Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original:

Iniciativas contra-hegemônicas de povos indígenas no Amazonas, Brasil

Author(s)/ autor(es):

Lino João de Oliveira Neves

Published originally as/ Publicado originalmente en:

Estudios Latinoamericanos, 24 (2004), pp. 185-202.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2004.v24.art9>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

Iniciativas contra-hegemônicas de povos indígenas no Amazonas, Brasil

Lino João de Oliveira Neves

1. Movimento Indígena no Brasil

O surgimento do movimento indígena no Brasil está diretamente relacionado às mobilizações e manifestações étnicas que a partir do início dos anos 70 emergem em diversos países da América Latina. Juntamente com o movimento dos trabalhadores sem-terra, o movimento indígena foi talvez o primeiro a se diferenciar no interior do campo das lutas civis pelo retorno ao estado do direito no país.

As dimensões continentais do Brasil; as dificuldades físicas e de relevo, implicando em alto custo para o transporte e locomoção entre regiões distantes; a dispersão da população indígena em praticamente todos os Estados do país; as diferenças culturais e lingüísticas, como barreiras à comunicação entre as etnias; os variados graus de contato interétnico; os diferentes contextos regionais; e a forma autoritária e negativista com que o Estado Brasileiro e a sociedade nacional sempre trataram as questões indígenas, são fatores comumente citados como impedimentos para a afirmação de um movimento indígena de âmbito nacional.

Contudo, apesar destes fatores representarem dificuldades para a formação de um “movimento indígena unificado”, a mais importante razão a ser considerada é, sem dúvida, a enorme diversidade étnica responsável por um grande mosaico cultural e lingüístico observado no Brasil. São hoje reconhecidos oficialmente cerca de 230 povos distintos, falando mais de 180 línguas, com uma população estimada de cerca de 700.000 pessoas, em um país com 180 milhões de pessoas, falando maciçamente uma única língua.

1.1 O Surgimento do Movimento Indígena Organizado, nos Anos 70

Os anos 70 são para os índios no Brasil o período das “assembléias indígenas”; a fase das descobertas mútuas, das trocas de informações sobre os contextos interétnicos enfrentados por cada povo; a fase onde a troca de experiências e problemas vividos dá origem a um senso de solidariedade indígena nunca antes experimentado, constituindo um “espírito de corporação” [Ramos 1997: 51] que é a marca desta fase e que passou a constituir as bases do movimento indígena no Brasil. É nesta situação que se populariza o termo “parente”, utilizado como referência ou vocativo entre pessoas de origens diferentes, demarcando a condição comum de “índio” em contraposição aos “brancos”.¹

A primeira “assembléia indígena” foi realizada em abril de 1974, no Estado do Mato Grosso, contando com a presença de 17 representantes indígenas. A partir desta data o número de assembléias e de participantes aumentou a cada ano. Além de possibilitar o encontro e a interação entre povos que na maior parte das vezes nem sequer se conheciam, o maior ganho das assembléias indígenas foi a tomada de consciência política da situação de dominação e discriminação a que estavam sujeitas todas as etnias indígenas no país. Uma outra consciência adquirida pelas populações indígenas foi a necessidade de buscar formas de organização política e de mobilização em suas disputas e embates com a sociedade brasileira.

Da parte do órgão oficial de ação indigenista, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e outros órgãos públicos, como Polícia Federal e Polícias Militares, os povos indígenas passaram a sofrer oposição às “assembléias” e uma repressão aberta da ditadura militar² que se opunha aos esforços iniciais de formação de um movimento indígena. Paradoxalmente, a repressão do Estado, cristalizada no “Projeto de Emancipação”,³ de 1978, que pretendia anular os dispositivos legais

¹ “Índio”: indivíduo pertencente a uma etnia indígena; “branco”: no contexto das relações interétnicas, todo indivíduo não identificado como “índio”.

² A partir de um golpe militar em abril de 1964, o Brasil viveu sob um regime de ditadura até 1985, quando voltou a ter um Presidente civil eleito pelo Congresso. Ainda que o último presidente escolhido pelo Congresso, em 1982, tenha sido um civil, as eleições para Presidente da República apenas voltaram a ser diretas no país em novembro de 1989.

³ Organizado durante os dois últimos governos militares, o projeto “emancipação” previa a “transformação” legal de pessoas indígenas em cidadãos “como os demais” no interior da nação, isto é, uma passagem individual da condição de indígena para a condição de não-indígena, efetivada quando um indivíduo pudesse comprovadamente mostrar sua capacidade de inserção na sociedade não-indígena. Este e outros projetos – como aquele que buscava identificar a “pureza racial” indígena por traços

especiais⁴ que dispunham as populações indígenas, impulsionou a mobilização de índios e setores da sociedade civil em torno da “questão indígena”, originando as condições políticas para a criação de uma entidade representativa dos povos indígenas de todo o país.

Em 1980 foi criada a “União das Nações Indígenas” (UNI), a primeira organização de amplitude nacional que viria a conquistar credibilidade e se impor como legítima representante dos povos indígenas no Brasil. A assumindo de imediato o papel de porta-voz do movimento indígena, a UNI passou a coordenar e organizar por muitos anos as manifestações indígenas tanto em níveis locais e regionais como nacional.

Concomitante ao enfraquecimento da FUNAI, cujo processo de esvaziamento político acentuou-se com o passar dos anos desde o último governo militar, o “movimento indígena organizado” consolidou-se, emergindo em todo o país organizações indígenas que passaram a assumir o papel de agentes políticos e porta-vozes dos grupos indígenas, ao mesmo tempo em que diversas entidades e organizações não-governamentais tomavam os povos indígenas como objeto central de sua atenção.

1.2 Os Índios como Atores Políticos no Cenário Nacional, nos Anos 80

O cenário da vida política brasileira dos anos 80 foi marcado por inúmeras manifestações de entidades civis e segmentos da sociedade nacional que se mobilizaram pelo fim da ditadura reivindicando a volta ao “Estado de Direito”. As conquistas políticas pela redemocratização do país desencadearam profundas mudanças no campo do indigenismo brasileiro, resultando na emergência de novos atores sociais e em alterações na correlação de forças entre os agentes envolvidos no trato da questão indígena.⁵

“raciais e biológicos” distintivos – buscavam, ao final da ditadura militar no Brasil, realizar a assimilação de povos indígenas às populações não-indígenas no Brasil, parte da realização de um projeto racial mais que centenário no Brasil.

⁴ Através da Constituição Federal e da Lei 3001 – “Estatuto do Índio”, as populações indígenas eram consideradas “semi incapazes” e portanto subordinadas à tutela do Estado, que lhes garantiria, ou que deveria garantir, o direito às terras que ocupavam e a assistência à saúde e educação.

⁵ Não apenas no Brasil, mas em vários outros países, surgiram na década de 70 organizações dedicadas à produção e difusão de informações sobre as lutas políticas de minorias étnicas em todo o mundo. Neste sentido, o surgimento da política indígena no Brasil é parte de uma tendência mais geral, mundial mesmo, de visibilização dos povos indígenas enquanto aís no interior de estados nacionais, a partir da segunda metade do século XX.

Para o movimento indígena os anos 80 representam uma fase de construção e afirmação de alianças com segmentos da sociedade civil e com setores populares que procuravam se re-organizar. Além de estreitar as relações, estas alianças foram responsáveis pelo desencadear de ações conjuntas e cooperações com igrejas progressistas, organizações não-governamentais nacionais e internacionais, com entidades indigenistas e grupos de apoio à causa indígena, e com seringueiros da Amazônia, aliança esta que daria origem à “Aliança dos Povos da Floresta”, marco renovador do pensamento ambientalista no Brasil.

Por outra parte, os militares ainda no poder desencadearam na década de 80 uma forte repressão contra o movimento indígena, interpretando-o como um inimigo potencial do Estado e tomando o nome “União das Nações Indígenas” como uma ameaça à soberania nacional. A partir desta posição oficial, a UNI, as entidades indigenistas e demais aliados da causa indígena passam a empregar expressões mais vagas e imprecisas como “populações indígenas” ou “sociedades indígenas”, evitando também o uso de “povos indígenas”, que, para a visão militarista, sugeria uma idéia de “auto-determinação” perigosa à integridade nacional.

A “II Assembléia dos Povos Indígenas do alto rio Negro”, realizada em abril de 1987, no Amazonas, na região de fronteira entre o Brasil e a Colômbia, representa um marco histórico para o movimento indígena no Brasil, “pois pela primeira vez, as autoridades governamentais sentaram à mesa para negociar a questão das terras indígenas com lideranças da região” [Barbosa, Silva 1995: 21]. A importância deste acontecimento fica ainda maior se considerarmos que esta “assembléia” reuniu cerca de 500 lideranças indígenas da região, além de representantes de vários órgãos dos governos federal e estadual, de grupos econômicos com interesse na região, e diversos segmentos da sociedade civil organizada, apoiando as reivindicações indígenas.⁶ Ao final das discussões, as lideranças indígenas divulgaram um documento exigindo a demarcação imediata dos seus territórios, o reconhecimento da exclusividade de seus direitos sobre os recursos do solo e do subsolo, e o pagamento de indenizações para as prospecções e explorações ilegais realizadas pelas empresas mineradoras instaladas na região. O que os povos indígenas do alto rio Negro exigiram é que a política indigenista não fosse mais ditada de cima para baixo, a partir dos gabinetes do poder, mas que as discussões vindas do poder local das aldeias, fossem tomadas

⁶ Estiveram presentes: a FUNAI e o Conselho de Segurança Nacional (CSN), representando o governo federal; empresas madeireiras e mineradoras, representando os interesses econômicos; e ainda antropólogos, advogados, CIMI e partidos políticos aliados dos índios.

como ponto de partida para as negociações que deveriam orientar as ações desencadeadas nos territórios indígenas.

Um dos maiores ganhos em termos de alianças neste período foi alcançado no período de 1997 a 1998 através de grupo de apoio que, a partir de um “lobby” indígena, atuando de perto junto aos congressistas que redigiam a nova Constituição Federal conseguiram não só garantir, mas até mesmo avançar na conquista dos direitos indígenas. Contando com uma marcante presença indígena, quando centenas de índios usando adornos tradicionais lotavam as arquibancadas do plenário do Congresso – causando profundo impacto na opinião pública nacional e internacional, devido à maciça presença indígena nos órgão de comunicação – as discussões parlamentares foram o momento em que a presença indígena na mídia nacional se consolidou como ferramenta potente de mobilização da opinião pública.

Sem dúvida, o mais importante ganho dos anos 80, aquele que maior impacto provocou na questão indígena, foi a conquista do direito outorgado pela nova Constituição Federal, promulgada em 1988, dos povos indígenas fazerem-se representar por si próprios em questões políticas e jurídicas com o Estado nacional e com os segmentos da sociedade brasileira. Até então tratados pela legislação como “relativamente incapazes”, aos povos indígenas era destinado um papel passivo, sendo representados por órgãos públicos investidos na autoridade de porta-vozes de seus anseios e reivindicações. O novo “status” de porta-vozes de si mesmos abriu aos povos indígenas a possibilidade de conquistarem no espaço internacional a voz política antes reservada para si pelo Estado Brasileiro.

2. Realidades Indígenas Emergentes

Não há dúvida que o movimento indígena organiza-se a partir de instâncias políticas constituídas sob uma lógica, uma razão, um ordenamento, uma funcionalidade e uma estruturação não-indígenas, externas ao(s) universo(s) indígena(s).⁷ Apesar disto tanto o movimento indígena no geral como as inúmeras organizações indígenas que o configuram não podem ser tomados simplesmente como entidades externas transplantadas para o contexto das questões indígenas.

Dizer que o modelo de organização das entidades indígenas é exterior às etnias abre a possibilidade de se dizer que as organizações indígenas reproduzem

⁷ Deve-se ter sempre presente que no Brasil são reconhecidos hoje cerca de 230 povos indígenas diferentes.

as formas organizacionais da política indigenista oficial [Ramos 1997: 51]. Mas será esta uma verdade assim tão simples? Não será, antes, que em sua formação institucional as “organizações indígenas” (e não o movimento indígena) reproduzem as formas organizativas de um Estado burocrático e cartorial, como é o Estado Brasileiro?

Colocada de outro ângulo, pode-se questionar a necessidade das “organizações indígenas” reproduzirem as mesmas formas organizacionais de um Estado burocrático: não seria possível “organizações étnicas” que pautassem suas ações e funcionamento em normas e princípios étnicos, e não em normas e princípios burocráticos e rotineiros? Evidentemente que uma proposta desta ordem não depende unicamente das organizações indígenas, mas implica na necessidade de uma redefinição da natureza das relações interétnicas e dos seus instrumentos e espaços de diálogo, o que, portanto, está diretamente relacionado com as intenções e motivações do Estado Brasileiro para com as populações indígenas.

E sendo assim, as organizações indígenas são, antes, estratégias políticas de viabilização de demandas nativas orientadas por concepções e valores étnicos que mesmo nas situações de contato fundamentam a vida e a luta dos povos indígenas nos novos cenários das relações interétnicas a que foram inseridos com a instalação do processo de colonização européia em seus territórios.

Após um primeiro momento de afirmação da igualdade, estas organizações modernas passaram a atribuir à diferença um valor crescente não apenas em atos, mas também em discurso, dando origem a construção de um sujeito político indígena que impulsiona o processo de afirmação étnica no contexto das relações interétnicas entre os diferentes povos indígenas e a sociedade brasileira. As organizações funcionam como um meio de pressão para superar a exclusão e acender aos serviços e direitos de cidadania, ao mesmo tempo que afirmam as distâncias étnicas. Porém, a partir das singularidades étnicas que lhe são próprias, as organizações indígenas inovam “tanto em seu funcionamento como em seus objetivos, em um contexto de conflito étnico” [León Trujillo 1991: 381]. Diferente de outras organizações populares onde a questão étnica não está presente, as organizações indígenas “explicitamente buscam converter-se em contrapartes políticas dos entes de poder predominantes”⁸ [León Trujillo 1991: 383], cuja ação encaminha “para que a sociedade e o Estado reconheçam a um sujeito social: os povos indígenas, e estes logrem aceder a diversos mecanismos de participação política, rompendo a exclusão em que se encontravam. (...) As

⁸ O Estado, em sua formulação política, é que se constitui na “contra-parte” do movimento indígena; não os representantes do governo em um determinado momento.

organizações indígenas reivindicam à sociedade novas questões de fundo, incitam a redefinir o Estado e reivindicam à luta social outras utopias, como a da autogestão. No vazio de novas referências à ação social, esta pode significar uma contribuição singular” [León Trujillo 1991: 415].

Como formas de resistência, as organizações indígenas “são, em fim, facetas de uma mesma luta, permanente, tenaz: a luta de cada povo e de todos em conjunto para seguir sendo eles mesmos; sua decisão de não renunciar a serem os protagonistas de sua própria história”, palavras de Guillermo Bonfil Batalla [1990: 14] sobre as lutas do movimento indígena no México, que podem ser tomadas para a situação indígena no Brasil.

É importante não perder de vista que apesar do diálogo interétnico ser sempre desigual, com interesses divergentes e em sua maioria conflitantes, as relações entre sociedades diferentes são sempre conduzidas pelos universos simbólicos e materiais operantes tanto no campo partilhado do contato como no interior de cada sociedade, o que faz com que a aproximação de culturas e povos distintos seja mais do que um simples processo de homogeneização ou de descaracterização cultural [Neves 1999]. E sendo assim, também as ações, programas, projetos e todos os tipos de iniciativas desencadeadas pelas organizações indígenas estarão orientadas por valores étnicos.

A questão central que aqui se coloca está relacionada ao confronto entre universos simbólicos diferentes postos em interação a partir das relações de contato entre povos distintos: o choque entre sistemas epistemológicos diferentes; as disputas e conseqüentes negociações entre conhecimentos rivais mobilizados para o entendimento das práticas indígenas articuladas às práticas das sociedades envolvidas; e a necessidade de reinterpretações, rearranjos e reconfigurações das estruturas sociais étnicas tradicionais conjugadas às novas demandas políticas decorrentes do estabelecimento das relações interétnicas.

Analisando o movimento indígena dos anos 70 na América Latina, Stefano Varese [1981: 120] refere-se a este potencial de criação política como “potencial de rebeldia e das opções alternativas”, claramente visível mesmo em movimentos e organizações étnicas menos politizadas. Neste sentido, a expressão “realidades emergentes” [Santos 1998: 13] parece indicada para designar as iniciativas políticas dos movimentos indígenas, uma vez que sugere o potencial criador de um novo contexto de relações sociais interétnicas.

Ainda no que se refere às “realidades emergentes” em construção pelo movimento indígena, “No nível teórico existe um aspecto essencial que deve ser levado em conta. A estratégia de um projeto histórico não é um momento, uma etapa fechada em si mesma que uma vez superada não deixa rastros. A escolha de uma

estratégia é escolha que afeta profundamente a conformação e a essência mesma do projeto social que, para ser alcançado, impõe sua operacionalização. E se acreditamos num projeto civilizatório latino-americano de tipo plural, socialista, democrático, onde seja possível realizar a autogestão econômica, política e cultural dos grupos sociais, então o que necessitamos é formular ‘agora’ uma estratégia plural, fundada numa consciência estratégica plural, múltipla. Se a meta é uma sociedade na qual exista ‘unidade na diversidade’, segundo a formulação iugoslava, então a estratégia do projeto tem que admitir e fomentar a multiplicidade, a diversidade. Depois será muito tarde” [Varese 1981: 128].

Seja a partir dos grupos locais, seja a partir de ações ordenadas enquanto “movimento indígena”, o cenário interétnico brasileiro é marcado por iniciativas muito distintas entre si, tanto aquelas bastante concretas e com objetivos muito definidos ou mesmo pragmáticos, como outras de dimensões mais amplas e com objetivos mais explicitamente políticos, em geral relacionados à reconquista e garantia de direitos coletivos. Em ambos os casos, tais situações constituem-se em iniciativas de afirmação de direitos particulares advindos da especificidade sócio-cultural que no conjunto dos povos indígenas os difere da sociedade nacional brasileira e que difere, ainda, cada um destes grupos étnicos entre si, assumindo, por isso mesmo, uma dimensão de movimento social de caráter étnico.

Um grande número de ações, programas, projetos, cursos, treinamentos e todo uma enorme variedade de atividades atualmente implementadas por organizações indígenas no Amazonas poderiam caracterizar iniciativas potenciais de processos de “globalizações contra-hegemônicas”, constituindo o que tem sido denominado de “cosmopolitismo” [Santos 1998]. Sem pretender relacionar todas estas iniciativas, são indicadas a seguir algumas “realidades emergentes” em construção pelos povos indígenas no Amazonas:

- produção e difusão de programas radiofônicos destinados a levar informações relativas à política e à questão indígena nacional e regional. Dois programas desta natureza encontram-se em operação: “A Voz do Parente”, realizado pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), transmitido a partir da Rádio Rio Mar, de Manaus, com programação voltada para a população indígena do Estado do Amazonas, e “Informativo da FOIRN”, irradiado a partir da rádio comunitária de São Gabriel da Cachoeira, pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), com programação especialmente voltada para a população da região do alto rio Negro.
- utilização da informática para a construção de redes de apoio e para a divulgação de notícias através de boletins eletrônicos periódicos que, além

de permitir ampliar e estreitar o leque de alianças, mostram-se eficientes instrumentos na luta pela afirmação e garantia de direitos; como no caso dos índios Ticuna, localizados no alto rio Solimões, que a partir de 1999 começaram por eles mesmos a elaborar e divulgar através de correio eletrônico o *Jornal Magüta*.⁹

- implantação de sistemas de radiofonia destinados a permitir a comunicação entre as diferentes aldeias de um mesmo povo ou de uma região; sistemas já em operação nas regiões do vale do Javari, do alto rio Solimões e do alto rio Negro.
- formação de entidades de cunho profissional, tais como associações de professores indígenas que a partir da retomada e da revalorização de conhecimentos tradicionais têm conseguido incorporar as línguas nativas aos programas de escolarização oficial, como as línguas mura, no baixo rio Amazonas, e ticuna, no alto rio Solimões, ou ainda o reconhecimento oficial das “escolas indígenas”, como da Escola Baniwa-Curipaco, no alto rio Negro.
- realização de cursos de formação profissional destinados à capacitação e treinamento de pessoal indígena para assumir serviços ou funções nas “organizações indígenas” ou em aldeias, como, por exemplo, cursos de contabilidade, cursos de mecânica de motores, cursos de multimeios e comunicação, cursos de formação de agentes de saúde indígena, etc.
- realização de cursos de capacitação pedagógica e lingüística para professores indígenas que lecionam em “escolas indígenas”. De modo especial podem ser citados o “Curso de Magistério Indígena”,¹⁰ que em Janeiro-Fevereiro de 2001 formou 177 professores da região do alto rio Negro para atuar no ensino de segundo grau, e o “Curso de Lingüística Tariano” e “Oficina Pedagógica Tariano” para professores indígenas da “escola indígena” Tariano.
- construção de sistemas econômicos de aceitação no mercado internacional, alternativos ao antigo modelo de economia de subsistência, como a venda de artesanatos Waimiri-Atroari, através da Internet, e Baniwa, através de uma grande rede de lojas de decoração espalhadas nas principais capitais do país, ou do guaraná¹¹ produzido pelos Sateré-Mawe, que é vendido na Itália através da rede de “Comércio Justo”, a partir da aliança dos Sateré-Mawe com uma organização não-governamental sediada em Manaus.

⁹ “Magüta”: autodenominação do povo Ticuna.

¹⁰ Primeiro curso específico para a formação de professores indígenas, reconhecido pela Secretaria Estadual de Educação do Estado do Amazonas, realizado através da FOIRN.

¹¹ “Guaraná”: furto silvestre da Amazônia, do qual é extraído o extrato para a fabricação de refrigerantes.

- desenvolvimento de técnicas e implementação de projetos de piscicultura, destinados a criação de espécies nativas de peixes para consumo interno nas aldeias e para comercialização de excedentes. Experiências em andamento nas regiões do alto rio Negro e do alto rio Solimões e que começam a apresentar os primeiros resultados concretos.
- implementação de programas e projetos voltados ao controle e proteção ambiental das terras indígenas e à apropriação de seus recursos naturais de modo sustentável, beneficiando as terras ocupadas pelos Waimiri-Atroari, pelos Ticuna e as terras indígenas do alto rio Negro.
- desencadear de iniciativas autônomas visando promover o reconhecimento das áreas de ocupação indígena, processos estes denominados de “auto-demarcação”, que orientados por conceitos e sistematizas étnicas de reconhecimento e materialização de limites territoriais vêm se constituindo em novas bases de mobilização dos índios na defesa de suas terras. Inicialmente implementada pelos Kulina para a demarcação de suas terras no médio rio Juruá, a “auto-demarcação” foi adotada pela FUNAI como metodologia para demarcação das terras indígenas na região amazônica.
- administração dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), instâncias públicas criadas com a atribuição de coordenar e executar as políticas de saúde para as populações indígenas. Nesta nova sistemática de implementação da política de saúde indígena, a COIAB assumiu a administração do DSEI de Manaus, enquanto a FOIRN assumiu o DSEI do alto rio Negro.
- participação de representantes indígenas de todas as regiões do Estado do Amazonas no Conselho Estadual de Educação Indígena (CEEI), e de representantes indígenas do alto rio Negro no Conselho Municipal de Saúde de São Gabriel da Cachoeira.

Além destas iniciativas podem ainda ser citadas a construção de fóruns ampliados de discussão e encaminhamentos políticos, tais como a Comissão dos Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM), entidade autônoma voltada para a formulação de diretrizes para a educação escolar indígena; a União Ticuna (TICUNIÃO), movimento com o objetivo de criar uma união entre os índios Ticuna, agregando as populações localizadas do Brasil, Colômbia e Peru; e o Fórum de Debate dos Direitos Indígenas (FDDI), entidade formada por lideranças indígenas da região do alto rio Negro com o propósito de discutir e propor alternativas para a política local, e de constituir a base política que permita aos índios desta região conquistarem em um futuro próximo, pela via da eleição, a Prefeitura e a Câmara de Vereadores local.

3. Estratégias de Relacionamento Interétnico

No enfrentamento cotidiano com as frentes econômicas que ocuparam as suas terras os grupos indígenas adotaram formas de relacionamento com os segmentos da população nacional que no decorrer dos tempos têm garantido a sua permanência física e cultural.

Diferentes posturas de comportamento foram desenvolvidas por diferentes povos como estratégias de relacionamento interétnico em diferentes contextos históricos específicos. De modo não exaustivo, podem ser indicadas como as estratégias mais significativas:

- a evitação de conflitos diretos com as populações locais;
- o refúgio para as faixas de terra de difícil acesso ou fora dos interesses dos “brancos”;
- o estabelecimento de uma aliança distanciada com as frentes de ocupação;
- a inserção nas atividades produtivas das frentes econômicas, como mecanismo para suprir as novas necessidades decorrentes do contato;
- o acionar de rearranjos sociais entre grupos locais ou mesmo entre povos distintos;
- a adoção de novas concepções de espacialidade e de ocupação territorial;
- a conversão ao catolicismo, como religião de relacionamento interétnico;
- a adoção da nacionalidade (portuguesa ou brasileira), como “ideologia” de relacionamento.

Acionadas segundo as distintas situações e de acordo com as necessidades imediatas que se apresentam a cada situação, estas estratégias são na maior parte das vezes complementares e intimamente associadas, sem, contudo, apresentarem entre si uma determinada ordem de prevalência ou de importância, funcionando como movimentos de uma estratégia ampla de relacionamento interétnico.

Evitar os choques diretos com as frentes de ocupação é, em geral, a primeira atitude assumida pelos povos indígenas quando se sentem em situação de desvantagem. Por esta razão, muitos dos relatos e informes sobre as primeiras fases de cada momento histórico registram a hospitalidade com que vários grupos locais receberam e colaboraram com o homem branco em seu empreendimento de colonizar a região. É certo que nem sempre o exercício desta estratégia era possível, sendo os povos indígenas obrigados a enfrentar as populações locais em conflitos abertos, sobretudo em situações de invasões maciças de seus territórios onde mais do que a ameaça direta de perda da terra a própria integridade física do grupo era posta em risco.

Buscando locais que devido às dificuldades de acesso e de implantação de atividades produtivas não despertavam o interesse imediato para as atividades extrativistas a maioria dos grupos locais refugiou suas aldeias no interior de seus antigos territórios originais, em locais que lhes garantissem uma maior segurança frente às possíveis investidas dos “brancos”. Embora ao transferir as suas aldeias para o interior da floresta abrissem espaço para a fixação das frentes extrativistas nas margens dos rios de maior volume d’água, a partir dos quais a produção era transportada para os centros regionais comercializadores, esta atitude permitia ainda que os grupos locais estabelecessem uma certa aliança distanciada com as frentes econômicas. Uma estratégia que permitia aos grupos locais ganhar um certo tempo, e espaço, para se adaptarem aos novos vizinhos e aos impactos desta convivência. A distância das aldeias aos núcleos populacionais das frentes de ocupação constituem na verdade um distanciamento tático, não necessariamente expresso em distância física, que permite aos povos indígenas manterem uma distância estratégica capaz de garantir um espaço étnico no contexto de relações com a população envolvente.

A partir das relações de vizinhança, espontâneas ou compulsórias, com as frentes econômicas, o universo indígena passou a sofrer alterações, com a introdução de hábitos e necessidades desconhecidos na situação anterior ao contato. Associado à tentativa de preservar um distanciamento que lhes garantisse uma certa segurança e liberdade no novo contexto interétnico, os povos indígenas foram gradualmente envolvendo-se, ou sendo envolvidos, nas atividades produtivas voltadas à comercialização com as frentes de ocupação econômica, como forma de ter acesso aos bens industrializados e de atender às novas demandas de consumo incorporadas a partir do contato com as populações locais. Através desta estratégia, foi possível aos grupos locais não se fragmentarem em núcleos de população mista ou em colocações dispersas ocupadas por grupos domésticos restritos. Este espaço étnico delimitado por esta distância estratégica tornou possível a aproximação interétnica para o atendimento das necessidades criadas com o contato, resguardando o “ethos” indígena.

O primeiro impacto da ocupação das terras indígenas por frentes de ocupação econômica é, invariavelmente, o deflagrar de um violento processo de decréscimo populacional. Resultado direto das violências físicas perpetradas durante o processo de invasão e/ou das conseqüências advindas de doenças introduzidas pelos colonizadores, a depopulação acarreta a desarticulação social, obrigando não apenas grupos locais de um mesmo povo, mas por vezes os remanescentes de povos distintos, a estabelecerem novas alianças e a adotarem formas de reordenamento da estrutura social visando não só a superação das adversidades ime-

diatas, mas também, e principalmente, como artifício para recriar condições de permanência social.¹² O estabelecimento de rearranjos sociais internos e externos, acionados como mecanismos de recomposição de grupos locais e de povos atingidos pela desestruturação social, associados à mudança das aldeias para áreas de refúgio no interior dos antigos territórios, implicou em profundas e significativas alterações no modo de vida de muitas populações indígenas, dando origem a novas concepções de espacialidade e a novos padrões de ordenamento territorial. Influenciados diretamente pelos conflitos e disputas fundiárias surgidas após a ocupação de suas terras pelas frentes econômicas, as novas formas indígenas de ocupação territorial e de apropriação dos recursos naturais passaram a constituir-se ao mesmo tempo no principal argumento de defesa dos direitos indígenas sobre as áreas ocupadas e no principal elemento de defesa deste direito.

Duas outras estratégias de carácter mais político, operacionalizadas nas relações imediatas com as populações locais e no relacionamento com as entidades e instâncias administrativas e políticas nacionais, podem ainda ser assinaladas.

Diretamente relacionada ao projeto de “colonização” e “civilização” imposto à Amazônia, a “conversão” ao catolicismo representava para os povos indígenas a única possibilidade de estabelecimento de um relacionamento “pacífico” com as populações regionais. Contudo, para a maior parte dos índios a “conversão” nunca se revestiu de um significado mais profundo do que a aceitação do batismo e a adoção de um nome católico, ritos que perante a população regional lhes redimia parcialmente da condição de pagãos infieis. Da mesma forma que o nome português e o batistério, o documento de comprovação do batismo, funcionam como meros “documentos de identidade” de uso restrito para as situações de contato, o catolicismo representa pouco mais do que uma religião de relacionamento interétnico, onde novenas, pregações, cânticos, orações, batismos, casamentos e a própria “religião” constituem-se antes de tudo em itens culturais que favorecem as boas relações nas situações de contato com as populações regionais.

No que se refere às relações institucionais com o poder público representado na região ou instalado nas terras indígenas, a adoção de uma nacionalidade portuguesa ou brasileira teve sempre, antes qualquer outra razão, uma função instrumental, através da qual os diferentes povos buscavam a proteção do estado contra as situações de ameaça nos diferentes momentos históricos. Invocando uma identidade nacional, os índios buscam no reconhecimento de uma igualdade com as populações nacionais a garantia dos direitos civis e políticos advindos de-

¹² Apesar de não fazer parte dos objetivos deste trabalho, é impossível não lembrar o enorme prejuízo à higidez dos povos indígenas provocado pelo avanço das frentes de colonização sobre as suas terras.

sta cidadania. Um exemplo atual do uso da identidade nacional como estratégia interétnica é expresso nas palavras de Pedro Inácio Pinheiro, liderança ticuna da região fronteira entre o Brasil, Peru e Colômbia, no alto rio Solimões, quando diz que os índios ticuna consideram-se brasileiros quando estão em terra brasileira enquanto “no momento em que a gente vai pra terra do Peru, ou da Colômbia, aí nós somos colombiano, porque estamos na terra da Colômbia” e peruanos, quando em terras do Peru, “mas na verdade nosso sangue é de índio Ticuna” [Pinheiro 2001]. As palavras de Pedro Inácio dão a exata medida de como a adoção de uma nacionalidade pode se constituir para os povos indígenas uma eficaz estratégia de relacionamento tanto com as populações nacionais como instâncias e órgãos públicos, sem que para tal os índios necessitem abdicar de sua identidade étnica específica.

Acionando diferentes mecanismos conforme as necessidades impostas e os avanços políticos de cada momento histórico, os povos indígenas exercitam estratégias de relacionamento com a população “brasileira” conservando distâncias sociais que lhes tem permitido preservar seus espaços étnicos de manifestações culturais que lhes são próprias, ao mesmo tempo que constroem realidades emergentes locais que se caracterizam como iniciativas potenciais de processos de “globalizações contra-hegemônicas”, inseridas numa estratégia ampla a partir da qual o movimento indígena no Brasil busca avançar na conquista de novos espaços políticos no cenário das relações interétnicas.

4. Considerações

O movimento indígena representa um passo decisivo para romper a exclusão a que os índios foram historicamente sujeitos pela colonização européia. Para o movimento indígena romper o marco da dominação, interiorizado pela condição de colonizado, “é como tratar de saltar as fortalezas dos ‘outros’, do ‘alter’ ao ‘nós’ comunitário, para o qual em primeiro termo este ‘nós’ se reforça a si mesmo, se convence de suas razões e de suas forças. Ganha espaço nas demandas e ratifica assim maior controle nas mudanças vividas. Igualdade e diferença são os dois âmbitos das reivindicações étnicas” [León Trujillo 1991: 398]; é a ruptura com o Sul imperial, o Sul à imagem e semelhança do Norte, o Sul que reproduz, reafirma e reifica a dicotomia Norte-Sul que subordina o Sul¹³. O movimento

¹³ “Como produto do império, o Sul é a casa do Sul onde o Sul não se sente em casa” pois “conhecendo apenas através das lentes do Norte imperial, a periferia não podia senão reconhecer-se a si própria o Sul imperial” [Santos 2000: 345].

indígena explicita uma “luta política paradigmática” tendo no horizonte a construção de novas relações sociais, configurando um novo paradigma alternativo de sociabilidade democrática interétnica [Santos 2000: 314]. A luta dos povos indígenas é, assim, uma “luta política paradigmática” tendo no horizonte a construção de novas relações de contato com o Estado Brasileiro, configurando um novo paradigma alternativo de sociabilidade democrática interétnica [Santos 2000: 314].

A mobilização dos índios não é um modismo impulsionado pelo internacionalismo solidário das redes de ONGs, é um “senso comum emancipatório”, uma “ordem subversiva” [Santos 2000: 254], uma proposta “pluri-multi” de uma sociedade pluriétnica e multicultural [Patzi Paco 1999: 13], que subverte a democracia construindo uma democracia plural. O movimento indígena não é apenas um movimento “anti”; é acima de tudo, um movimento que propõe um modelo societário, um modelo societário diferente do modelo societário ocidental, e que se realiza como anti-ocidental pela recusa do pensamento ocidental em aceitar a diversidade, a possibilidade de coexistência de diferenças. E nisto o poder das mobilizações indígenas “revela-se incomodativo pelo caráter democratista” [Almeida 1994: 531].

O choque de interesses díspares, a rivalidade entre sistemas de produção de conhecimento e de compreensão do mundo, torna claro que a luta é entre modelos civilizacionais conflitivos: a civilização ocidental e as civilizações indígenas, que “propõem uma alternativa de civilização e desenvolvimento sem pretender eliminar a civilização ocidental, mas negando-se a deixar-se absorver por esta. É uma luta pelo ‘direito à diferença’...” [Barre 1983: 195].

A reivindicação de “auto-determinação” consiste na criação de um regime de auto-governo que permita aos povos indígenas a competência legal sobre a administração dos assuntos internos das comunidades, no marco do Estado nacional [Macas 1991: 25].

No campo das lutas indígenas no Brasil, auto-determinação está focada no direito histórico à terra e seus recursos naturais, a partir de uma organização social autônoma compatível com os princípios de soberania nacional reclamada pelo Estado Brasileiro; uma “auto-determinação interna” que reivindica uma equalização étnica em alternativa à homogeneização [Santos 1995: 321].

Neste sentido, “auto-determinação” e “emancipação” são entendidos como “reconquista de direitos” imemoriais, sintetizando o conjunto de questões locais e problemas específicos vividos pelos diferentes povos indígenas. “Auto-determinação” é entendida, assim, como o controle social da terra e seus recursos naturais, que equivale à uma vida comunitária sustentável [Santos 1995: 326],

demanda que pode ser resumida em: vida autônoma em espaço compartilhado. Uma equação simples, porém de difícil resolução para o paradigma político liberal que contradiz o paradigma coletivista das sociedades indígenas sobrepondo a dominação ao diálogo e à conjunção de esforços, de projetos de vida, de visões de mundo.

A proposta de “autonomia” defendida pelo movimento indígena no Brasil representa uma superação da situação histórica de exclusão que no campo das relações interétnicas configurava as “comunidades defensivas-exclusivas” fechadas em si em defesa contra a dominação (social, cultural, ambiental, fundiária, política, epistemológica, etc.) exercida pelo Estado, como uma “comunidade agressiva-exclusiva” [Santos 2000: 314]. A partir de seu objetivo de contribuir para a construção de um país plural, pluricultural e pluriétnico, o movimento indígena no Brasil aproxima-se do “paradigma das comunidades-amiba”, associado ao “princípio da auto-determinação interna” componente do novo paradigma emergente de “sustentabilidade democrática e soberania dispersas” [Santos 2000: 317].

Os povos indígenas e suas mobilizações deveriam ser vistos não como obstáculos, “mas como o motor, e ainda como o condutor, de um desenvolvimento apropriado (...) de raízes americanas, multiregional, inclusive plurinacional, multicultural e integral, deveria ser a alternativa ao desenvolvimento capitalista centralizado, unilateral e linear...” [Barre 1983: 10]. O pluralismo cultural que está na origem do movimento indígena, e que representa a contribuição mais inovadora à sociedade ocidental, “deve ser considerado como um fator de desenvolvimento, de outro desenvolvimento ‘endógeno’, que saiba contar antes de tudo com suas próprias forças, em oposição ao desenvolvimento ‘exógeno’ que reproduz a dependência dos países latinoamericanos ao orientá-los a um desenvolvimento do tipo ocidental” [Barre 1983: 10].

No governo neoliberal que a partir de 1994 se implantou no Brasil, aliado à filosofia de globalização econômica que atrela os países periféricos aos interesses do Norte, “parceria” surge como uma mágica a partir da qual o Estado retira-se de suas atribuições sociais transferindo às entidades organizadas da sociedade civil a implementação de políticas públicas. A “desobrigação” das atribuições e a transferência do trato da questão indígena para ONGs e outras entidades da sociedade civil, através de “parcerias”, insere-se no amplo projeto do governo brasileiro de “uma reorientação das suas prioridades e uma destruição institucional seletivamente conduzida”, conforme o modelo adotado de “governança global neoliberal” [Pureza 2003: 518]. Complementar à destruição institucional, essa governança global apoia-se numa nova forma de “governança em rede” sustentada em parcerias entre os governos nacionais e ONG’s” que, apesar do que

alguns julgam, não conduz a um “esvaziamento da capacidade regulatória” do Estado, mas “antes uma reorientação das suas prioridades e uma destruição institucional seletivamente conduzida [Pureza 2003: 518], uma vez que os mecanismos de controle e fiscalização social continuam a fazer parte de monopólio político interno do Estado.

Isto não significa dizer que todas as organizações indígenas constituir-se-ão, invariavelmente, em “instrumentos regulatórios” a partir do momento em que firmam “parcerias” com o Estado visando o atendimento de demandas das populações locais. Não é o caso, também, de rejeitar de antemão toda e qualquer “parceria”. Apenas não há como deixar de considerar que nestas “parcerias” está sempre presente o rígido controle do Estado que ameaça apropriar-se das mobilizações indígenas através de uma “transformação perversa das energias emancipatórias em instrumento regulatório” [Santos 2000: 311]. Trata-se sim, de manter uma vigilância crítica em torno da dimensão emancipatória da mobilização e das organizações indígenas, de modo a não permitir a sua apropriação pela dimensão regulatória das políticas públicas do Estado partilhadas nas “parcerias” e, também, por outro lado, permitir ao movimento indígena transformar em ganhos para os povos indígenas a dimensão emancipatória presente nas iniciativas indígenas que configuram realidades indígenas contra-hegemônicas responsáveis pela construção de novas relações interétnicas entre os diferentes povos indígenas e o Estado Brasileiro.

BIBLIOGRAFIA:

- ALMEIDA Alfredo Wagner Berno de, 1994, Universalização e localismo: movimentos sociais e crises dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia, em: D'INCAO MARIA Ângela, MACIEL DA Silveira Isolda, orgs., *Amazônia e a Crise da Modernização*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- BARRE Marie-Chantal, 1983, *Ideologias Indigenistas y Movimientos Indios*. Siglo Veintiuno, México.
- BONFIL BATALLA Guillermo, 1990, *México Profundo: Una civilización negada*, Grijalbo, México.
- LÉON TRUJILLO Jorge, 1991, Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados, em: CORNEJO Menacho Diego, org., *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ILDIS/EI Duende/Abya-Yala, Quito.
- MACAS Luis, 1991, El levantamiento indígena visto por sus protagonistas, em: CORNEJO Menacho Diego, org., *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ILDIS/EI Duende/Abya-Yala, Quito.
- NEVES Lino João de Oliveira, 1999, Contato: O jogo sutil da diferença, em: *Terra das Águas*, vol 1 (2): 98-116.
- NEVES Lino João de Oliveira, 2003, Olhos Mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil, em: de SOUSA Santos Boaventura, org., *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

- OLIVEIRA João Pacheco, 2001, *As Demarcações Participativas e o Fortalecimento das Organizações Indígenas*, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- PATZI PACO Felix, 1999, *Insurgencia y sumisión: Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*, Muela del Diablo, La Paz.
- PIHEIRO Pedro Inácio, 2001, Entrevista pessoal, gravada em 11 de Agosto.
- PUREZA José Manuel, 2003, Quem Salvou Timor Leste? Novas referências para o internacionalismo solidário, em: de SOUSA Santos Boaventura, org., *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- RAMOS Alcida Rita, 1997, The Indigenous Movement in Brazil: A Quarter Century of ups and Downs, em: *Cultural Survival Quarterly*, Summer, pp. 50-53.
- SANTOS Boaventura Sousa, 1995, *Toward a New Common Sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*, Routledge, London.
- SANTOS Boaventura Sousa, 1998, *Reinventing Social Emancipation: Exploring the Possibilities of Counter-Hegemonic Globalization*. Research Proposal presented to the MacArthur Foundation, CES, Coimbra.
- SANTOS Boaventura Sousa, 2000, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, Afrontamento, Porto.
- VARESE Stefano, 1981, Estratégia Étnica ou Estratégia de Classe?, em: JUNQUEIRA Carmen, Carvalho de ASSIS Edgard, orgs., *Antropologia e Indigenismo na América Latina*, Cortez, São Paulo.