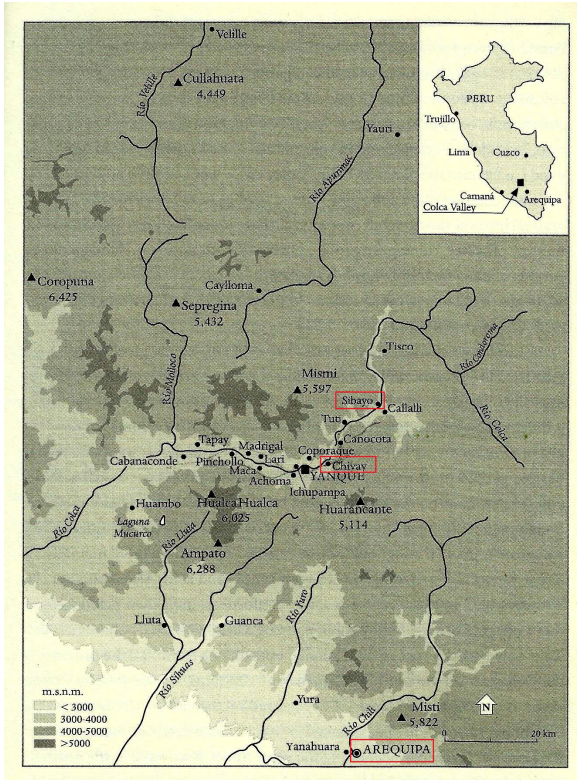


Figura 1 - Vale do Colca

Fonte: (Cook, 2007).

No caso de Sibayo, essa “descida” guarda uma peculiaridade em relação aos outros povoados do vale: não ocorre exatamente em direção ao *pueblo*, mas à zona que fica a 3 km dele, chamada de *punte*, uma encruzilhada de estradas e pontes, formada nos anos 1950, que aos poucos instaura um fluxo diário de passageiros. A meio caminho entre a cidade de Arequipa e as minas de Caylloma, o *punte* ou *ampliación* de Sibayo passa a ser uma parada obrigatória, com restaurantes e pensões, para atenderem, sobretudo, os funcionários da mina, montanha acima.

Atraídas pelo potencial comercial dessa encruzilhada, as famílias de Sibayo optam por ocupar a zona do *punte*, construindo novas casas e abrindo pequenos estabelecimentos comerciais para atender, primeiramente, esse fluxo de passageiros (funcionários das minas, engenheiros...), e, num segundo momento, a população que começa a se formar na zona. Esse movimento é empreendido tanto por aquelas famílias que residiam nas estâncias e tinham casa no *pueblo* para uso eventual, quanto por aquelas poucas que, por não terem estâncias ou animais, residiam no *pueblo*.

Configura-se, física e socialmente, o eixo urbano *punte-pueblo*, materialização mais evidente dessas transformações. Ao longo das últimas décadas, criou-se uma vida urbana, de convivência diária e intensa, tendo como motor o comércio (*tiendas*), os novos cargos administrativos, os novos empregos temporários em obras de construção e expansão, e a intensificação da produção de artesanato. A partir desse momento, passam a operar, de maneira mais sistemática, lógicas centralizadoras, observa-se a intensificação de rotinas de produção de um território imaginado comum (ANDERSON, 1983), ou de uma comunidade política (WEBER, 1991), em torno da unidade do distrito. Nesse sentido, tomamos o distrito de Sibayo como escala de análise, atentando, sobretudo, para os processos de *distritalização* que dão existência política a essa unidade.

As dinâmicas que se instauram no eixo *punte-pueblo*, movidas pelas famílias e pelas agências governamentais e não governamentais que chegam, sobretudo a partir dos 80, dão vida a arenas de múltiplas negociações em torno dos conceitos de *modernidad*, *tradición* e *desarrollo*, dentro do que Ferguson (1999) chama de “expectativas de modernidade”. Apesar de todo o investimento de cada um dos agentes envolvidos, as consequências das ações trazem surpresas, adaptações inesperadas, revelando mais do que racionalidades políticas, expectativas de consumação de projetos.

A partir dos anos 1960, com a descida das famílias das estâncias e a construção do *pueblo*, o *pueblo* continuará com a maioria de suas casas vazias. O *pueblo*, com suas casas em cimento e zinco, vai catalisar uma semântica de modernidade e desenvolvimento que deixará o *pueblo* – com suas casas em pedra e palha – de lado. É interessante notar que, enquanto outros povoados do vale tiveram esses dois momentos sobrepostos num mesmo espaço, Sibayo materializa esse processo em dois espaços diferentes.

A partir dos anos 1970/1980, a população dessa zona, assim como em muitas regiões andinas do Peru, passa a migrar para grandes cidades. Motivada, sobretudo, por busca de emprego e por formação superior técnica, mais da metade da população do vale deixa seus povoados para viver na cidade de Arequipa (capital do departamento, a 150 km do vale), e em menor grau para Lima e até para cidades como Washington D.C, onde se forma uma importante colônia de imigrantes.

As famílias de Sibayo passam, então, a administrar muitas vezes até três casas: a estância, onde estão os mais velhos, e os animais; uma casa no eixo *pueblo-pueblo* e uma casa em Arequipa. Nesse contexto, o cotidiano dos moradores está marcado por contínuos trânsitos entre instâncias, *pueblos* e cidades. Será nessa época, mas, sobretudo a partir dos 1990, que o turismo se intensifica e se organiza no vale, sobretudo na capital Chivay, parte *baixa* do vale. Nos anos 2000, o Colca é elevado a um “lugar de turismo” e passa a fazer parte dos percursos turísticos internacionais. É o terceiro destino turístico do Peru, depois de Puno e Cusco, recebendo uma média de 150 mil turistas por ano. Um turismo, sobretudo, internacional: dos 80 mil turistas que vão ao Colca, (85%) são estrangeiros, sobretudo europeus, e 10 mil (17%) nacionais.

Esse é o contexto socio-histórico que confere sentido à iniciativa do turismo vivencial, etapa recente das práticas turísticas,

ao mesmo tempo que mais uma situação de investimento familiar, na hospedagem de turistas, associada a uma encenação de vida cotidiana, através da produção de certa recepção, com certas roupas, certas linguagens, do café da manhã com a família hospedeira, ao pastorear ovelhas nas montanhas.

Rumi Llacta: o projeto do turismo vivencial

O *turismo vivencial* é um projeto contemporâneo protagonizado pela geração que “desceu” até Sibayo e Arequipa para estudar e/ou trabalhar, mas continua mantendo relações com o vale, e que, a partir da *expectativa* do turismo, volta seu foco de interesse do *puente* para o *pueblo*, atribuindo novos sentidos e usos às velhas casas de pedra e palha, outrora abandonadas, e, agora, materialização de uma “tradicionalidade”, construída e valorizada no mercado material e simbólico do turismo e traduzida em quéchua na expressão para referir-se ao lugar: *rumi llacta*, “povoado de pedra”.

Nesta arena, algo que seja “local”, que apresente sua “cultura”, pode ser representado das mais distintas formas, de tecidos e bordados, a formas de organização social, processos rituais e edificações. Qualquer objeto em que esteja representado algum motivo andino pode e deve ser usado para discutir símbolos, significados, mensagens e a construção contemporânea da cultura (LINNEKIN, 1992, p.259). Este processo local de seleção de símbolos do *passado* e do *presente* (Idem), ou essa resposta local a fluxos globais (HANNEZ, 1999; APPADURAI, 1999) devem ser relacionados com a história e com os processos políticos locais e regionais.

A partir de 1990/2000, o *pueblo* e suas casas de pedra e palha serão ressignificados no contexto do turismo no Vale do Colca. Gradativamente, o espaço antes visto como sinal de atraso ganhará valor no campo da economia simbólica

local, e algumas famílias retornam a ele, ocupando as casas antes vazias. Passará a ser significado como *tradição*, *patrimônio*, “longa história”, servindo como arena de produção de identidades étnicas e de administração de relações, e passando a abrigar as sedes das instituições e as “visitas” das agências financiadoras e turísticas.

O *pueblo* será o cenário privilegiado para “receber os visitantes”, (ONGs, autoridades regionais e turistas), aqueles que de alguma forma vêm procurar e instituir uma representação de *tradição*, de *arcaísmo*, de *longa duração*. Se retomarmos as ideias de Ferguson (1999), talvez possamos pensar que enquanto a gente de Sibayo segue para o encontro com “expectativas de modernidade”, a gente que chega de fora, do Peru e de outros países, chega com “expectativas de tradicionalidade”. Sibayo e sua gente, assim como toda a zona alta de Caylloma, têm uma larga trajetória de intensas relações sociais, em especial as econômicas, uma vez serem estas as que conduziam as narrativas de nossos interlocutores. Apesar disso, é concebida na imaginação histórica (COMAROFF; COMAROFF, 1992) de distintos agentes que a visitam como lugar que, em função de seu isolamento dos grandes centros, preservou elementos materiais e socioculturais de “longa duração”, testemunhos de um “Peru profundo”.

Um episódio paradigmático na narrativa local da retomada do *pueblo* e dos embates entorno aos temas da modernização e do desenvolvimento, reconhecido pelas narrativas locais como evento fundador do turismo em Sibayo, é o da reforma da sede da municipalidade distrital por parte do então prefeito Aparício Cutipa em 1990. Antevendo o potencial valor do *pueblo* de Sibayo no mercado do turismo, Aparício vai reformar a sede da *municipalidad*, mas ao contrário das expectativas que apostavam em uma sede “moderna”, de dois andares, feita com material *noble* (cimento, tijolo, zinco, janelas de alumínio e vidro), como acontece nos outros distritos do vale, escolherá o padrão das

casas coloniais do *pueblo*: pedra, telhado de palha, janelas de madeira e *sillar* (lava de vulcão resfriada, muito comum na zona) no marco das portas, e marcos de madeira. Em resumo, investe em fazer a reforma para deixar a sede “como era antes”.

Com esse ato, o *alcalde* reconhece e institui publicamente o valor do *pueblo*, acionando símbolos de “tradicionalidade”. É neste momento que a imagem de *rumi llacta* (*pueblo de piedra*) começa a ser erigida e divulgada. Aparício mobilizará sua rede de relações para apostar em uma reocupação do *pueblo*, construindo a sede da *municipalidad*— símbolo do distrito — com os materiais de sua arquitetura “esquecida”. Enfrenta resistência por parte da população, sendo acusado de estar contra o desenvolvimento de Sibayo.

Talvez, por isso, a implementação do projeto não tenha sido possível em termos imediatos. Durante a década de 1990, a ideia não encontra viabilidade, nem caminhos institucionais. O turismo ainda não se enquadra nos eixos de desenvolvimento das instituições, de maneira geral, voltadas para a questão *alpaquera*. Nem a organização local, iniciando-se no associativismo, estava preparada para ampliar o alcance de sua rede de articulações.

No mandato seguinte, é central a emissão das “ordenanzas municipais” que proíbem a construção “moderna” (cimento, vidro) no *pueblo* em geral, e em particular a construção de hospedarias e pequenos hotéis. Feita com o propósito de “preservar” o *pueblo* como um lugar de tradição — expressa aqui nos materiais da casa. Nessa década, também vai se concretizando a plotagem de Sibayo no mapa imaginado (ANDERSON, 1992) do turismo peruano, do Colca em especial. Entra para o grande processo de inventário e classificação do Vale do Colca (1980). O Instituto Nacional de Cultura (INC) declara Sibayo como “Patrimônio Cultural Inmueble Colonial y Republicano”. Também nessa década, produz-se o *inventario* sobre o distrito, em que se elencam, a partir de visita de campo, um conjunto de

“atrações”, e ponto de “relevância histórica”. Neste contexto, pode-se dizer que metodologias de inventário patrimonial se fundem com projetos de criação de um campo turístico. Dentro deste campo semântico, os moradores de Sibayo se posicionam simbólica e materialmente, propondo imagens, situações e roteiros para os que chegam, entre espaços públicos (como praças) e privados (casas).

Desta forma, é possível ao distrito iniciar sua entrada para o mapa turístico local. Neste momento, através do valor “pedra e cal”, valor *histórico, colonial*, de sua arquitetura. Mais tarde, como veremos, organizam-se performances de valor imaterial, cultural, entre festas e atividades domésticas. Após esse longo período de planificação, através do qual um campo turístico se forma localmente, mediadores locais começam a se articular nas redes turísticas, mas será na gestão de Raul Mamani (2007–2009) que o projeto de um turismo ganha concretude a partir do estreitamento das parcerias com ONGs e da formação de mediadores locais aptos a dialogarem e receberem propostas. Raul reunirá um grupo com o objetivo de consolidar o projeto do turismo vivencial e, sobretudo, o capital de articulações necessárias para concretizá-lo. Hábil articulador local estabelece contato com o Ministério de Comércio Exterior e Turismo (MINCETUR) que, tendo recém-lançado as bases para o projeto de *turismo rural comunitário*, apoia o projeto de *turismo vivencial* de Sibayo, declarando-o seu “plan piloto” de gestão.

Nessa época, em 2006, cria-se a Associação de Serviços Turísticos de Sibayo (ASETUR), no início com dezoito sócios, com reuniões quinzenais, um espaço de construção de um projeto “comum” que reunirá e se constituirá em um lugar de discussão do projeto e ao mesmo tempo rede de informações (feiras, oficinas ou *pasantias* para aprender com quem tem experiências similares, em geral em Puno, Cusco ou Bolívia). Integram a ASETUR as famílias interessadas em receber

turistas, maiormente aquelas que possuem casas na zona do *pueblo* e podem compor-se ao cenário turístico imaginado em que se acionam pressupostos de tradição: entre alpacas com orelhas enfeitadas, homens de chapéu e mulheres de saias rendadas. Além disso, em seus espaços domésticos, telhados são trocados, anexos são construídos, mobiliário é escolhido, para o turista ter uma experiência vivencial com um modo de viver.

Em 2008,^a ASETUR já contava com trinta sócios e sete casas *vivenciais*, todas elas no perímetro do *pueblo*. Em 2009, *Municipalidad* e *Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo* (AECID) abrem novamente o projeto para mais nove casas em Sibayo. Nessa direção, vai se delineando o projeto local em que o *pueblo* é pensado como um palco onde um modo de vida “tradicional” é performado, as casas dos moradores, casas que como veremos precisarão ser reformadas para se tornarem “tradicionalistas”, “vivenciais”.

O modelo arquitetônico gerado, se entendermos organização do espaço como reflexo das relações sociais, pode ser pensado como a adaptação de modelos de casa usuais em Sibayo com as expectativas de tradicionalidade do campo turístico com que o povoado está articulado. Mas, ao mesmo tempo em que casas de tetos de palha, paredes de pedra e chão batido são construídas, também há a construção de banheiros e quartos de hóspedes. Todo este complexo arquitetônico, ao contrário dos demais cômodos da casa em alvenaria e teto de zinco, é construído sob supervisão de um arquiteto, com paredes de pedra e telhado de palha. Além disso, alguns dos espaços em que se organiza a casa, como a cozinha-sala de jantar, passam a ser lugares por excelência das relações interétnicas, da performatização, para os turistas, de uma identidade local.

Estas “casas vivenciais”, condição para receber turistas, são reformadas no contexto do *Proyecto de Mejoramiento de Vivienda* de 2007, implementado pela *Municipalidad*. As famílias se

inscrevem no projeto e são selecionadas de acordo como seu capital material e simbólico; AECID entra com um arquiteto (em geral espanhol) que elabora o projeto de reforma e faz a mediação das relações locais, e cobre parte dos recursos para a obra. Às instituições locais e indivíduos cujas casas ingressaram no projeto, cabe completar os recursos necessários, bem como arrematar os trabalhadores para a construção dos novos espaços.

Mas não só a estrutura física é objeto de preparo e construção. As 30 famílias que encampavam o projeto, através da associação de turismo, reuniam-se semanalmente com o objetivo de roteirizar a performance do que podemos chamar de uma “intimidade sibayéna”. Em *visitas* programadas para um ou dois dias, a família receptora apresenta para os turistas seu modo de cozinhar e comer, dentro dos espaços de sua vida doméstica, podendo depois dividir-se em atividades que vão de tecer, a cantar, pastorear, e, em certas épocas, participar de festas.

Um dos locais em que esse encontro se processa são os pátios, cozinhas e *quartos vivenciais* (quartos recém-construídos para acomodar turistas). Nesse contexto, parece interessante problematizar essa produção da intimidade, certa encenação do cotidiano da vida privada: do cozinhar, do tecer, do cantar, do falar. Nos termos de Herzfeld (2005, p.6), estamos diante da produção de uma “representação coletiva da intimidade”. Thomas (1994, p.17) nos alerta que não só o colonialismo não acabou, como está mais variável, complexo e ambivalente, presente também no mundo doméstico, como nas mobílias com motivos aborígenes vendidos para as classes médias e altas em Sidney. Dessa forma, fazendo uso do conjunto de autores e problemas reunidos sobre a chave da politização da cultura (LINNEKIN, 1992; JOLLY; THOMAS, 1992) para pensar o *turismo vivencial*, podemos pensar que a performance identitária presente (e já amplamente registrada) nas festas patronais e casamentos toma a

casa, como mais uma “esfera de interação” (Idem), mas em regimes de comedimento, se comparada aos espaços públicos e suas vivências festivas e rituais.

Em termos gerais, a experiência do turismo vivencial se organiza no seguinte sequenciamento: para cada grupo de turistas que chega, a ASETUR propõe uma escala de casas vivenciais, de forma que todas participem. As mulheres, em geral, vão receber os turistas na praça do *pueblo*, onde o carro que sobe de Chivay os deixa, normalmente no início da tarde. Chegando em casa, descansam da viagem no quarto preparado para eles e, em seguida, todos reunidos na cozinha vão cozinhar juntos em *concha*, fogão a lenha, usado pela maioria das casas (ainda que todas usem também o fogão a gás), momento em que alguns ensaios de conversa são feitos. Depois de comer juntos, a mulher, que sem dúvida desempenha o papel mais ativo nessa interação, mostra seus tecidos para o turista, explica como fazê-los e, nesse momento, oferecem os produtos que tece em venda. Eles dormem e, no dia seguinte, depois do café da manhã, se houver disposição, mostra-se como pasturar os animais, como tecer e bordar, como narram e cantam. E, em seguida, os visitantes já vão embora, de volta a Arequipa.

ASETUR, portanto, roteiriza e escalona essa performance de intimidade. Para além da paisagem, da *plaza de armas* e da igreja colonial local, um novo produto entra em cena: o próprio cotidiano do *morador* (coberto pelas expressões *identidadecultural* e *tradição*). Como disse D. Paulino Begazo com curiosidade e humor: “Los turistas, los gringos, la gente que viene de lejos les gusta hacer lo mismo que nosotros”. O dinheiro da diária por pessoa – U\$ 20,00 – é dado diretamente à família, intermediado por duas agências de turismo peruanas que fazem a ponte com uma agência internacional, durante nossa estadia, australiana.

Duas *casas*, duas trajetórias

Nesse momento, tomamos comparativamente dois exemplos de casas de famílias em Sibayo. Apresentamos os casos da Sra. Vitoria Cutipa, cuja casa, no *puente*, representa arquitetonicamente os processos de descida da estância para o *puente*; e da Sra. Benita Picha, da geração que migrou para Lima, retornou a Sibayo, e teve sua casa reformada como vivencial.

Sra. Victoria Cutipa

Victoria Cutipa Mamani, 62 anos, e Froilan Supo Cutipa, 63, têm quatro filhos. Ambos compartilham uma trajetória de deslocamentos comum à sua geração e exemplificam o processo de *descida* das famílias ao *puente* e a consequente gênese de um eixo urbano. Nasceram em estâncias na zona de Chungara – onde se localizam as propriedades da família Cutipa – e aí se conheceram. Froilan com 18 anos morou em Mollendo, na costa, onde trabalhou em chacras. Quando voltou, casou-se com Victoria e foram morar em uma parcela de terra na estância da família desta, onde criavam alpacas. Victoria morou na estância até casar-se com Froilan. Quando os primeiros filhos atingiram idade escolar, em fins dos anos 1970, a família desce para morar no *puente*. Apesar de Victoria ter em seu nome um terreno no *pueblo*, herança da mãe já falecida, opta por morar no emergente *puente*, comprando a casa de um tio de Froilan, com dinheiro obtido com o comércio de alpacas.

Nas décadas seguintes, ambos se inserem na dinâmica econômica do *puente*, mas mantêm alpacas na estância dos pais de Froilan, e se revezam na ajuda à manutenção da estância e dos animais. Victoria teceu para a cooperativa que exportava peças em alpaca para Europa, e vendeu comida numa *banquita* na rua principal, aproveitando o crescente trânsito de gente pela

estrada que sobe para a região de minas. Froilan, como pedreiro, trabalhou na construção das casas do *puente*. Com o tempo, a família amplia as instalações de sua casa e compra outra casa no *puente*, onde construíram quartos com banheiro, usados a partir dos 1990 até os dias de hoje como hospedagem pelos professores que trabalham no ensino médio e que moram em Sibayo durante a semana.

Atualmente, dos quatro filhos que tiveram, só a mais nova mora em Sibayo, Luzmarina Supo, 25 anos, que é secretária da Municipalidade. Os dois irmãos mais velhos, um casal, migraram à cidade de Arequipa, onde se casaram e trabalham. O filho caçula, Wilber, de 18 anos, mora com a irmã em Arequipa, enquanto estuda Ciências Contábeis em um *instituto*, financiado pelos pais (com dinheiro obtido da venda de carne e fibra de alpacas e ovelhas). Wilber e Luzmarina, ao contrário dos irmãos, puderam contar com a ajuda dos pais para fazerem cursos técnicos.

Victoria se associou à ASETUR assim que essa associação emergiu, mas não participa das reuniões, em virtude, segundo ela, da descrença em relação a esse tipo de iniciativa, referindo-se ao fim da Cooperativa em que a gente do lugar chegou a se organizar e que, segundo as versões locais, terminou por causa de “desvios de verba”. Tornar-se sócio de ASETUR, ressalte-se, faz também parte das estratégias familiares. As associações representam possibilidades de conseguir recursos e estender relações. Na seleção de AECID de 2008, dentro do projeto de construção de casas vivenciais, Victoria se inscreveu, segundo ela, pensando em Luzmarina, nas possibilidades que uma casa vivencial poderia representar para ela. Na ocasião, quando Victoria tinha saído para pastear os animais, Froilan, que passava uns dias no *puente*, comentou, de maneira irônica, que não sabia o porquê da esposa ter se candidatado. No dia seguinte, viriam representantes de AECID para fazer a entrevista de seleção e ele não saberia o que dizer.

Nos dias de hoje, Froilan não trabalha mais como pedreiro, uma vez que “ya no hay qué construir”, referindo-se ao *puente* estar com seu terreno todo coberto por casas. Passa a maior parte do tempo na estância, cuidando dos animais. Victória é peça móvel nesse cálculo. Fica em trânsito em função das demandas, entre estância e *puente*. Ao final, o casal está em constante trânsito, alternando-se no cuidado aos animais da estância (alpacas), aos animais no *puente* (ovelhas), e às tarefas de demanda da vida no *puente* (reuniões e trabalho no *comedor popular*). Luzmarina, filha solteira, é quem vive o eixo *puente-pueblo* diariamente. Neste contexto, a casa do *puente* acaba sendo eixo central, onde o casal administra as diferentes oportunidades que se apresentam para a família e sua continuidade. Fica numa das esquinas de Sibayo, frente à ponte que liga o distrito a Callalli, ponte que – numa escala mais ampla – liga a cidade de Arequipa à região das minas de Caylloma, por onde diariamente passam dezenas de ônibus e caminhões.

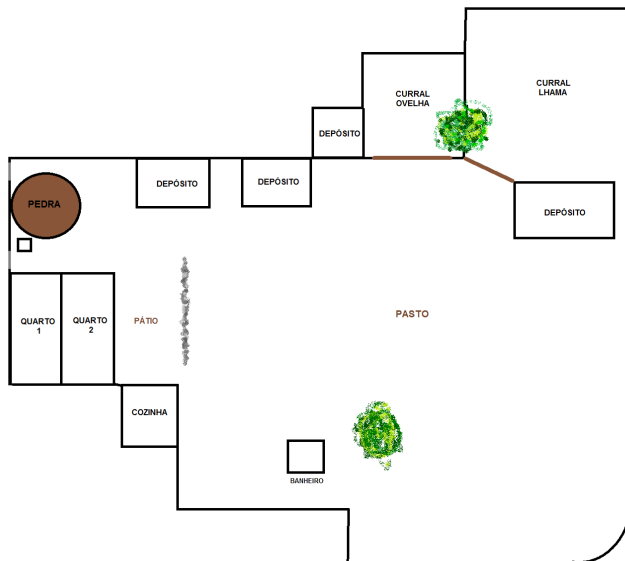


Figura 2– Casa Sra. Victoria Cutipa

Fonte: Desenho da autora.

Podemos considerar a casa do casal dentro de um padrão geral do *puente*, com quartos e áreas de cozinha, depósito e socialização separados. Não existe algo como uma sala, e o lugar central, na intimidade da casa, em que relações extrafamiliares se dão, é o pequeno pátio em frente ao quarto 2. Além disso, o quarto dois é de função flexível, servindo tanto como quarto, quanto como depósito. De fato, nesse sentido, podemos considerar essa organização com o mesmo padrão encontrado nas estâncias, em que, ligadas por um pátio comum, as diversas habitações formam estruturas arquitetônicas separadas, entre quartos, cozinhas e depósitos. Os primeiros cômodos do terreno – o quarto 1, a cozinha e os currais para os animais – já estavam construídos em adobe e telhado de palha quando a família se mudou. As ampliações, em cimento e teto de zinco, foram construídas ao longo dos anos de 1980, por Froilan através do regime do *ayni*, isto é, mobilizando a rede de familiares e agregados para a tarefa e ficando obrigado a reciprocitar em algum momento.

O cômodo 2 é o central da casa. É aqui que a família dorme e se socializa (conversa, assiste à televisão, tece). É uma espécie de cômodo único, usado para dormir e para guardar objetos têxteis como mantas, *lliclas*, saias (*polleras*), com uma cama de solteiro, onde normalmente Luzmarina dorme, várias peles e cobertas que Victoria e Froilan colocam no chão para dormir. A cozinha também é um cômodo central na socialização, sobretudo para a família e, em especial, na primeira refeição do dia (por volta de 5 horas da manhã) e, à noite, quando voltam da jornada de trabalho. Nas despensas 1 e 2, mantêm-se os alimentos estocados para o ano (sobretudo batata, plantada por eles no terreno 3). O cômodo 1 é de Luzmarina e é lá que estão seu guarda-roupa, seus cadernos de estudos e sua cama, ainda que

não durma nela (dorme com os outros membros da família no cômodo 2). O quarto foi um “presente” que seus pais lhe deram. Não tem forro de palha, é coberto apenas com zinco, sendo por isso muito frio.

O pátio é usado quando a família recebe visitas, quando as refeições e outras atividades podem nele acontecer. Caso contrário, as refeições são feitas dentro da cozinha. Uma das especificidades da casa do casal frente às demais casas do *puente*, retrato arquitetônico de sua trajetória familiar, está em sua grande área para criação de ovelhas e o plantio de batatas para autoconsumo. Neste sentido, poderíamos considerar a casa como uma adaptação do modelo da estância, em versão reduzida, à organização do espaço do *puente*, com terrenos pequenos e casas servindo mais como morada, do que fazendo parte do modelo de produção econômica.

A casa é frequentada por familiares, compadres ou comadres, sendo sua rede de relações mais local. Podemos dizer, portanto, que se a casa é o reflexo dos processos sociais mais amplos, materializa o movimento estância – *puente*, mantendo a criação de animais (e todas as atividades implicadas na criação, como abate). Da mesma forma, representa também um dos arranjos familiares encontrados com a organização entre posições que se mantêm (Froilan e Luzmarina), dando conta dos modelos de produção econômica que ambas as situações potencializam e posições que se deslocam (Sra. Victoria), articulando espaços e modos de organização.

Sra. Benita Picha

Benita Picha Quico, 36 anos, nasceu na estância da mãe no distrito vizinho de Tisco. Uma vez que a mãe falece, o pai, Gregório Picha, de Sibayo, retorna para sua propriedade em Três Estâncias com os três filhos. Gregório casa-se novamente

e tem mais três filhos. Benita, a segunda mais velha, ajuda a criar os menores e auxilia na criação de alpacas. Concluiu o primário no *pueblo* de Sibayo. Aos dezessete anos, através de uma rede familiar de migração, viaja para Lima, onde mora por cinco anos, dividindo a casa com uma prima materna. Em Lima, morava no Cono Norte, bairro da periferia da cidade. Trabalhou como cozinheira em um restaurante, e como doméstica em três casas. Nas duas primeiras casas, teve incidentes semelhantes: foi molestada sexualmente por alguém da família. Finalmente, na terceira casa, travou boas relações e ficou por dois anos. Quando a patroa viajou, decidiu trabalhar em Gamarra com corte de tecidos, onde a prima trabalha. Estudou alguns meses administração em um instituto, mas não podia fazer bem nenhuma das duas coisas: “Mucho ruído, muchos carros, el clima, me enfermaba siempre. No hay nada como el pueblo de uno”. Deve-se somar a este dado o fato do projeto econômico preterido em Lima não ter se concretizado, bem como as possibilidades de novos investimentos e inserções econômicas terem se ampliado em Sibayo. Então, decidiu voltar ao *pueblo*. Casou-se com César Serafim Noa Supo, com quem nos anos 1990 teve dois filhos.

O casal Benita e César não tem animais. Segundo ela, o pai diz que são “preguiçosos”. César trabalha por temporadas na costa. Atualmente, trabalha em Islay, na costa do departamento de Arequipa, extraindo algas do fundo do mar para uma empresa que exporta esse produto para o Japão. Em geral, são meses na colheita. Em dupla, diz César, ganham 800 soles por tonelada, sendo possível tirar para ele cerca de 2 mil soles por mês, durante a temporada.

Benita é uma das mulheres mais atuantes nas arenas do turismo e do mercado de artesanatos. É sócia de ASETUR e participa ativamente das reuniões. É dela uma das sete *casas vivências* de Sibayo da fase do projeto de 2008. Diferentemente das “tias”, senhoras mais velhas que não têm um domínio do

espanhol e do controle de impressões (GOFFMAN, 2004) na performance de *sibayanidade*, fala muito bem espanhol e quíchua, conhece minimamente alguns dos repertórios histórico-culturais (narrativas, cantos e bordados) e está sempre a caráter em público, com saia, colete e chapéu bordados (bem diferente do modo como se vestia em Lima). É chamada para falar cada vez que Sibayo recebe visita de agentes das ONGs.

O terreno em que moram foi comprado em fins dos anos 1990, até então viviam na casa da mãe de César no *pueblo*. O terreno fica na entrada do *pueblo*, na baixada que leva ao *puente*.



Figura 3 – Casa Sra. Benita Picha

Fonte: Desenho da autora.

Podemos considerar sua casa, inicialmente, como uma casa padrão do *pueblo* (ainda que localizada no início do *pueblo*), com área pequena e habitações independentes, tendo um pátio como espaço de ligação. Ao contrário de Victoria, definitivamente, em termos espaciais, a criação de animais não tem significação nos projetos da unidade familiar, o que se reflete também no tamanho do terreno.

A primeira parte da casa foi construída em regime de *ayni*, em material *noble*, cimento e zinco: os cômodos 1 e 2 e a cobertura. No ano 2007, dentro do projeto do turismo vivencial de AECID, construíram o cômodo 3, a cozinha e o banheiro, com a intenção de receber turistas. Todos estes em material considerado “tradicional”, pedra e palha. Explica Benita: “La municipalidad apoió con transporte de paja y piedras del rio, AECID apoió con parte del material e con una arquitecta”. O restante do material foi gasto com dinheiro próprio, e parte emprestado de uma financiadora com sede em Chivay. Neste ponto, devem-se notar, se comparados com as articulações da família de Sra. Victoria, outras redes e mecanismos de obtenção de recursos (financiamentos) e oportunidades (entrada em projetos dentro do campo do turismo).

O cômodo 2 tem duas funções: depósito – onde ficam algumas sacas de alimentos, compradas por eles no atacado – e lugar onde os filhos colocam seus materiais escolares. O cômodo 3, assim como o banheiro, é o mais novo, construído como resultado do projeto de AECID, projetado para receber turistas que queiram “vivenciar” o cotidiano “tradicional” do lugar. Ao contrário dos demais cômodos, este é coberto de palha, com paredes em adobe e pedras. Neste ponto, mais uma vez, as diferenças entre expectativas dos distintos atores (locais e exógenos) encontrados em Sibayo são marcantes: do ponto de vista local, adobe e palha são signo de atraso/passado, alvenaria e calamina sendo signo de progresso/modernização; ao passo que para o turista que chega, o que se busca e valora é o contrário, palha

e abobe sendo signo de tradicionalidade/ancestralidade, e alvenaria e calamina sendo vistas como “perda” da tradicionalidade frente ao avanço da modernização/globalização.

Por fim, podemos dizer que a cozinha também tem funções flexíveis, servindo como sala de jantar. Junto com o pátio, são os centros da sociabilidade, onde se recebem gente da família, vizinhos e, nos últimos anos, turistas. Tomando as ideias de Hannerz (1992) de que as fronteiras (no caso, étnicas) já não são delimitadas por pontos cardeais ou administrativos, mas pelos contextos de interação, podemos apontar, como um dos efeitos do turismo vivencial, o fato de que as fronteiras de interação foram levadas para a intimidade, para o que Eidheim (1969, p.53) chamou de “esfera da vida secreta”. Podemos dizer, tomando a intimidade como esfera analítica, que pátio e cozinha podem se figurar em fronteiras étnicas, levando as performances de identidade, para além de *plazas de armas* e ruas, para dentro de casa.

Estive hospedada com Benita nesta casa por dois meses, março e abril de 2008. Nessa época, estava com a casa quase terminada. Ainda não recebera turistas. A recomendação da Municipalidade, ao me receber para o processo de pesquisa, era para que eu não ficasse hospedada em nenhuma casa vivencial. Já havia acontecido de uma estudante de antropologia francesa ter se hospedado na casa de Sra. Julia e quando o turista viu a antropóloga ficou incomodado e reclamou. Portanto, a orientação que me havia sido dada era para que fosse “discreta”. O combinado com Benita foi ficar até a chegada dos turistas.

Em seu projeto, ao contrário de Victória, Benita aposta em sua volta a Sibayo dentro de um modo de vida urbano. Na época em que retorna, início dos 1990, a expectativa de desenvolvimento está candente, ainda que esta reclame de cozinhar em *concha*. Além disso, seus irmãos também estão inseridos nos processos de crescimento de articulações e oportunidades socioeconômicas das últimas décadas: o irmão mais velho é

membro da Municipalidade e o irmão mais novo uma liderança no campo do bordado.

Por fim, durante o ano de 2008, Benita começou a receber os turistas. Neste ponto, ressaltamos, por um lado, que, ao contrário de Victória, seu projeto de inserção econômica não tem o pastoreio como foco, mas as oportunidades oferecidas pelo campo do turismo: bordar, receber gente em sua casa e, por vezes, cantar nos festivais de “música tradicional” que acontecem ao longo do vale; por outro, que seu modelo de articulação familiar não tem no eixo Estância-Sibayo maior investimento, mas centra-se no investimento no eixo *puente-pueblo* e suas articulações com Arequipa e Lima.

Considerações finais

Como vimos, para o caso etnografado, pensar o turismo como campo social é não só pensar suas relações internas (suas posições, hierarquias e disputas), mas também relacioná-lo com outros campos sociais, alguns que o antecedem, outros que são com este concomitantes: no nosso caso, o campo do desenvolvimento e o campo da patrimonialização. Esse movimento faz com que não só mapeemos os mediadores do turismo de localidades e instituições governamentais e não governamentais, mas também com que encontremos alguns desses mediadores em outros campos sociais. No caso, materializado, por exemplo, no modelo de organização *reuniões participativas* como transversal a todos os campos, reuniões que se propõem a gerar planos de ações ou inventários de sítios em mapas e atratividades nos serviços turísticos que um determinado local tem potencial para oferecer.

Esses processos mais amplos têm tido implicações nas práticas e representações locais, assim como na reorganização dos espaços da casa, potencializando a flexibilidade de certos cômodos (HEREDIA, 1979, p.95) como “zonas de transição”

(EIDHEIM, 1969). Se no caso dos Lapões etnografados por Eidheim (Idem, p.53), há uma ênfase da parte destes na distinção entre uma esfera pública, esfera de interação, e uma esfera fechada, da vida doméstica, no presente caso, parece que essa esfera de interação avança pela casa, em especial nas áreas desta de maior flexibilidade, de maior socialização, como os pátios e as cozinhas.

Nesse contexto, certas rotinas e saberes adquirem valor de “bens culturais”, passam a ser amplamente difundidos (como tecer) e outros passam a ser patrimônios de família, como o domínio de certas memórias, certos cantos, e mesmo certas técnicas mais antigas de tecer. Dessa forma, a arena local do turismo também gera processos de disputa de autoria, processos de consagração e especialização.

No caso da Sra. Victória, parece-nos que seus interesses e escolhas estão marcados, especialmente, por um certo pragmatismo, pelo que Barth (2000, p.116) classificou como “preocupações materiais”, voltando seus esforços para a busca de alimentos, bens e renda. Ela detém pouco conhecimento das regras e pressupostos do campo do turismo, e quando se envolve com o mesmo é, sobretudo, através de sua filha Luzmarina. E sua casa representa arquitetonicamente as adaptações do processo de descida da *Estância* ao *Puente*.

No caso de Benita, conhecedora dos padrões de interação do turismo, as preocupações materiais (no caso de quem saiu, trabalhou em Arequipa e Lima, e voltou a Sibayo) estão também associadas a preocupações simbólicas, com a aquisição de um certo status social na arena do turismo, não só por ser reconhecida como *sibayenha* pelos turistas que chegam e se hospedam em sua casa, mas por ser reconhecida como uma “especialista”, alguém, ao final, cuja cultura é “autêntica”. Mesmo que tenha acabado de ensaiar o canto que apresentará, mesmo que anote em um caderno as “tradições” de sua gente que vai aprendendo

com os mais velhos de sua e de outras famílias. Dentre os conhecimentos que Benita teve que aprender estão: como bordar, o que contar, o que cantar, o que vestir (*pollera, corpiño, casaca* e chapéu). Sua casa representa arquitetonicamente o caminho do *puente* ao *pueblo* no contexto do turismo vivencial.

A descrição dessas duas famílias nos permite refazer o modo como as pessoas de fato se moveram nessa situação e que possíveis formas de envolvimento se dão frente ao projeto do turismo vivencial, tomando a arquitetura como materialização dos debates em curso. Nas últimas décadas, vimos uma intensificação da mobilidade que já marcava a organização social local, gerações que desceram de suas estâncias e estenderam sua rede familiar entre Arequipa, Chivay e Sibayo, em alguns casos chegando até Lima. A estância e a criação de animais constituem o *locus* primeiro de uma certa *tradição de gestão familiar*, que consiste em articular seus membros através de diferentes espaços e unidades domésticas. Esse traço de sua organização social – historicamente dispersa e móvel – é, por vezes, chamado localmente de “familiarismo”.

Mas com a entrada de novos atores e roteiros, a estância deixa de ser o espaço social central de reprodução familiar; e o *puente* e, mais tarde, o eixo *puente-pueblo* passam a ganhar uma dinâmica importante na gestão da vida familiar. Se nessa intensificação, as viagens comerciais deixaram de ser rentáveis, a complementaridade com outros eixos continua. Usam, especialmente, a cidade dentro do sistema de maximização de oportunidades. Usam a mesma habilidade, a mesma tradição de conhecimento: redes familiares que se articulam na distância. A capacidade de estender-se ao longo do espaço para ter acesso ao maior número de possibilidades materiais e simbólicas.

A emergência do *puente* como eixo comercial a partir dos anos 60 consolida rotinas de urbanidade que engendram e intensificam um campo de interações de múltiplas negociações

políticas, econômicas e sociais. Construir uma casa no *punte* passa a integrar o leque de estratégias de gestão familiar de Sibayo, na medida em que significa o acesso a novas redes de interação que gradualmente vão se formando.

Se seguirmos autores como Anderson (1983), Linnekin (1990) e Thomas (1992), parece que não só estamos diante de processos de politização da cultura, mas que esses processos, além de chegarem, no caso do Colca, à região alta, onde está Sibayo, vão adentrando por espaços menos públicos, como casas e pátios, gerando performances e representações da intimidade.

A politização da cultura não se dá só em contextos públicos, de intensa interação, mas também em outras formas em que o “encontro colonial”, enfatiza Thomas (1990, p.3), segue gerando “uma grande variedade de relações sociais assimétricas”. Diante disto, com ênfase nos processos de microanálise, investiu-se, ao final, em problematizar a produção da intimidade, a performatização do cotidiano da vida privada: cozinhar, tecer, cantar, narrar. No vaivém dos processos pós-coloniais, como tem salientado Herzfeld (2005, p.6), uma “cultura íntima” (Idem, p.3) politizada tanto pode “irromper na vida pública”, quanto pode ser, na assimetria dos encontros, mais uma fronteira da identidade, mais uma arena de negociação de símbolos, práticas e conhecimentos.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Cia das Letras, [1989] 2008.

APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: Mike Featherstone (org.). **Cultura global**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BARTH, Fredrik. Análise da Cultura nas Sociedades Complexas. In: **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Tomke Lask (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BECKER, Jane. **Selling Tradition**: Appalachia and the Construction of an American Folk. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

BROUGÈRE, Anne-Marie. **Stratégie et relation de marché**: le cas de Sibayo”. Bull. Inst. Fr. Et. And., XIII, n.1-2, p.63-79. 1984.

BROUGÈRE, Anne-Marie. **Traditions, changements et ecologie dans lês communautés paysannes andines**. These doctorale en Ethnologie. Université Paris X, 1980.

CHIBNIK, M. **Crafting Tradition**: The Making of Oaxacan Wood Carvings. Austin, TX: University of Texas Press, 2003.

COCK C., Guillermo. Ayllu, territorio y frontera en los Collaguas. In: **Etnohistoria y Antropologia andina**, n.1, p.29-32. M . Koth e A. Castelli (eds.). 1978.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **Ethnography and the Historical Imagination**. Boulder: Westview Press, 1992.

EIDHEIM, Harald. When Ethnic Identity is a Social Stigm. In: BARTH, Fredrik (ed.). **Ethnic Groups and Boundaries**. The social organization of culture difference. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

FERGUSON, James. **Expectations of Modernity**: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt. Berkley: California: University of California Press, 1999.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis:Vozes, 1985.

GRABURN, Nelson. **Ethnic and Tourist Arts**: Cultural Expressions from the Fourth World. Berkeley: University of California Press, 1976.

GRUNEWALD, Rodrigo. **Os índios do descobrimento**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

HANNERZ, Ulf. Cosmopolitas e locais na cultura global. In: Mike Featherstone (org.) **Cultura global**: nacionalismo, globalização e modernidade. 3. ed. Petrópolis:Vozes, 1999.

HEREDIA, Beatriz Maria A. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HERZFELD, Michael. **Cultural Intimacy**. Social Poetics in the Nation-State. New York: London: Routledge, 2005.

JOLLY, Margaret; THOMAS, Nicholas. The politics of tradition in the Pacific. **Oceania**, v.62, n.4, p.241-248. 1992.

LINNEKIN, J. The politics of cultural. In: Linnekin, J.; Poyer, L. **Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific**. Honolulu HI: University of Awaii Press, 235, 1992.

MARKOWITZ, Lisa Beth. **Pastoral production and its discontents**: alpaca and sheep Caylloma, Peru.(Tese) - Doutorado em Filosofia, Departamento de Atropologia. University of Massachusetts, 1992.

ROBINSON, D. (ed.). **Collaguas III**. Yanque Collaguas – Sociedad, Economía y Población 1604–1617. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

THOMAS, Nicholas. **Colonialism's Culture**. Anthropology, Travel and Government. Cambridge: Princeton University Press, 1994.

THOMAS, Nicholas. **Entangled Objects**: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

THOMAS, Nicholas. The politics of tradition in the Pacific. **Oceania**, v. 62, n.4, June, 1992.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva - V. 1. Brasília: EdUNB, 1991.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Fabio Mura

Doutor e mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional/UFRJ. É Professor Associado da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Foi membro da diretoria da Associação Brasileira de Antropologia (2017-2018) e por seis gestões vem integrando a Comissão de Assuntos Indígenas desta associação, sendo seu atual coordenador. Tem sido consultor do Ministério Público Federal e da Fundação Nacional do Índio. Desde 1991 desenvolve pesquisas entre os Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandéva de Mato Grosso do Sul, especializando-se em temas como: relações interétnicas, processos sociotécnicos e econômicos em contextos indígenas, tradição de conhecimento, etnodesenvolvimento e dinâmica territorial, temas que hoje são desenvolvidos também em pesquisa entre os Tabajara e os Potiguara da Paraíba.

Marcondes de Araújo Secundino

Foi coordenador do Núcleo de Estudos Indígenas na Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundaj/Ministério da Educação (2004-2011) e consultor da Organização dos Estados Ibero-americanos (2011-2012). É Doutorando em Antropologia no PPGA/UFPE, Mestre em Sociologia (UFPE) e Bacharel em Ciências Sociais (UFPE). Foi professor substituto no Departamento de Ciências Sociais da UFPE (2004-2005) e atualmente leciona na FAFIRE, instituição agregada à UFPE. Tem trabalhado com os seguintes temas: Etnicidade, Etnodesenvolvimento, Territorialização, Avaliação de Impacto Socioambiental, Política Indigenista e Sociedade e Política no Brasil.

Alexandra Barbosa da Silva

É Professora Associada da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), sendo doutora e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Tem trabalhado entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul analisando as relações das comunidades locais com seus espaços territoriais e as ecologias domésticas daí resultantes. Este mesmo interesse de conhecimento vem sendo desenvolvido mais recentemente também entre os Potiguara e os Tabajara, povos indígenas da Paraíba. É líder do GETI (Grupo de Estudos em Território e Identidade) e integra o LACED (Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento), ambos grupos de pesquisa registrados no diretório do CNPq. Atualmente coordena o Comitê de Laudos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

SOBRE O LIVRO

Revisão Linguística | Elizete Amaral de Medeiros

Projeto Gráfico e Editoração | Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes

Finalização Capa

Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do Sul traz à lume um conjunto de significativos textos que, cruzando experiências de diversos povos autóctones com os poderes públicos e privados em diversos dos países da América do Sul, focam nas relações de poder e exploração, do ponto de vista da agência dos indígenas, diante das reiteradas e diferentes situações coloniais em que estão inseridos na contemporaneidade.

A percepção da historicidade das situações coloniais é o fio condutor de análises que abarcam desde os processos de territorialização e reconhecimento de direitos fundiários, passando pela inserção dos indígenas em processos de exploração de sua força de trabalho, bem como pelas formas de resistência por eles postas em ação. Com eles, percorremos os mundos da burocracia governamental, da agroindústria, da cooperação técnica internacional e do desenvolvimento, bem como do turismo, sem que dessas estejam excluídas as formas de subjetividade nem os temas emblemáticos que a disciplina tem elegido tratar, no caso dos povos ameríndios.

Antonio Carlos de Souza Lima

