

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

DESENVOLVIMENTO E ASSOCIATIVISMO INDÍGENA
NO NORDESTE BRASILEIRO: mobilizações e negociações na
configuração de uma sociedade plural

Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza

Recife – 2003

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

**DESENVOLVIMENTO E ASSOCIATIVISMO INDÍGENA
NO NORDESTE BRASILEIRO: mobilizações e negociações na
configuração de uma sociedade plural**

Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Doutor em Sociologia, sob a orientação da Professora Dr.^a Josefa Salete Barbosa Cavalcanti.

Recife – 2003

DESENVOLVIMENTO E ASSOCIATIVISMO INDÍGENA NO
NORDESTE BRASILEIRO: mobilizações e negociações na configuração
de uma sociedade plural

Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza

Tese submetida à Banca Examinadora como parte dos requisitos
necessários à obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-Graduação em
Sociologia – UFPE

Banca Examinadora:

Prof^a Dr.^a Josefa Salete Barbosa Cavalcanti – Orientadora - UFPE

Prof^o Dr. João Pacheco de Oliveira Filho - UFRJ

Prof^o Dr. Renato Athias - UFPE

Prof^o Dr. Russel Parry Scott - UFPE

Prof^o Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald - UFCG

Recife
2003

Agradecimentos

Compor a tessitura de uma tese é uma tarefa lenta, difícil, de muita paciência. Torna-se uma relação de cumplicidade entre o autor e a própria tese que, em alguns momentos, parece assumir uma identidade autônoma, dotada de vontade própria e, portanto, é preciso que respeite o seu tempo.

Dias, meses, anos, e lentamente o quebra-cabeça vai tomando forma. No final, a tese não se dá por satisfeita, mostra-se insaciável e tem sempre mais alguma coisa para “dizer”. Como processo, apresenta-se sempre inacabada, esperando algo que está na iminência de acontecer para que possa definir um limite. Percorrê-la não foi uma tarefa solitária e muitos amigos, colegas e professores tiveram uma participação muito especial para que percebesse, que, apesar de árdua, a trajetória do doutorado foi também muito gratificante.

Como ponto de partida, tenho em mente, ainda na Graduação em Ciências Sociais na UFPE, as aulas com a Professora Adair Palácio, do Núcleo de Estudos Indigenistas da UFPE em que demonstrava sua relação afetiva com as línguas indígenas, em especial com o Guató. A Professora Adair dizia, em tom meio que de presságio, que eu ainda iria me voltar para estudo da questão indígena, o que, naquele momento, relutava em fazer devido a uma série de outros interesses que a Antropologia me apresentava.

Pouco depois, de maneira inesperada, tive a oportunidade de ingressar no quadro funcional da FUNAI, o que veio a determinar os passos que sigo até hoje e a confirmar o prenúncio da Professora Adair. Os anos que passei como antropóloga da Divisão Fundiária do órgão indigenista oficial, em Recife, constituíram um período intenso de aprendizagem e de aproximação com temas e pessoas que vieram a se fazer presentes em minha vida. Uma delas, colega desde a Graduação, Fatima Brito, tornou-se uma grande amiga. Agradeço a ela sua amizade e colaboração. Sempre foi muito gratificante poder trabalhar com Fatima, assim como também compartilhar idéias e impressões, até aquelas que fazem parte dos trechos “não autorizados” do meu diário de campo.

Ainda na FUNAI, comecei a me aproximar de Marcos Galindo e Stela Telles. Hoje, dois amigos que muito me ensinaram sobre a questão indígena.

Ao Professor Parry Scott, agradeço toda a sua disponibilidade, carinho e colaboração no processo que levou ao intercâmbio realizado com a Harvard University.

Ainda no Mestrado, conheci o Professor João Pacheco de Oliveira do Museu Nacional-UFRJ. Seu incentivo promoveu a organização do Núcleo de Estudos sobre Etnicidade, em que compartilhei com Sílvia Aguiar, Ivson Ferreira e Simone Dubeux importantes momentos de discussão e reflexão sobre a realidade indígena no Nordeste e sobre a prática antropológica. A ele agradeço a importante e inestimável interlocução em todos esses anos, o que também, possibilitou o contato com outros pesquisadores que desenvolviam dissertação de mestrado no Museu Nacional que tinham o Nordeste como campo para os estudos sobre a etnicidade: Rodrigo Grünewald, Mércia Batista, José Maurício Arruti, Henyo Barreto, Carlos Guilherme Valle e Wallace de Deus Barbosa.

Em 1992, participei com Wallace Barbosa na Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kambiwá. Essa experiência, além de suscitar questões que vieram a ser retomadas nesta tese, propiciou que, a partir de então, mantivéssemos um profícuo intercâmbio, motivado, principalmente, pela continuidade das suas pesquisas entre os índios Kambiwá e Pipipã. A ele, meu especial agradecimento pela atenção, pelo apoio e por ter disponibilizado importantes informações.

No Doutorado em Sociologia, pude contar, desde o início, com a orientação da Professora Josefa Salete Barbosa Cavalcanti. Sua presença na efetivação desta tese foi inestimável. Nela, tive muito mais que uma orientadora: um exemplo de amizade, seriedade e competência, que ainda me deixa perplexa. Seu incentivo foi constante e capaz de me animar nos momentos mais difíceis; as considerações e indicações que fez em torno desta pesquisa permitiram que ampliássemos nosso foco diante da realidade social. À Salete, todo o meu carinho, reconhecimento e admiração.

Foi também através da Professora Salete que se tornou possível o curso de Doutorado Sanduíche na Harvard University. Nos contatos que mantive durante minha estada em Cambridge/MA, ela incentivava a aproveitar todos os contatos e

recursos disponíveis e salientava que só teria idéia do que representava a experiência de intercâmbio depois de passado algum tempo. Sem dúvidas, a Professora Salete tinha razão. A experiência vivida constitui até hoje um exercício constante de reflexão. Em Harvard, vivenciei na pele a necessidade diária de relativizar diante da diversidade que circundava o meu cotidiano.

Relacionada a essa experiência, agradeço, especialmente, ao Professor David Maybury-Lewis o empenho para que fosse consolidada a minha aceitação pela Harvard University, e pela oportunidade de discussão desta pesquisa. Conteí com a sua especial colaboração durante todo o período em que me encontrei nos Estados Unidos. A ele, todo o meu carinho, respeito e admiração.

Agradeço também ao Professor William Fash, Diretor do Departamento de Antropologia na ocasião, que me recebeu como Research Associate, na Harvard University, no período de janeiro a agosto de 2001. Sou também grata aos integrantes daquele Departamento que muito me ajudaram na fase inicial de adaptação. Entre eles, destacaria Mônica Munson, brasileira radicada em Massachusetts, que, com seu marido e filhos, tornou-se um ninho de aconchego para mim e minha família.

Em meio a outros contatos, o Professor David Maybury-Lewis viabilizou a minha participação nos seminários internos da *Cultural Survival*, que ocorriam semanalmente. Dentro daquela Organização Não-Governamental por ele presidida, agradeço à Pia Maybury-Lewis e a Ian McIntosh, o apoio recebido.

Agradeço também a receptividade do Professor David Guss, do Departamento de Antropologia da Tufts University, pela oportunidade de participar de seminários naquela Universidade.

Em Cambridge, conteí com o apoio inestimável de Kasumi Yamashita e Ted Mack, que me receberam e acolheram em sua residência e com quem sempre pude contar quando me encontrava em difíceis situações do contato intercultural. Kasumi e Ted foram minha família nos Estados Unidos e a eles agradeço, acima de tudo, a oportunidade da agradável convivência. Somos, minha família e eu, também muito gratos à Harriet Esposito, Neela Soysa e, em especial, à Silmara, Cacá Singer e ao querido Nicholas pela amizade e pelo apoio.

Com José Augusto Laranjeira Sampaio e Sheila Brasileiro, ambos antropólogos baianos com quem fiz percursos entre os indígenas e quilombolas, pude compartilhar momentos de reflexão sobre nosso campo de estudo, mas também convivemos momentos mais descontraídos e extremamente agradáveis que deixam marcas muito positivas no curso desses últimos anos. Nossa interação chegou a render frutos e, hoje, em Recife, estamos instituindo um desdobramento da ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista-Bahia, com o intuito de melhor acompanhar o campo das relações interétnicas no Nordeste. Meu muito obrigada a esses dois amigos, pelo que pude com eles aprender e compartilhar.

Nessa nova empreitada em Recife, a ANAI-Recife, tenho dividido anseios com Marcondes Secundino, Rita Neves e Renato Athias. A eles, agradeço pela paciência e tolerância no término do doutorado para que possamos efetivar nossos projetos.

Ao Professor Renato Athias, agradeço ainda, pelo incentivo para que me dedicasse ao campo dos Projetos de Desenvolvimento, pelas pertinentes observações e por ter possibilitado que tivesse acesso às suas próprias experiências que constituem eventos indispensáveis para entendermos a mobilização indígena no Nordeste.

Na Pós-graduação em Sociologia da UFPE, agradeço o convívio com colegas, como Evson, Felícia, Marcondes, Dôra, Lígia, alguns deles com quem convivi naquele primeiro e intenso ano do curso, e outros que se fizeram presentes em momentos posteriores. Entre eles, está Nádia Novena, colega também da UPE, da qual pude me aproximar e que sempre revelou muita atenção e carinho.

À Zuleika e Ceres, da secretaria do PPGS pela atenção sempre dispensada.

À Direção e colegas da Universidade de Pernambuco, pela compreensão e apoio nesses anos que nos mantivemos afastados e pelo incentivo que muitos deles nos deram.

Agradecemos à CAPES e à Comissão Fulbright pela concessão de bolsa para a realização do Doutorado Sanduíche na Harvard University, possibilitando-nos uma vivência única que muito enriqueceu nossa experiência acadêmica e ampliou o

nosso referencial de pesquisa. Destacamos o apoio da Comissão Fulbright no Brasil, que se deu através do empenho de Gleya e em Cambridge, através Mary Rose Bolton.

À FACEPE pela concessão de auxílio à pesquisa que viabilizou parte do trabalho de campo.

Existe ainda uma esfera de nossas vidas mais especialmente marcada pela afetividade, pelo carinho, e constituem aqueles laços primordiais, em torno dos quais reconhecemos a nossa identidade enquanto pessoa. Nessa esfera, agradeço a meus Pais, Vera e Hercílio, tudo que fizeram e fazem, incondicionalmente, por mim. Tenho neles exemplos de muita determinação.

Aos meus irmãos, Regina, antes de tudo uma amiga, Nando e Sérgio agradeço a torcida e a tietagem; também extensivo a Mano, Kelly, Eduardo, Bianca, Beatriz, Luisinho.

A Ricardo, Celedônio e Valderéz, incansáveis no apoio, na dedicação e na torcida, assim também como a Marcinha, Mainá e Tiane. Muitos de nossos sucessos durante esse anos devemos a eles.

A Ubiracy, sou grata pela disponibilidade e boa vontade que sempre demonstrou para me atender e orientar nessa difícil relação que travo com a tecnologia.

A Márcio, Teta, Alêncio, Maíra, Mariana e Rosângela que permitiram que, nas diversas fases do trabalho, eu não perdesse a ternura, nem deixasse de ver a riqueza que é ter amigos por perto. Nossas sextas-feiras foram fundamentais! Dentre eles, destaco Rosângela que muito contribuiu para a finalização desta tese.

Por fim, minha gratidão, meu reconhecimento e carinho a Leo, Paulinho e Daniel. Apesar de tê-los privado durante tanto tempo de um cotidiano mais tranquilo, sei que a empreitada desta tese foi assumida por todos nós e só por isso é que pôde ser concretizada.

De forma muito especial, agradeço aos Xukuru, Kambiwá, Pipipã e Potiguara, pela sua acolhida nas diversas fases da pesquisa. As conversas, os torés e todas as oportunidades que tive em compartilhar dos seus cotidianos e suas formas de resistência, são experiências muito vivas e presentes na minha memória.

Sumário

Agradecimentos

Lista de siglas e abreviações

Lista de boxes

Lista de mapas

Lista de quadros

Resumo/Abstract/Resumé

APRESENTAÇÃO	22
Capítulo 1 – DIMENSÕES DO CAMPO INDIGENISTA.....	29
1.1. Associativismo e desenvolvimento.....	33
1.2. Os desafios da pesquisa.....	35
1.3. A afirmação da diferença.....	37
1.4. Configurando o campo do indigenismo.....	40
1.5. O local como étnico.....	42
Capítulo 2 – AS ESCOLHAS METODOLÓGICAS.....	47
2.1. Para entender a arenas de poder.....	50
2.2. Weber e a idéia de uma sociologia interpretativa.....	51
2.3. Weber, Dilthey, Gadamer: a contribuição hermenêutica.....	54
2.4 A viabilidade de uma sociologia interpretativa.....	59

2.5. A partir da sociologia interpretativa.....	63
Capítulo 3 – SOCIEDADE E DIVERSIDADE: NOVOS CONTORNOS FRENTE À PLURALIDADE.....	76
3.1. A metáfora arquitetônica de esfera pública.....	81
3.2. Democracia, cultura política e sociedade pluriétnica.....	93
Capítulo 4 – ETNODESENVOLVIMENTO: REPENSANDO A QUESTÃO INDÍGENA ENTRE O LOCAL E O GLOBAL.....	108
4.1. Global, local e ação desenvolvimentista.....	111
4.2. Configurando o etnodesenvolvimento.....	117
4.3. Relacionando as esferas.....	121
4.4. A conformação de um novo contexto político.....	123
4.5. Os povos da caatinga, do mangue e do mar: entre a invisibilidade, a regionalidade e a etnicidade.....	127
4.6. Em meio às associações e projetos.....	138
4.6.1. A composição do associativismo indígena em Pernambuco	146
4.6.2. O PRONAF.....	156
4.6.3. O SEBRAE, o Comunidade Ativa e o DLIS.....	160
4.6.4. O Projeto RENASCER/ETNIAS.....	163
Capítulo 5 – FORJANDO AS ASSOCIAÇÕES: PRÁTICA INDIGENISTA E DESENVOLVIMENTO LOCAL ENTRE OS XUKURU.....	167
5.1. Fronteiras, limites, clivagens: a demarcação da diferença.....	169
5.2. Territórios Xukuru.....	171

5.3. Os Xukuru: entre projetos e associações.....	176
5.4. Discutindo dinâmicas e dimensões dos projetos.....	189
5.4.1. O Turismo Religioso: o “desenvolvimento” da economia local e as divergências entre os Xukuru.....	190
5.4.2. Fruticultura, os saberes nativos e a auto-sustentação.....	195
5.4.3 Litígio territorial e infra-estrutura: o projeto da construção de casas.....	200
5.4.4. Educação diferenciada, auto-sustentação familiar e fortalecimento da identidade étnica.....	200
5.4.5. Caprinos, bovinos e o espírito comunitário.....	202
5.4.6. Habitação, eletrificação e o programa ETNIAS.....	203
Capítulo 6 – FORJANDO AS ASSOCIAÇÕES: PRÁTICA INDIGENISTA E O DESENVOLVIMENTO LOCAL ENTRE OS KAMBIWÁ E OS PIPIPÃ.....	205
6.1. A história compartilhada : os Kambiwá e os Pipipã.....	205
6.2. Os Kambiwá revisitados.....	208
6.3. Projetos e associações: configurando novas formas de mobilização entre os Pipipã e os Kambiwá.....	211
6.4. Entre o projeto das cabras e o projeto das casas: o papel das associações...	216
6.5. Artesanato: encontros e desencontros entre a etnicidade, o desenvolvimento e o turismo.....	229
Capítulo 7 – PROJETOS, ASSOCIAÇÕES E ESFERAS DE NEGOCIAÇÃO.....	237
7.1. Pensando a liderança: divergências, tensões e legitimidade.....	243
7.2. Tecnologia, conhecimento local e o contexto intercultural.....	248
7.3. Mobilizações, esferas de negociação e desenvolvimento.....	256

Referências Bibliográficas	259
----------------------------------	-----

Apêndice A — Listagem das associações indígenas em Pernambuco e na Paraíba

Apêndice B — Registro fotográfico

Apêndice C — Sobre o PRONAF e suas linhas de crédito

Lista de Siglas e Abreviações

AD/Diper	Agência de desenvolvimento Econômico de Pernambuco S.A.
ADR	Administração Regional da FUNAI
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
AER	Administração Executiva Regional da FUNAI
ATAC	Serviço de Atendimento às Associações e Chefias de Postos Indígenas da FUNAI
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
BIRD	Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (Grupo Banco Mundial)
BNB	Banco do Nordeste Brasileiro
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONDEPE	Instituto de Desenvolvimento de Pernambuco
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
COOPAG	Cooperativa de Profissionais para Apoio à Auto-Gestão das Organizações Associativas Ltda
COREPE	Coordenação Regional em Pernambuco da FUNASA
COPIPE	Comissão dos Professores Indígenas de Pernambuco
COPIXO	Comissão dos Professores Indígenas Xukuru do Ororubá
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EBAPE	Empresa de Abastecimento e Extensão Rural do Estado de Pernambuco
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FAO	Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação
FAT	Fundo de Amparo ao Trabalhador
FENEARTE	Feira Nacional de Negócios do Artesanato
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FIDEM	Fundação de Desenvolvimento Municipal
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GTZ	Sociedade Técnica Alemã de Cooperação (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit)
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INCRA	Instituto Nacional de Reforma Agrária
INSS	Instituto Nacional de Seguridade Social
IPA	Empresa Pernambucana de Pesquisa Agropecuária
OIBI	Organização Indígena da Bacia do Içana
ONG	Organização não governamental
OXFAM	The Oxford Committe for Famine Relief
PCPR	Programa de Combate à Pobreza Rural
PD/A	Projetos Demonstrativos
PDPI	Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PIN	Posto Indígena (FUNAI)
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
PRONAF	Programa Nacional de Apoio à Agricultura Familiar
PRONASOL	Programa Nacional de Solidariedade

PRORURAL	Programa Estadual de Apoio ao Pequeno Produtor Rural
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (FUNASA)
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Terra Indígena
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRPE	Universidade Federal Rural de Pernambuco
UNITEC- PRORURAL	Unidade Técnica-Prorural

Lista de Boxes

BOX Nº1	Fragmentos da Constituição da República Federativa do Brasil.....	97
BOX Nº2	O Estatuto da Tutela I.....	100
BOX Nº3	O Estatuto da Tutela II.....	102
BOX Nº4	Fragmentos da Instrução Normativa INSS/DC Nº 078 de 16.07.02.	104
BOX Nº5	Sociedades Indígenas e Ação do Governo.....	106
BOX Nº6	Os Xukuru.....	168
BOX Nº7	Os Kambiwá e os Pipipã.....	207

Lista de Mapas

MAPA N° 1	Municípios do Estado de Pernambuco que têm Presença Indígena e sua Localização em Relação às Mesorregiões Geográficas	131
MAPA N° 2	Municípios do Estado da Paraíba que têm Presença Indígena e sua Localização em Relação às Mesorregiões Geográficas...	133

Lista de Quadros

QUADRO Nº 1	Grupos Indígenas no Nordeste Brasileiro.....	128
QUADRO Nº 2	Associações Indígenas em Pernambuco (2002).....	151
QUADRO Nº 3	Projeto Etnias em Terras Indígenas em Pernambuco.....	165
QUADRO Nº 4	Projetos Implantados na TI Xukuru.....	188

Esta tese analisa as práticas associativas indígenas no Nordeste brasileiro e suas relações com as políticas públicas na atualidade. Com base na constatação da proliferação do número de organizações indígenas no formato de associações, este estudo analisa a reapropriação das ações e do discurso de “desenvolvimento” por três grupos indígenas no Nordeste Brasileiro: Kambiwá, Pipipã e Xukuru, através de dados empíricos e documentais. Nesse contexto, é possível perceber que as ações – apresentadas em forma de projetos de “desenvolvimento”, de “etnodesenvolvimento” e “sustentáveis” – são implementadas por variadas agências e têm disponibilizado aos grupos uma considerável gama de opções no que cerne à origem e administração dos recursos, ao gerenciamento das atividades e objetivos propostos. Ao configurar o que tem sido o campo de efetivação desses projetos, visualiza-se um emaranhado de iniciativas em que coadunam as políticas indigenistas oficiais, as políticas públicas mais amplas, iniciativas particularizadas de organizações não-governamentais e, em alguns casos, a própria política local. Trata-se de apresentar a discussão de uma realidade do Nordeste que põe em xeque a perspectiva analítica que vê a questão indígena desconectada dos contextos regional e global em que também se insere. As ações “desenvolvimentistas”, aliadas à formalização de associações indígenas que se proliferaram na década de 80, têm revelado uma nova forma de condução das políticas no plano das relações internas de cada sociedade indígena, assim como também têm apresentado um novo contorno de um campo amplo de relações que envolvem os mais diversos agentes (o Estado, ONG’s, Empresas de Iniciativa Privada, Igreja). O trabalho identifica que a cultura política brasileira e o poder tutelar – que estão na base da relação constituída entre o índio, o Estado Nacional e outras forças sociais e políticas nos níveis supranacional, nacional ou subnacional – não permitiram, até o momento, que as esferas de negociação sejam constituídas de maneira a contemplar a diversidade étnica da sociedade brasileira e a perceber os indígenas como atores legítimos e autônomos. A pesquisa que deu origem a esta tese foi realizada entre os anos de 1999 e 2002 e culminou com a estruturação de um banco de dados sobre as associações indígenas e projetos em Terras Indígenas nos Estados da Paraíba e de Pernambuco.

Abstract

This thesis focuses on the associative practices of indigenous peoples in the Northeast of Brazil and their relationship to contemporary public policies. The Northeast region has witnessed a proliferation of indigenous organizations in the form of associations, this study analyzes the reappropriation of programs and of the “development” discourse in the case of three indigenous groups in this region, based on empirical data and documentary evidence: the Kambiwá, Pipipã and Xukuru. Within this context, it is evident that various organizations have instituted projects categorized as “development”, “ethnodevelopment” and “sustainable development”, which in turn have made a considerable range of options available to indigenous groups pertaining to the origin and administration of resources, as well as program management and proposed objectives. The implementation of these projects reveals a diversity of initiatives, ranging from public policies to the specific initiatives of non-governmental organizations, and in some cases, local politics. The dissertation presents a discussion of the reality of the Northeast that counters standard analytical interpretations of indigenous issues, seen as independent from their regional and global contexts. “Developmentalist” programs and policies, linked to the formalization of indigenous associations that multiplied in the 1980s, have yielded new forms of internal association within each indigenous society, as well as a new pattern of relations involving diverse institutions and agents (the State, NGOs, private enterprise, and the Church). This research demonstrates that Brazilian political culture and governance - which form the basis of the relationship between indigenous peoples, the National State and other social and political forces at the global, national and local levels - have prevented the constitution of spheres of negotiation that recognize the ethnic diversity of Brazilian society and view indigenous peoples as legitimate and autonomous actors. The author carried out research for this dissertation between 1999 and 2002, including the creation of a database on indigenous associations and projects on indigenous lands in the states of Paraíba and Pernambuco Brazil.

Apresentação

Entre os anos de 1997 e 1999 estivemos envolvidos em projetos de reconhecimento oficial de comunidades remanescente de quilombos nos estados de Pernambuco e Paraíba. Juntando-se a essa vivência, a nossa experiência de pesquisa junto aos índios Xukuru no agreste pernambucano e o exercício de antropóloga da FUNAI suscitaram uma série de questões que nos conduziram a um pretensioso projeto de pesquisa que envolvia não apenas sociedades diferentes, mas um arcabouço jurídico bastante amplo. Mesmo que o ponto de partida seja a etnicidade e haja semelhança na instituição do processo de reconhecimento, a mobilização das comunidades quilombolas e indígenas possuem características diferentes.

Entre os pesquisadores que vinham, há alguns anos, estudando os índios nordestinos, em sua maioria inspirados e impulsionados pela produção e incentivo do Professor João Pacheco de Oliveira, falava-se, em tom de brincadeira, dos “desertores” da questão indígena que haviam sido cooptados pela questão quilombola.

Entre indígenas e quilombolas o que prevalecia era a idéia da diferença e o exercício de visualizar a dificuldade de uma sociedade e de um Estado nacional lidar com a questão da diversidade. Aos poucos, assim como se dá o processo da nossa própria existência, as idéias foram assumindo contornos diferentes e nessa transformação se configurou um projeto centrado na questão indígena, mas que não perdeu a perspectiva de ver que a sociedade humana é muito mais complexa do que a sua divisão entre índios e não-índios.

Resolvemos partir assim, do estudo da questão da mobilização, das novas formas organizativas e do desenvolvimento de grupos indígenas no nordeste brasileiro, mas com a intenção de que essa pesquisa pudesse nos fazer refletir sobre a diversidade de maneira muito mais abrangente.

Ainda com a questão indígena, nosso aprendizado tem sido constante no sentido de ver que as fronteiras étnicas são fluidas e contextuais, como o próprio campo do conhecimento. Em alguns momentos, certas barreiras disciplinares pareciam intransponíveis. Apesar de tão próximas, a Sociologia e Antropologia, ou melhor, sociólogos e antropólogos acabam delimitando áreas de estudos e arcabouços conceituais como se fossem propriedades que não pudessem ser compartilhadas. No nosso caso, na UFPE, no Centro de Filosofia e Ciências Humanas, em que o Programa de Pós-Graduação em Antropologia e o de Sociologia estão situados em andares vizinhos, parecia que os degraus que os separam guardavam uma distância capaz de isolá-los, ou pelo menos de segmentar os indigenistas destinados a trilhar dentro dos limites da Antropologia.

Porém, a realidade é muito mais diversa do que podemos supor e apesar dos percalços vividos que não podem ser atribuídos à categoria dos sociólogos ou dos antropólogos, o contato com uma série de professores e colegas nos ajudou a aproveitar a riqueza que as diferenças conceituais, teóricas, empíricas, ideológicas, podem nos trazer.

Já no curso de mestrado em Antropologia, também realizado na UFPE, pudemos contar com a dedicação da nossa orientadora Judith Hoffnagel e com a oportunidade de realizar um curso com o Professor João Pacheco de Oliveira que viera

ministrar um curso, o que resultou na sua participação como co-orientador na nossa dissertação.

O contato com o Professor João Pacheco, mesmo que de longe e se constituindo de maneira espaçada, foi um desses elementos construtivos na nossa trajetória acadêmica; isto porque estava sempre a afirmar a viabilidade, a pertinência e importância da interdisciplinaridade e a necessidade de transpor fronteiras, tornando-se um interlocutor imprescindível.

Asseverando essa perspectiva, encontramos na Professora Josefa Salete Barbosa Cavalcanti, durante todo o curso de Doutorado, outro exponencial que nos fortaleceu e nos motivou a enveredar nesse diálogo entre diferentes áreas do conhecimento.

No curso das disciplinas, pudemos contar com colaboração inestimáveis: O Professor Terry Mluhall, a Professora Maria Nazareth Baudel Wanderley, Cynthia Hamlim e o Professor Parry Scott. Este último, acenou para que delineássemos melhor nosso caminho e nos auxiliou no contato que mantivemos com o Professor David Maybury-Lewis da Harvard University

Contemplados com uma bolsa do programa conjunto entre a Comissão Fulbright e a CAPES, estivemos durante os meses de janeiro e agosto de 2001 na Harvard University na cidade de Cambridge/MA para a realização do Programa de Doutorado Sanduíche sob a supervisão do Professor David Maybury Lewis, com o qual pudemos discutir nosso trabalho.

Em Harvard, os ganhos foram diversos: o usufruto da Tozzer Library , com seus três andares dedicados à bibliografia sócio-antropológica; os seminários do David Rockefeller Center of Latin American Studies e o diálogo que mantivemos com o

Professor Rodolfo Stavenhagen, da Universidade do México, que, coincidentemente, encontrava-se como professor visitante no Departamento de Antropologia. O curso que acompanhamos ministrado pela Professora Kay Warren possibilitou a ampliação da nossa bibliografia, apresentando-nos um referencial teórico bastante inovador que enfatiza a conexão dos fluxos locais e globais.

Nos arredores de Cambridge as oportunidades pareciam ilimitadas e imperdíveis: seminários na Tufts University e a participação semanal nos seminários internos da Cultural Survival. Todos esses eventos representam ainda muito pouco daquilo que foi vivido durante aqueles meses.

Assim, como dito anteriormente, nossa incursão no curso de Doutorado em Sociologia da UFPE nos propiciou muito mais. Foi um exercício de reflexão constante, que sempre nos atemos em vivenciar. Se durante o mestrado destacou-se a tentativa de compreensão da identidade étnica dos índios Xukuru, atrelada a ela estava a reflexão sobre o próprio papel de antropóloga, questionávamos sobre a identidade de *antropóloga da FUNAI*. Durante o Doutorado, algumas dessas indagações voltaram à tona, principalmente, por ter vivido “na própria pele” o estranhamento, o que também exigiu um exercício diário de relativização. Nosso trabalho parece incapaz de contemplar todas as reflexões e análises que a riqueza dos dados parece sugerir. Consiste em apenas parte do que foi elaborado.

Assim este trabalho está voltado, primeiramente, para a tentativa de compreensão das sociedades humanas diante da diversidade existente. Mais que isso, procura visualizar as possibilidades de entendimento entre mapas cognitivos tão diferentes, como as culturas que, em certo limite, nos disponibilizam as lentes através das quais construímos nossas visões de mundo.

A tese está voltada para os projetos de desenvolvimento junto às sociedades indígenas no Nordeste Brasileiro e para um novo formato organizacional das mesmas, o associativismo indígena. Apesar de pautado na realidade dos índios, este trabalho propõe uma reflexão mais ampla sobre a tolerância e sobre a real possibilidade de nos entendermos num mundo plural.

Dividido em seis capítulos, partiremos, no primeiro, com algumas considerações gerais para que o leitor possa ir sendo introduzido ao tema. Nele, também indicamos o que suscitou nosso interesse pelas questões discutidas e os desafios encontrados para o seu desenvolvimento.

Dedicamos o segundo capítulo para apresentar as escolhas metodológicas que fizemos para realizar nossa pesquisa. A preocupação com a definição de um instrumental que pudesse contemplar a complexidade da sociedade humana, encaminhou-nos no sentido de enfatizar a idéia de compreensão e entendimento de Weber para desenvolvermos nossa análise em consonância com os princípios de uma “Sociologia Interpretativa”. A discussão passa, então, pela viabilidade de uma metodologia da hermenêutica que Geertz (1997) denomina de “o entendimento do entendimento” que, para efetivá-la, propomos abordar as “esferas de negociação”, constituídas pelo embate argumentativo entre sociedades indígenas e diversos outros atores na implementação de “projetos de desenvolvimento”.

O terceiro capítulo é dedicado à discussão proeminente, na atualidade que se dá entre a idéia de universal e particular que vem animando a reflexão filosófica desde os tempos dos gregos. É também neste capítulo que justificamos o uso do conceito habermasiano de esfera pública para compreender o campo do indigenismo no Brasil ao qual consideramos também necessário incorporar discussões em torno da

cultura política (Avritzer, 1995 e Costa, 1997 e 2001). Através do discurso oficial do Estado brasileiro, discutimos as contradições e as dificuldades que têm sido impostas no nosso cotidiano, dificultando a conformação de uma sociedade pluriétnica democrática.

Os conceitos de *desenvolvimento* e *etnodesenvolvimento* são discutidos no quarto capítulo, quando também mostramos com esses temas têm voltado a ser discutidos nas Ciências Sociais a partir de uma perspectiva *pós-moderna* (Marcus, 1998 e Grillo, 1997). Nesta parte do trabalho, ainda analisamos o campo indigenista do Nordeste no que se refere ao contexto político que começa a se instituir desde a Constituição de 1998 e a invisibilidade das sociedades indígenas nordestinas diante dos objetivos traçados pelas grandes instituições de fomento. O último item deste capítulo traz as discussões mais gerais sobre a relação dos projetos de desenvolvimento com o associativismo indígena, prática que tem se tornado recorrente, principalmente, depois de 1988 e descreve como o indigenismo oficial tem lidado com essas novas formas organizacionais.

Os dados empíricos relativos ao nosso trabalho de campo com os índios Kambiwá, Pipipã e Xukuru são apresentados e trabalhados no quarto e quinto capítulo. Descrevemos como estão sendo constituídas as associações indígenas em cada uma dessas etnias e os conflitos e disputas decorrentes da instituição de mais esse campo de poder. São também apresentados, nesse momento, os projetos que vêm sendo implementos junto aos índios e que nos permitem analisar as relações entre as esferas locais e supra locais

Finalmente, no sétimo capítulo, analisamos os aspectos que têm dificultado uma ética discursiva nessas esferas de negociação, abordando a resistência

das agências que fomentam os projetos de desenvolvimento em incorporar as lógicas inerentes a cada sociedade, negligenciando suas complexidades. Ao mesmo tempo, destacamos a capacidade das sociedades indígenas de se apropriarem dessa nova semântica nas relações interétnicas e de conduzirem a sociedade brasileira a uma atitude mais reflexiva em torno de sua identidade.

Certamente, consideramos que o campo de estudo escolhido propõe uma série de outras abordagens de suma importância para a compreensão das relações sociais, que não foram contempladas, devido à necessidade de um recorte empírico e analítico e às dificuldades que encontramos no percurso da pesquisa. Algumas dessas abordagens que podemos citar dizem respeito às relações de gênero presentes nesses campos de negociação, em que algumas associações têm o caráter eminentemente feminino e, portanto, precisam e merecem ser melhor exploradas e a outra abordagem se refere ao registro espacial dos fluxos que estão presentes nas relações entre associações e projetos. O mapeamento desses circuitos pode ajudar na visualização e na compreensão das organizações indígenas e na sua relação que vem sendo construída com as várias agências.

Centrando-nos, porém, nas temáticas apresentadas nos capítulos, buscamos a compreensão de um campo ainda não abordado, o dos projetos e associações indígenas no Nordeste, e que muito tem a nos dizer sobre as dinâmicas e processos das ações sociais.

Capítulo 1

Dimensões do Campo Indigenista

Esta tese está voltada para a compreensão das práticas associativas indígenas e suas relações com os projetos de desenvolvimento no nordeste brasileiro. O que, à primeira vista, configura-se como novas articulações para ter acesso a recursos envolve relações mais complexas que se articulam com os movimentos de afirmação étnica e de constituição de esferas de diálogo numa sociedade plural.

A trajetória desta pesquisa fez com que ela, durante o seu período de maturação, fosse adotando um contorno diferente do proposto inicialmente. Apesar da abrangência que todo projeto inicial se arvora em assumir, alguns aspectos de caráter bastante objetivo foram definidores para que o foco da pesquisa se voltasse apenas para o estado de Pernambuco, com ênfase em três etnias: Kambiwá, Pipipã e Xukuru.

A novidade do tema deve-se ao crescente número de associações e projetos desenvolvidos por grupos indígenas no Nordeste, que já atraía a nossa atenção, desde ano de 1992, período em que desenvolvíamos a dissertação de mestrado sobre o processo de territorialização e afirmação étnica dos índios Xukuru, localizados no município de Pesqueira, agreste do estado de Pernambuco.

Foi naquele período, início da década de 90, que pudemos visualizar o crescimento do número de associações, ainda enquanto antropóloga da Administração Regional da FUNAI em Recife. De maneira despretensiosa, até mesmo porque ainda nos encontrávamos no início desse processo de constituição de associações indígenas,

chegamos a organizar no final de 1992 um seminário de pequena proporção, acontecido na própria sede da ADR Recife, em que administradores de diferentes unidades da FUNAI estavam presentes, assim como antropólogos e um historiador, todos do quadro funcional do órgão indigenista¹.

O associativismo, que começara a ser vivenciado entre as sociedades indígenas, destacava-se no quadro que vinha se desenhando em relação às formas de organização dos índios no Nordeste. Porém, a institucionalização dessas formas organizativas veio a se apresentar de maneira diferente daquela que ocorria onde essa prática não é recente². O interesse deste trabalho se volta para a relação constituída num campo do indigenismo, o Nordeste, com ênfase sobre os grupos que tiveram projetos implementados. A importância deste enfoque é analisar as políticas regionais que se caracterizaram pela cooptação de lideranças indígenas, pela estruturação de um corpo funcional nas unidades administrativas da FUNAI e pela constituição de uma rede de comprometimento com as políticas locais, que atendem, prioritariamente, às demandas políticas das históricas oligarquias nordestinas. Esta é uma hipótese inicial do trabalho.

A proposta de pesquisa para o doutorado em Sociologia estava, à princípio, voltada para a relação entre globalismo e localismo, tendo as sociedades indígenas como o cerne da problemática. Quando ainda elaborávamos o projeto da pesquisa, recebemos um convite para participar de um evento promovido pelo Ministério Público Federal sobre etnodesenvolvimento direcionado para as etnias indígenas do estado de Alagoas.

¹ Contamos também com a presença e considerações de debatedor do Professor João Pacheco de Oliveira, que estava na cidade para participar na banca de defesa da minha dissertação de mestrado.

² Athias (2002), a partir da descrição da ação da OXFAM no Brasil e da análise dos projetos financiados por esta instituição, fornece uma importante síntese sobre essas ações e a mobilização indígena em várias regiões brasileiras.

Movidos por curiosidade e pela necessidade de perceber como vinham se constituindo esses novos espaços de negociação que envolviam os índios, agora não mais numa relação polarizada (Índios/FUNAI) e ainda com a figura jurídica da tutela abalada pela constituição de 1988³, acompanhamos os trabalhos desenvolvidos em dois dias do mês de junho de 1999. Daí em diante, continuamos atentos a todos os movimentos que pudessem fornecer mais elementos para a nossa análise.

A melhor metáfora para descrever esse espaço seria a de “arena”, a fim de esclarecer a forma na qual o diálogo entre índios e não-índios começara a se configurar. Nesse sentido, Habermas oferece uma contribuição importante para entender a trama das relações sociais que ali têm lugar com a “sua” prática dialógica e que nos leva além da discussão sobre a disputa por recursos. Afirmar as potencialidades e competências passou a significar o critério adotado pelos grupos indígenas para suplantar o estigma de ser um índio...misturado⁴.

Aliada às preocupações que se tornaram evidentes no evento sobre associativismo em 1992 estava a nossa lembrança de conversas com Chicão, cacique Xukuru assassinado em 1998. Em muitas das nossas idas aos Xukuru, em muitas das caminhadas sobre a Serra do Ororubá, Chicão apresentava sua preocupação em ter o controle do seu território e de mostrar que os Xukuru poderiam produzir e sustentar a cidade de Pesqueira. O poder político local se queixava em ter que renunciar às terras a favor dos índios em detrimento dos fazendeiros, argumentando que a apropriação

³ Refirimo-nos à figura jurídica da tutela como “abalada”, porque o artigo 231 da Constituição Federal ainda não havia sido regulamentado por uma nova lei, como ainda hoje não o é, fazendo com que diversas interpretações fossem dadas ao fato da tutela continuar a existir ou não e também porque há uma ala do movimento indígena nacional, liderado pela que defende a continuidade da mesma.

⁴ Como índios misturados, nos referimos à categoria cuidadosamente trabalhada por Oliveira para dar conta do processo de etnogênese no Nordeste brasileiro.

indígena das terras do município iria ocasionar a falência das indústrias alimentícias lá instaladas.

Sem se utilizar de “etnocategorias” (etnodesenvolvimento, etnoconhecimento ou etnoecologia), Chicão chamava a atenção para o conhecimento e experiências que os Xukuru detinham para tratar, com competência, dos problemas relacionados à prática agrícola e de criatório. Essa competência não era, segundo ele, a dos doutos, mas era a que fazia sentido para a sua realidade.

Desde o evento sobre associativismo, em 1992, havíamos arquivado o material correspondente às falas e discussões sobre o tema. Com novas indagações e outras motivações, voltamos ao material arquivado e passamos a perseguir qualquer sinal de fundação de uma associação indígena a que sempre está atrelada a um ou mais projeto de “desenvolvimento”. E foi com o olhar sobre essas novas mobilizações das sociedades indígenas e apropriações pelas mesmas de um discurso sobre o desenvolvimento que elaboramos este trabalho.

A escolha dos grupos indígenas referidos inicialmente se deu porque já havíamos desenvolvido algum trabalho junto a eles e, por esse mesmo motivo, fomos solicitados pela FUNAI e pelo Ministério Público para proceder pareceres técnicos que nos proporcionaram a realização de parte do trabalho de campo necessário para esta pesquisa.

Há de se salientar outros critérios importantes na corroboração da escolha. Os Xukuru, à princípio, apresentavam apenas uma associação indígena; os Kambiwá apresentavam seis associações, sendo uma das primeiras etnias a mobilizar a constituição dessa forma de organização; os Pipipã constituem um dos casos mais recentes de emergência étnica em Pernambuco, o que torna interessante para o

acompanhamento da formalização de associações. Ou seja, essas etnias indicavam formas diferentes de se lidar com o modelo de organização, através de associações.

Apesar do foco sobre essas etnias, trataremos dos dados mais gerais relacionados às associações indígenas em Pernambuco, cuja documentação presente na Administração Executiva Regional da FUNAI em Recife, pudemos consultar e catalogar para proceder a uma análise mais contextual.

Outros dois casos que iremos abordar, como forma de indicar a complexidade do campo estudado, estão direcionados para os índios Fulni-ô, localizados também em Pernambuco e os Potiguara do litoral paraibano. Esclarecemos que o acompanhamento desses dois casos foi parcial, o que nos remete à possibilidade de vir a retomá-los em futuros trabalhos.

Inicialmente, estes dois grupos faziam parte do nosso universo de pesquisa, porém, diante das limitações de tempo e recurso, não pudemos nos deter da maneira desejada.

1.1. Associativismo e desenvolvimento

O discurso do desenvolvimento tem retornado ao centro das discussões das Ciências Sociais. Transpondo as seqüelas deixadas pela perspectiva desenvolvimentista que caracterizou o período de regime militar no Brasil, a idéia de desenvolvimento tem sido reapropriada por instituições de fomento e de colaboração bilateral, como multilateral, que vêm conduzindo as ações junto às sociedades indígenas no nordeste brasileiro.

Nesse contexto, percebemos que tais ações, apresentadas em forma de projetos de “desenvolvimento”, de “etnodesenvolvimento” e “sustentáveis”, são implementadas por variadas agências e têm disponibilizado uma considerável gama de opções no que concerne à origem e administração dos recursos, ao gerenciamento das atividades e aos próprios objetivos.

Ao configurarmos o que tem sido o campo de efetivação desses projetos, é possível visualizar um emaranhado de iniciativas que coadunam as políticas indigenistas oficiais, as políticas públicas mais amplas, iniciativas particularizadas de organizações não-governamentais e a própria política local. Trata-se, assim, de apresentar a discussão de uma realidade do nordeste que vai de encontro à perspectiva analítica que vê a questão indígena como desconectada do contexto regional e global em que também se insere.

É nesse mesmo campo que começamos a perceber, no final da década de 80, a proliferação de organizações indígenas nos moldes do “novo associativismo” (Avritzer, 1997), implementadas por diversas agências (oficiais ou não) de “assistência” comunitária, no intuito de promover o acesso a recursos para o “desenvolvimento” dos grupos indígenas.

O trabalho tem então por objetivo entender a prática associativa entre os índios e suas relações com as políticas no nordeste brasileiro num tempo e num espaço em que as fronteiras étnicas se apresentam cada vez mais fluidas, ao mesmo tempo – e contraditoriamente – em que a etnicidade assume um papel importante na estruturação das relações sociais.

A reapropriação do discurso de “desenvolvimento”, associada à formalização de tais associações, tem provocado uma nova forma de condução das

políticas no plano das relações internas de cada sociedade indígena, assim também como tem apresentado um novo contorno de um campo bem amplo em que estão presentes os mais diversos agentes (o Estado, ONGs, Empresas de Iniciativa Privada, Igreja).

A importância da temática aqui proposta vem se revelando em diversos fóruns de discussão e envolve tanto as práticas cotidianas das ações indigenistas como auxiliam na discussão sobre diversidade e tolerância, como destacado por Souza Lima:

As ações das associações atreladas à idéia de etnodesenvolvimento e percebendo este último como “algo que trata da autonomia dos índios, da valorização de seus saberes tradicionais e do respeito às formas escolhidas por eles para construir seus projetos de futuro, não só apresentam idéias e experiências já em curso no Brasil, como também permitem identificar constrangimentos reais a esses projetos impostos pela situação colonial em que se inserem e à qual pretendem quebrar, de forma a examinar possíveis saídas. Nesse sentido, o uso da perspectiva do etnodesenvolvimento serve para pensar uma nova *relação* entre diferentes, tornando-se fundamental a construção de instrumentos que localizem as áreas que melhor asseguram o direito “a diferença e se prestam” a troca de saberes e/ou de bens entre as sociedades indígenas, os segmentos sociais dominantes e a administração indigenista. (Souza Lima, 2002, p. 20)

Os dados aqui analisados buscam a compreensão de como processos de negociação política têm se dado, nos casos de três grupos indígenas no nordeste (Kambiwá, Pipipã e Xukuru) e suas relações com as várias esferas que parecem ser mais complexas do que a dicotomização entre o espaço local e global.

1.2. Os desafios da pesquisa

A análise dos processos indicados, enfatizando as experiências dos grupos indígenas no Nordeste brasileiro não é tarefa muito fácil, diante da constante

presença no imaginário popular desses grupos como exóticos e distantes da realidade que nos cerca. Nosso primeiro desafio, então, consiste em abordar a temática como profundamente relacionada com as esferas mais amplas da análise sociológica, ao invés de optarmos por um recorte que distancie a realidade das sociedades indígenas dos fluxos mais intensos que caracterizam o mundo na atualidade.

O segundo desafio diz respeito à retomada do conceito de “desenvolvimento”, bastante desgastado, mas que vem assumindo um lugar de destaque na literatura sócio-antropológica atual; o terceiro desafio é conjugar a mobilização indígena no nordeste à apropriação dessa idéia (de desenvolvimento) e, por fim, discutir que o conhecimento “local” não se refere à tradição e sim à construção de outras modernidades (Comaroff, 1993).

A base de nossa discussão é: a) o que constitui “desenvolvimento” e b) como “projetos de desenvolvimento”, que estão sendo aplicados em áreas indígenas, podem colaborar no entendimento das fronteiras étnicas e do conhecimento local, sem perder de vista a complexidade do jogo político, atentando para a construção de futuros espaços de negociação entre as diferenças.

O tema das sociedades indígenas no Nordeste brasileiro, que já foi visto como um tipo de estudo residual, tem se mostrado mais como um campo em expansão que vem se fortalecendo e se estabelecendo como uma profícua área de investigação. Na década de 80 passada, o PINEB/UFBA na Bahia já vinha firmando os estudos sobre os povos indígenas no Nordeste, quando o Museu Nacional inaugura uma série de dissertações e teses orientadas pelo Professor João Pacheco de Oliveira e inspiradas na sua teorização sobre os “índios misturados” (Oliveira,

1999). Acompanhando esse mesmo movimento, a UFPE, a UFPB, a UFC vêm também desenvolvendo importantes pesquisas e estabelecendo programas que acabam por formalizar um campo de estudos de bastante proeminência.

A população indígena no Nordeste tem aumentado, substancialmente, seja em número de indivíduos, seja em número de grupos indígenas que passam a ser reconhecidos. De acordo com os dados do IBGE, o censo de 2000 totalizou 734.270 índios, no território brasileiro, contrastando com o dados de 1990 que apontava uma população indígena estimada em 339.100. O nosso objetivo é tratar essas populações de um diferente ponto de vista: compreendendo a sua existência a partir de uma perspectiva construtivista⁵ e, portando, nos distanciando de uma percepção essencializada. Vamos abordar os grupos indígenas nas construções de suas relações com as diversas agências que participam da teia de relações para concretizar aqueles projetos denominados como de “desenvolvimento” e que fazem parte do processo de mobilização dos mesmos para se afirmarem como segmento distinto da sociedade nacional.

1.3. A afirmação da diferença

Na atualidade, percebemos a existência de um crescente número de mobilizações que se articulam em torno de reivindicações identitárias (Semprini, 1999; Hall, 1998; Fridman, 1994; Ianni, 1995; Ortega e López, 1997; Smith, 1994;

⁵ Enfatizamos esse caráter construtivista das relações étnicas, objetivando o distanciamento da idéia de que as fronteiras étnicas são estabelecidas por vínculos primordiais de solidariedade. Sobre esse aspecto Vermeulen & Govers (1997) traçam uma rica discussão em que apontam os marcos teóricos para os estudos étnicos e as mudanças nesse campo.

Apesar de nos referirmos aos aspectos construtivistas (ou construcionista), consideramos que a adoção de tal perspectiva está sendo assumida, principalmente ao considerarmos os processos sócio-econômicos na formação – ou na redefinição – das identidades étnicas, ao mesmo tempo em que se retoma o status subjetivo da etnicidade da concepção weberiana.

Melucci, 1999); um exemplo claro de que, mesmo diante da globalização, vivencia-se um processo de fragmentação (ou localização) que caminha em direção oposta à homogeneização.

Abordaremos essa fragmentação a partir de um movimento específico, o indígena, indicando como se dá a mobilização pela afirmação de diferentes identidades através de ações de atores coletivos⁶.

Nossas preocupações com a questão justificam-se, principalmente, porque a partir dela nós podemos compreender o “surgimento” de vários grupos étnicos reivindicando não só uma identidade diferenciada, como direitos diferenciados. Este fenômeno vem sendo denominado por alguns antropólogos de “etnogênese”, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas (Oliveira, 1999, p. 18).

De acordo com os dados apresentados para o Nordeste, que é o nosso interesse específico, por volta de 1920 havia apenas um grupo indígena reconhecido pelo Estado⁷. Nessa região; na década de 30, temos três grupos; na década de 40, sete grupos foram reconhecidos. Entre as décadas de 50 e 60, não há registro de novas etnias indígenas. É a partir dos anos 70 que há um aumento significativo de reconhecimento de povos indígenas no NE: quatro nos anos 70; quatorze na década de 80 e até o ano de 1998 observamos o acréscimo de dez grupos indígenas oficializados pela FUNAI (Arruti, 1995 e 1998). Com uma população total de 48.105 indivíduos, as terras referentes a esses povos (aquelas que já se encontram

⁶ Melucci (1996) dá uma importante contribuição ao desenvolver o conceito de ação coletiva e de enfatizar o caráter processual de construção e reelaboração das unidades sociais.

⁷ Em 1910 foi criado o primeiro órgão indigenista oficial brasileiro, o SPI – Serviços de Proteção ao Índio – que foi substituído pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio – a partir de 1967.

em vias de regularização fundiária) totalizam 247.888,7 hectares da região NE (PETI, 1994; Sampaio, 1998; Oliveira, 1999).

Consideramos que esta problemática está vinculada a dois conceitos básicos: identidade social e territorialização⁸ (Oliveira, 1998). A articulação desses conceitos aponta para a idéia de “ação coletiva” (Melucci, 1996) em que são acionados critérios étnicos na tentativa de dar um novo contorno às relações sociais e políticas estabelecidas dentro de um Estado concebido, a princípio, dentro dos moldes iluministas e liberais, mas que vai se moldando às contingências atuais.

Estamos diante de uma nova realidade, que vai além de uma percepção legalista da pluralidade da sociedade brasileira. A Constituição Brasileira, formalmente, garante a diversidade étnica e cultural; a mobilização de categorias específicas, como a indígena, nos coloca diante de uma realidade que vai além dos incisos, parágrafos e artigos daquela lei. Assim, nos deparamos, no cotidiano, com demandas que possuem lógicas diferentes, ao mesmo tempo em que vivenciamos a estruturação de campos de disputa pelo discurso e pela efetivação de direitos diferenciados.

Quando tratamos da afirmação das diferenças e das possibilidades de efetivação de uma democracia, estamos nos colocando diante das seguintes questões, que esperamos responder com esta tese:

(a) a sociedade brasileira, que atualmente se afirma como pluriétnica, é receptiva nos diferentes níveis de organização e negociações, a diferentes lógicas, ou

⁸ De acordo com Oliveira, a idéia de “*territorialização* é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (Oliveira, 1999: 20).

os projetos de etnodesenvolvimento estão sendo um artifício para garantir uma lógica liberal⁹ hegemônica?

(b) A articulação das sociedades indígenas no Nordeste está sendo capaz de apresentar elementos para que sejam estabelecidas novas categorias jurídicas, que possam atender a uma nova realidade, diante da constituição de mecanismos políticos especializados?

(c) A lógica de negociação para a implantação de projetos de etnodesenvolvimento está articulada com o processo de globalização?

(d) Qual o espaço realmente ocupado pelas sociedades indígenas, considerando as diversas formas através das quais têm se organizado (associações, por exemplo) na esfera pública de negociações?

Essas questões nos levam a considerar a realidade indígena como profundamente inter-relacionada com as formas de poder que são impostas pela sociedade envolvente e pelo Estado, que formalmente determinam o modo e o nível de participação das populações indígenas e cada vez mais estão sendo influenciados pelos movimentos e fluxos globais.

1.4. Configurando o campo do indigenismo

Com a crise instaurada na FUNAI no período de redemocratização e um novo perfil do movimento indígena, principalmente, a partir da Constituição de 1988,

⁹ Há de se atentar para o reducionismo desta terminologia – *liberalismo*. Wanderley Guilherme dos Santos expõe as contradições e a vacância do termo, sendo a “lógica liberal” citada nesse momento entendida como conceito de organização social e econômica que iguala a maximização dos lucros individuais à maximização do bem-estar geral (Santos, 1998: 09), embora os indivíduos e os grupos não participem de um mesma base de igualdade no que se refere ao acesso aos recursos e às oportunidades.

dá-se um declínio da assistência oficial que leva ao surgimento de associações indígenas nas aldeias, predominantemente, entendidas como organizações não tradicionais, que servem para captar recursos externos.

As negociações que vão se estruturando a partir deste período nos fazem pensar numa constituição de uma esfera pública em que comunidades indígenas, Governo (no âmbito federal, estadual e municipal), organizações não-governamentais e agentes financiadores de recursos começam a dialogar e definir estratégias de atuação num molde novo.

Ao atentar para tais aspectos, consideramos que há necessidade de pensar na questão indígena no Nordeste como inserida no contexto social mais amplo, e não como algo que ficou cristalizado no tempo e no espaço, associado a elementos essencialistas e naturalizados; trata-se da compreensão da articulação do plano local com o global.

O presente trabalho parte, então, da necessidade de uma abordagem que situe a legalização das terras, a formalização de associações no seio das sociedades indígenas e a negociação de projetos de etnodesenvolvimento. Neste aspecto, tornou-se necessária a compreensão do campo no qual se expressam aspirações, interesses, valores e normas das coletividades sociais.

Cabe, na atualidade, pensarmos na retomada da questão da presença de minorias étnicas no Nordeste, como sendo um processo de negociação de estruturação de um espaço de diálogo entre o Estado e a Sociedade Civil, relacionado aos objetivos de construção de uma sociedade pluriétnica. Os questionamentos que suscitaram nosso trabalho estão relacionados à necessidade de se compreender o movimento de emergência étnica no contexto da globalização e à necessidade de se abordar a

mobilização de minorias étnicas a partir da discussão entre democracia e participação social.

1.5. O local como étnico

A nossa proposta é tentar entender a possível relação entre localismo e globalismo na emergência étnica no Nordeste. Destacamos os grupos étnicos porque julgamos que através deles estaremos considerando conceitos fundamentais que se insinuam no contexto da globalização: cultura, tradição e crença numa origem comum, articulados politicamente na afirmação de identidades autônomas. Conceitos como esses também nos remetem a critérios considerados “essencialistas” ou “fundamentalistas”. Mas há de se atentar para o processo bastante dinâmico que é a reelaboração e formação de uma identidade.

Boaventura Santos apresenta a sua concepção de identidades como “resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas (...) escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época em época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso” (Santos, 1997, p.135), como também sugere Bauman (2001).

Queremos objetivamente apresentar a necessidade de se pensar na possibilidade de um mundo globalizado em que a existência de grupos identitários diferenciados, com suas próprias lógicas possam dialogar e constituir uma esfera política de negociação para garantir a presença das diferenças. Rex (1988) afirma que “uma sociologia que não tome em consideração o elemento específico racial e étnico nos conflitos políticos é de pouca utilidade para proporcionar uma abordagem

sociológica dos problemas do mundo moderno” (Rex, 1988, p. 11). Poutignat e Streiff-Fenart colocam também a etnicidade como

um fenômeno universalmente presente na época moderna, precisamente por tratar-se de um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista e da formação e do desenvolvimento dos Estados-nações (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p.27).

O crucial na nossa pesquisa não é pensar como essa diferenciação que nos interessa é identificada, mas como esses argumentos que enfatizam a constituição de um grupo social em torno de uma crença numa origem comum pode mobilizá-lo politicamente a fim de garantir sua cidadania¹⁰. Trata-se de se atentar para o jogo de negociações que está se estruturando e na reflexão sobre a viabilidade ou não desse jogo e na efetivação dessas negociações. Nesse sentido, há de se fazer uma reação com idéias como multiculturalismo, transnacionalidade, fronteiras, fluxos e territorialização, que estão no âmago das discussões que pretendemos desenvolver; são conceitos que nos levam a defrontar o local com o global e a refletir sobre a viabilidade de uma ética/pragmática universal.

Neste trabalho temos como problema central as relações interétnicas e, conseqüentemente, sempre nos deparamos com lógicas diferentes, mais especificamente (e porque não dizer mais assustadoramente por conta dos impasses com os quais nos defrontamos), morais, éticas e racionalidades próprias. Mas

¹⁰ O “espaço da cidadania” é apresentado por Santos como constituído pelas relações sociais da esfera pública entre cidadãos e o Estado (Santos, 1997, p. 126). Na concepção do presente trabalho, estamos destacando a mobilização de parcelas da sociedade civil, no caso grupos étnicos, pela reivindicação de uma passagem da cidadania cívica e política para o que foi designado por “cidadania social” (Santos, 1997, p. 243) e que corresponde a conquista de significativos direitos sociais, no domínio das relações de trabalho, da segurança social, da saúde, da educação, da habitação, etc. Esta passagem estaria, assim, baseada numa “renovação da teoria democrática que “assenta, antes de mais nada, na formulação de critérios democráticos de participação política que não confinem esta ao acto de votar” (Santos, 1997, p. 270) e que tem por objetivo alargar e aprofundar o campo político em todos os espaços estruturais da interação social.

recorrendo à analogia wittgensteiniana da linguagem, as situações pesquisadas se resumem na interseção de dois campos semânticos diferentes que tenta ser equacionada, nem sempre com sucesso, pela teoria hermenêutica através do conceito de “fusão de horizontes”, presente na prática dialógica discursiva.

Destacamos assim mais dois conceitos fundamentais: a regulação exercida pelo Estado na conformação desse possível diálogo entre o local e o global, e a emancipação, através da qual a sociedade civil vai afirmar seu espaço nessa esfera de negociações. Assim,

A recontextualização das identidades exige, nas condições actuais, que o esforço analítico e teórico se concentre na dilucidação das especificidades dos campos de confrontação e de negociação em que as identidades se formam e dissolvem e na localização dessas especificidades nos movimentos de globalização ao capital e, portanto, no sistema mundial (Santos, 1997, p. 147-148).

Na tentativa de compreensão da construção dessa esfera de diálogo é crucial, então, conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados. Acreditamos que este tipo de reflexão permitirá extrapolar os limites geralmente impostos para a compreensão das sociedades locais e situá-las no contexto das transformações que ocorrem na ordem mundial na atualidade.

Outra dimensão que achamos pertinente abordar para dar conta da constituição e da prática do sujeito político nos é sugerida por Habermas. Ele apresenta uma interpretação da modernidade que defende aspectos-chave da cultura moderna, como a discussão da viabilidade de uma pragmática universal, da constituição de uma esfera pública de diálogo, ao mesmo tempo em que desloca o foco crítico de volta aos sistemas econômicos e políticos relacionadas às suas interpretações de subjetividade e

razão. Apresentando uma idéia de racionalidade que procura ir além de uma racionalidade estratégica e contextual, Habermas defende uma racionalidade comunicativa e um modelo comunicativo de ação em que a competência da linguagem ordinária é prevista como dando aos agentes a capacidade de usar esse sistema inteiro de relações de mundo e reivindicações de validade de uma forma distinta com o propósito de coordenar a ação. Cabe também na nossa proposta de pesquisa enfatizarmos a constituição de novas formas de mobilização social e o significado da articulação das mesmas no que se refere à consolidação de esfera pública de diálogo.

Reportarmo-nos a Habermas, por considerarmos que a compreensão do movimento indígena e o de reafirmação étnica, de maneira mais ampla, a partir do paradigma orientado apenas pela “identidade”, não contempla a complexidade dos processos que observamos. De acordo com White (1995),

o modelo comunicativo de Habermas fornece a melhor estrutura disponível, não apenas para construir explicações do comportamento de novos movimentos sociais, como também para compreender porque tais movimentos surgiram e para interpretar o que, num nível geral, está em jogo nas lutas nas quais se envolvem. Em termos de seu comportamento, o modelo comunicativo é o único suficientemente complexo para oferecer uma compreensão da mistura peculiar de ação estratégica, guiada por norma (especialmente sua qualidade universalista) e expressiva ou dramática, na qual tais grupos se envolvem (White, 1995, p. 120).

Consideramos que a perspectiva habermasiana pode nos ajudar a compreender a atuação dos grupos étnicos na reformulação de uma esfera pública de negociações, pois nessa concepção, os atores são vistos como uma categoria autônoma em relação à estrutura, ou seja, são percebidos como “agentes plenos”, sem deixar de considerar as “condições” impostas pelo “sistema”. Habermas oferece os fundamentos

para um pensamento social que é, simultaneamente, crítico das condições existentes e voltado para uma possível emancipação dos grupos sociais.

Todos os elementos aqui apresentados, a princípio desconectados, vão se interligando no caminho que percorreremos a seguir. O circuito estabelecido entre a teoria sociológica, os percursos metodológicos e os dados empíricos buscam entender se os projetos de desenvolvimento, articulados pelas sociedades indígenas, estão constituindo essa possibilidade apontada por Habermas de viabilizar a prática dialógica e um entendimento mínimo numa sociedade que é

de tal modo heterogênea que os seus diversos problemas têm lógica de manifestação, têm sistemas de causalidades e determinação que variam como numa figuração cubista em que todos os planos alteram a perspectiva, alteram o valor dos símbolos, alteram os significados e as conseqüências (Santos, 2002, p.43).

A partir do entendimento da sociedade brasileira como esse conjunto tão diverso, referido por Wanderley Guilherme dos Santos através da interessante metáfora de “sociedade cubista” (Santos, 2002) para a sociedade brasileira, tentaremos ver esta lógica no todo, concatenando as ações dos atores presentes que, mesmo a partir de perspectivas e práticas fragmentadas, compõem o que entendemos como as esferas de negociação para a possível construção de uma sociedade plural.

Capítulo 2

As escolhas metodológicas

“(...) não há última palavra da história que contenha o verdadeiro sentido”

Dilthey (1956:25)

“A sociologia exige um ponto de vista específico já que os fatos de que se ocupa implicam um gênero de causação desconhecido das ciências da natureza”

Weber (1964: 33)

Existem escolhas metodológicas que se impõem anteriormente ao tratamento escolhido para a análise; trata-se de uma escolha epistemológica. Neste capítulo será dada ênfase, então, a esse aspecto mais geral da concepção de uma sociologia compreensiva e dos caminhos a ela associados que propiciaram a coleta dos dados referentes ao campo do indigenismo no Nordeste.

Ao começar a desenvolver este capítulo, deparamo-nos diante de dois aportes que levantam algumas questões a partir das quais é possível discorrer, um sobre identidade étnica e o outro sobre a temática do desenvolvimento.

Em trabalho anterior, privilegamos com base na contribuição de Fredrik Barth a discussão sobre “fronteiras” étnicas, às quais a Antropologia tem se prendido desde 1969 com seu texto clássico “Ethnic Groups and Boundaries”. Agora, ressaltamos sua abordagem mais recente que tenta contemplar o dinamismo das sociedades através da idéia de “correntes” (Barth, 2000). Tal perspectiva permitiu que nos aproximássemos dos processos de organização de instituições dentro das sociedades indígenas em questão, entre as quais não conseguimos ver uniformidades.

Tal limitação, ao contrário de nos fazer impotentes diante do quadro que procuramos analisar, é um grande alento: é, sim, o indicativo de estar fazendo aquilo que propusemos desde o início do curso de Doutorado, ou seja, o exercício de uma sociologia que podemos chamar de interpretativa e que atente para o dinamismo e para as intensas correntes e fluxos (Hanners, 1997) que apresentam as sociedades contemporâneas .

Outra perspectiva ressaltada é o problema do desenvolvimento a partir do trabalho de Rubem Ferreira Thomaz de Almeida (2000), sobre o Projeto “de desenvolvimento” Kaiowa-Ñandeva, que, tratado como experiência antropológica pelo seu autor, aponta na direção de Barth, mostrando todo o tipo de contingências que estão presentes nos “eventos sociais” (Barth, 2000).

Almeida (2000) coloca uma questão fundamental: mesmo se referindo ao seu fazer, durante o período em que acompanhou e conduziu o Projeto Kaiowa-Ñandeva, como relacionado à “Antropologia Aplicada”, seu trabalho, em todos os momentos é profundamente reflexivo. Levanta uma questão central quando tentamos cruzar a prática sócio-antropológica e as nossas intervenções na sociedade: primeiro, que todos nós temos o nosso local (Barth, 2000) na sociedade, e, portanto, estamos presentes e somos também agentes nos processos; segundo, que demonstra a inconsistência de se pensar em uma ciência social aplicada e outra não aplicada.

Neste segundo aspecto, Gardner e Lewis tentam demonstrar como é perigosa e falsa a distinção entre “conhecimento para a compreensão” e “conhecimento para a ação” (Gardner e Lewis, 1996, p.25).

Essa releitura crítica do desenvolvimento tem se dado no campo da Antropologia, lidando com aspectos (a) dos efeitos sociais e culturais da mudança

econômica; (b) dos efeitos sociais e culturais dos projetos de desenvolvimento e (c) da forma interna de operar e os discursos da “aid industry”.

A produção sobre a temática tem se intensificado nos últimos anos e dela nos apropriamos para discutir as novas formas de organização e a mobilização indígena frente à campanha de “desenvolvimento” que vem se dando, não apenas no nível local, mas articulando-se a processos de esferas globais.

A interface desta proposta teórico-metodológica com a Sociologia da transição democrática no Brasil (Avritzer, 1995; Costa, 1997; Alvarez, Davigno e Escobar, 2000), parece-nos bastante profícua para a compreensão do nosso problema de estudo, isto porque a literatura relacionada nos convida a considerar que não há como se privilegiar esferas extremadas de poder de decisão, como o local e o global (Long, 1997; Cavalcanti, 1999), sem atentarmos para as esferas intermediárias que também controlam e definem as políticas sociais. Ampliamos com esse enfoque o caráter intersocietário apresentado por Oliveira (1988) para tentar entender não só como se constituem as tomadas de decisão das agências envolvidas com as sociedades indígenas em questão, mas como as múltiplas percepções aí envolvidas também definem as políticas indidentárias.

Tentar entender o campo intersocietário em que está se dando essa reapropriação da idéia de desenvolvimento e articulá-la à temática da “cultura política” brasileira (Avritzer, 1995), do estabelecimento de uma sociedade democrática e das formas de participação nas arenas¹ (Long, 2000, p. 192) políticas, constitui, a nosso ver, uma proposta bastante viável para o nosso trabalho.

¹ “Arenas”, como concebido por Long, são encontros sociais ou uma série de situações em que se discute questões, recursos, valores, ou seja, são espaços onde os atores se confrontam, mobilizam-se socialmente e organizam meios discursivos e culturais para atingir determinados fins. Esse conceito é

2.1. Para entender as arenas de poder

Fazer uma escolha metodológica significa, antes de tudo, assumir uma postura epistemológica diante do objeto de estudo.

A preocupação com a elaboração de formas de pensamento e de sistematização dos problemas de diversas naturezas faz parte dos mais remotos questionamentos que envolvem a capacidade de pensar do ser humano.

Discutir a natureza dos problemas sociais e a metodologia adequada para tratarmos esses problemas envolve pensarmos, a princípio, se todo tipo de investigação e preocupação faz parte da mesma categoria dita científica, ou se dentro dela podemos identificar diferenças e peculiaridades que determinarão o tratamento dispensado. Noções de causalidade, formalidade da linguagem, confirmação, verificabilidade, experimentação, explicação e interpretação, são algumas das quais que estão presentes na discussão das fronteiras entre as ciências naturais e sociais.

A discussão inicial deve se centrar na possibilidade de tratarmos as ciências naturais e sociais como algo uno ou não. Partimos do pressuposto de que as ciências naturais e sociais têm diferenças básicas, e por isso não podem ser percebidas através de uma unidade da ciência, assumindo a posição inversa daquela que caracteriza o positivismo lógico, que consiste na rigorosa eliminação da metafísica do domínio do pensamento racional, no princípio da verificabilidade e na tentativa de adaptação da linguagem de outras ciências, como à física na explicação de fatos.

O que podemos perceber em relação às teorias sociais na atualidade é a sugestão de que os fenômenos culturais podem ser tratados como sistemas

especialmente importante para a identificação de atores e definição de questões, recursos e discursos vinculados a situações particulares de disputa. (2000, 192).

significativos, capazes de propor questões expositivas. Provavelmente, essa tendência está influenciada, como Clifford Geertz já ressaltou:

(...) pelo reconhecimento crescente de que a física social de leis e causas – abordagem com que esses fenômenos sempre foram tratados – não estava alcançando resultados muito positivos em termos de predições, do controle e da verificabilidade que há muito vinham sendo prometidos em seu nome (Geertz, 1997, p. 9-10).

Nesse sentido, Geertz afirma que uma das mudanças mais importantes diz respeito à penetração nas ciências sociais de conceitos de filósofos tais como Heidegger, Wittgenstein, Gadamer ou Ricouer, e de críticos como Burke, Frye, Jameson ou Fish, ou ainda subversivos para qualquer tipo como Foucault, Habermas, Barthes ou Kuhn que tornam improvável qualquer tipo de retorno a uma concepção tecnológica destas ciências.

Nesta linha de pensamento faz-se necessário uma digressão sem a qual, ela não seria possível prosseguirmos no nosso percurso, trata-se de Max Weber e do conceito de “*verstehen*”, por ele bastante trabalhado.

2.2. Weber e a idéia de uma sociologia interpretativa

O conceito de *verstehen* esteve no centro dos debates metodológicos de historiadores e sociólogos de língua alemã no final do século XIX e início do século XX. A partir do seu significado literal (entendendo), a idéia de *verstehen* está relacionada ao método interpretativo, opondo-se ao método de explicação causal e demonstrando a hostilidade germânica contra o “positivismo” da França e da Inglaterra.

Enquanto que para Comte, Mill e Marx os métodos das ciências sociais devessem ser semelhantes aos das ciências naturais, para os alemães Dilthey, Rickert, Simmel e Max Weber, para os italianos Croce e Gentile e para o inglês Collingwood, as ciências naturais seriam diferentes das sociais, seja por uma necessária especificação metodológica, seja pelo caráter da própria matéria que estava sendo tratada.

Considerado o fundador da “*verstehende soziologie*”, Weber, que também é visto como um predecessor teórico da popular hermenêutica, coloca a categoria de ação social no centro das reflexões, enfatizando que os atores, geralmente, baseiam suas ações no comportamento de seus colegas seres humanos e ligando-as a um significado subjetivo comum; esse significado subjetivo comum é produzido em sociedade e cultura e apreendido através da socialização (Giordano, 1998).

Para Max Weber, era fundamental a percepção de que o curso da ação humana e das expressões humanas de todo tipo está aberto a uma interpretação em termos de significado que só teria uma analogia ao nível metafísico (Outhwaite, 1985). Weber alegava ainda que qualquer explicação causal seria deficiente como explicação sociológica, a menos que o processo que queira descrever possa ser entendido. Além desses aspectos, deve ser enfatizado que a Hermenêutica não vê a interpretação dos atores como sendo falsa, concepção esta que é bastante criticada por não considerar a presença da ideologia.

A sugestão de Weber, segundo Benton (1977) é a de que não é o fato social (por exemplo, a estrutura econômica) que determina a conduta, mas exatamente a percepção pelo ator da sua situação como determinada pelos fatos sociais. Além de

também identificado como hermeneuta, é necessário enfatizar em Weber a sua identificação como neo-kantiano, quando se preocupa com a apreensão dos conceitos

Ao considerar que uma de suas principais preocupações é com conceitos, devido à extrema herança de Wittgenstein, deve-se atentar para o fato de essa concepção estar diretamente relacionada ao significado que estava sendo atribuído quando da utilização de determinado conceito pelo próprio ator, ou melhor, atores, para que possa ser socialmente significativo.

Outhwaite apresenta uma diferenciação fundamental para que não olhemos para a possibilidade de uma sociologia interpretativa de uma maneira simplista. Ao distinguir interpretação de entendimento, podemos perceber que interpretação consiste na sistematização do entendimento espontâneo que existe entre os seres humanos na vida social cotidiana com o auxílio do conhecimento teórico (Outhwaite, 1985, p.21), logo, exige também métodos apropriados para a sua efetivação; o conhecimento da vida cotidiana deve ser complementado com a teoria.

Alguns preceitos presentes no pensamento fenomenológico podem ser indicados como importantes na constituição de uma sociologia interpretativa. Um deles, o argumento que é o mesmo em Husserl, em Dilthey e em Weber é o de que atos sociais envolvem uma propriedade que não está presente nos outros setores do universo abarcado pelas ciências naturais: o significado.

Outros aspectos que podem ser ressaltados da fenomenologia são: a crítica radical que faz ao objetivismo da ciência; a demonstração da subjetividade como sendo constituída do ser social e inerente ao âmbito da autocompreensão objetiva; sendo a vida humana diferente, não há como se construir explicações totalizantes e invariáveis como nas ciências naturais; a consideração de que os fatos

sociais, valores, linguagem, práticas, coisas e acontecimentos são inseparáveis; e, a proclamação do ato que em inter-relação com seus semelhantes, constrói sua realidade.

2.3. Weber, Dilthey, Gadamer: a contribuição hermenêutica

Privilegiando a compreensão e a inteligibilidade como propriedades específicas dos fenômenos sociais e mostrando que o “significado” e a “intencionalidade” os separam dos fenômenos naturais, temos o nome de Weber, na sociologia, como colocado anteriormente, e o de Dilthey relacionado à filosofia da história.

Dilthey foi outra figura de especial importância no desenvolvimento da idéia de “verstehen”. Ele considerava a hermenêutica um fator mediador necessário entre a filosofia e as ciências humanas individuais e a “experiência vivida” seria um aspecto fundamental na sua qualidade reflexiva. Para Dilthey:

(...) os homens podem ser estudados pela ciência natural, mas até o ponto em que as condições humanas são experimentadas (erlebt). A essa altura, o homem torna-se o objeto das “Geisteswissenschaften”, que são encontradas na experiência vivida; nas expressões dessas experiências e no entendimento dessas expressões (Outhwait, 1985, p. 24).

A hermenêutica esteve, inicialmente, ligada ao âmbito da interpretação dos textos sagrados e ao campo da crítica textual. Essa concepção brotou das controvérsias teológicas emergentes da Reforma e, posteriormente, se desenvolve tanto no campo da teologia como no âmbito dos filólogos, historiadores e juristas continuamente às voltas com *questões de interpretação* (Antiseri & Reale, 1991, p. 627).

Dilthey concebia a hermenêutica não somente como conjunto de questões técnicas, metodológicas, mas também como perspectiva de natureza filosófica que servisse de base da consciência histórica e da historicidade do homem, ou como Heidegger afirmou, como sendo uma dimensão intrínseca do homem.

São três as principais oposições em torno das quais se desenvolve a obra de Dilthey: (a) mundo histórico X natureza; (b) explicação dos fenômenos X compreensão e (c) estudos dos segmentos isolados X apreensão integrativa.

Dilthey constrói um esquema teórico permeado por um motivo básico: a unidade para além da diversidade e, “sobretudo, uma unidade cuja garantia de existência é a presença do *sentido*” (Cohn, 1979, p. 16). Seu discurso é ordenado pela presença de três categorias: intersubjetividade, memória e biografia, cada qual e elas entre si articuladas pela presença do significado. Para ele, o conhecimento do sujeito passa necessariamente pela *compreensão* do processo significativo da sua formação; sugere assim, que esse conhecimento será parcial enquanto o processo de constituição do sujeito ainda estiver em curso.

Essa característica do pensamento hermenêutico é compartilhado com outro autor de extrema importância para a discussão que queremos apresentar: Hans George Gadamer (1960), autor de “Verdade e Método”, obra em que questões técnicas como as perspectivas filosóficas da hermenêutica fundem-se num todo coerente. Para este autor, a interpretação é claramente apresentada como uma tarefa infinita, pela razão de uma interpretação que parecia adequada pode ser demonstrada incorreta e porque são sempre possíveis novas e melhores interpretações. De acordo com o que Antiseri e Reale apresentam:

(...) com efeito, cada interpretação se efetua à luz do que se sabe; e o que se sabe muda; no curso da vida humana, mudam as perspectivas (ou conjecturas ou pré-juízos) com que se olha um texto, cresce o saber do 'contexto' e aumenta o conhecimento sobre o homem, a natureza e a linguagem (1991, p.630).

Podemos assim perceber que o esquema desses autores², que embasa toda essa busca por uma nova concepção das ciências sociais, articula-se em torno do movimento de ir e vir que ocorre entre a vida (como conjunto de vivências) e as formas objetivas que seus resultados assumem na sua expressão, sendo que a categoria básica que permite entender essa passagem é a da compreensão.

Uma das noções associadas ao "círculo hermenêutico" trata da compreensão de um texto, dado o fato de o leitor poder apreender cada parte graças à apreciação inicial do todo; há assim, "um processo constante que se move da parte para o todo e do todo para a parte; nesse ir e vir, um entendimento enriquecido do todo ilumina cada parte e vice-versa" (Giddens, 1998, p. 293)

A percepção do sujeito da ação social deve ser apresentada como uma questão de destaque, pois relacionada a ele temos a idéia de reflexividade e da própria constituição do agente social. Talvez motivados pela relação que Dilthey faz entre biografia e história que os considera como formas análogas de exercício de uma memória, na concepção hermenêutica " (...) só é possível compreender aquilo de que o próprio intérprete (pois é de *interpretação* que se trata, e não de observação) é também o produtor"(Cohn, 1979, p. 19).

Tanto para Dilthey como para Weber, a dimensão constitutiva da unidade das ações e dos eventos é a do sentido e é somente nos indivíduos que

² Cohn (1979) utiliza esse esquema para se referir apenas à Dilthey, mas optamos por extendê-lo à Weber e à Gadamer.

constituem unidades integradas, que nossa experiência pode encontrar fatos “espirituais”, ou seja, dotados de sentido. Para ambos, como apresenta Cohn (1979, p. 29), o indivíduo (ator ou agente) aparece como o ponto de convergência e sobretudo de realização efetiva de linhas possíveis de elaboração significativa e de ação, sem que, no entanto, os processos que conduzem a esses resultados possam ser reduzidos àquilo que ocorre no interior do seu sistema psíquico.

Por outro lado, não se trata de uma ação totalmente dirigida por um sistema, pois “(...) a noção de ação está integralmente vinculada à capacidade de auto-reflexão dos atores humanos no sentido de ‘monitoramento’ de suas próprias condutas” (Giddens, 1998, p.286). Giddens ainda ressalta que a versão weberiana da sociologia interpretativa estava diretamente relacionada com seu compromisso com aquilo que, subseqüentemente, veio a ser denominado “individualismo metodológico”: a tese de que afirmações que se referem às coletividades podem, sempre em princípio, ser expressas como o comportamento de indivíduos concretos.

Voltando ao âmago da perspectiva hermenêutica, é importante ressaltar que estar atento ao significado, não quer dizer para esses autores estar destituído de objetividade que, quando relacionada às “ciências do espírito” se fundamenta em dois pressupostos: (1) identidade sujeito/objeto na qual essas ciências se apóiam, pois, conforme Dilthey, aquele que pesquisa história é o mesmo que faz a história; (2) situação privilegiada do intérprete, que sempre é tomado como estando em condição de compreender o autor do texto melhor que ele próprio se compreendia; a compreensão é sempre retrospectiva.

A interpretação está subordinada, portanto, à autoridade do texto, garantida por uma tradição, e transcorre num plano supra-individual, mediante a “fusão

de horizontes históricos” do autor e do intérprete. Esta percepção dinâmica dos processos sociais e o fato da hermenêutica não assegurar um critério de verdade capaz de produzir referências absolutas para o entendimento do agir humano é que proporcionaram um corte bastante significativo entre as teorias sociais passadas e as que têm se firmado na atualidade.

No conjunto de idéias que sustenta o pensamento hermenêutico está a centralidade na linguagem como um meio organizador do “mundo vivido” presente tanto na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, Gadamer e Ricouer, como na sociologia de língua inglesa que aparece nos trabalhos dos discípulos de Ludwig Wittgenstein.

Não é à toa que encontramos conexões claras e até sobreposições entre Gadamer, Paul Ricouer e Peter Winch.

O grande passo de Gadamer que vai além de Wittgenstein se dá quando enfatiza a mediação dos jogos de linguagem, não os percebendo como universos fechados de significado. Assim, a nova versão de Verstehen depende da tese de que compreender o significado tanto de ações quanto de comunicações envolve a aplicação de categorias lingüísticas publicamente acessíveis, vinculadas às normas ou regras tacitamente conhecidas.

2.4. A viabilidade de uma sociologia interpretativa

Temos em Clifford Geertz, de maneira bem clara, os preceitos da hermenêutica aplicados às questões sociais. Autor das obras intituladas: *A Interpretação das Culturas* e *O Saber Local*, Geertz (1997) procura discutir a

viabilidade teórica e metodológica da hermenêutica, que ele chama de “o entendimento do entendimento”. Sua ênfase se dá sobre o status epistemológico do senso comum e sobre a tentativa de entender, de alguma forma, como “entendemos entendimentos diferentes do nosso”.

Sua percepção das mudanças que estão ocorrendo na atualidade em relação à teoria social, como colocadas no início deste trabalho, estão se dando porque a ciência da sociedade está se tornando mais pluralista, negando a idéia de uma teoria geral. Geertz afirma que “a sociologia não está prestes a começar, como Talcott Parson anunciou certa vez, meio em tom de zombaria, ela está mesmo é dispersando-se em estruturas” (Geertz, 1997, p.10).

As novas formas de pensar a sociedade parecem bastante afeitas aos preceitos antropológicos, pois a antropologia sempre teve um sentido muito aguçado de que aquilo que se vê depende do lugar em que foi visto, e das outras coisas que foram vistas ao mesmo tempo. Tradicionalmente, a Antropologia sempre absorveu facilmente as tendências contextualistas, antiformalistas e relativistas da maior parte da visão moderna que caracterizam as correntes mais atuais das teorias sociológicas. E talvez, pelo seu percurso antropológico, é que Geertz tenha se evidenciado ao propor uma Ciência Social interpretativa.

Porém, não é a opção por um tipo de abordagem mais tradicional dentro da perspectiva sociológica, ou a utilização de conceitos mais recorrentes na modernidade que estaremos fazendo uma “melhor sociologia”. Como o próprio Geertz já ressaltou e como não poderia ser diferente dentro de uma perspectiva hermenêutica tenderia a:

(...) abandonar a tentativa de explicar fenômenos sociais através de uma metodologia que os tece em redes gigantescas de causas e efeitos, e, em vez disso, tentar explicá-los colocando-os em estruturas locais de saber, é trocar uma série de dificuldades bem mapeadas, por outra de dificuldades quase desconhecidas (Geertz, 1987, p.13).

Entre as recentes reconfigurações da teoria social, a analogia com textos que é adotada atualmente pelos cientistas sociais é, de alguma forma, a que mais se expandiu; é também a mais ousada e a menos elaborada. E Geertz ainda ressalta que mais que “jogo” ou “drama”, a palavra “texto” é perigosamente vaga, e seu uso para explicar a ação social, ou o comportamento que as pessoas têm em relação a outras, implica em uma enorme deturpação conceitual, um jeito de ver bastante remoto. A “chave” para a transição de um texto para um texto análogo, ou de um texto escrito como discurso para a ação como discurso é, como Paul Ricoeur assinalou, o conceito de “inscrição”, ou seja, a fixação do significado.

Seriam, assim, quatro ordens principais de conexão semiótica (que Geertz identifica se utilizando de Becker) em um texto social, a serem investigadas por um especialista em relações contextuais: a relação das várias partes entre si, a relação do texto com outros culturalmente ou historicamente semelhantes; sua relação com aqueles que, de alguma forma, o constroem; e sua relação com realidades consideradas externas a ele.

Este movimento entre as diversas partes de um “texto” é identificado por Geertz no método que Dilthey chamou de “círculo hermenêutico” e descrito da seguinte maneira: “saltando continuamente de uma visão da totalidade através das várias partes que a compõem, para uma visão das partes através da totalidade que é a

causa de sua existência, e vice-versa, com uma forma de moção intelectual perpétua, buscamos fazer com que uma seja explicação da outra” (Geertz, 1987, p. 105).

Para Geertz, com relação às ciências sociais, qualquer tentativa de utilizar definições do tipo “a essência e o acidental”, ou “a forma natural das coisas”, ou de colocá-la em alguma “latitude e longitude” específicas do espaço acadêmico, está destinada ao fracasso assim que passamos das etiquetas para os casos reais.

A explicação interpretativa deve se concentrar no significado que instituições, ações, imagens, elocuições, eventos, costumes, ou seja, todos os objetos que normalmente interessam aos cientistas sociais, têm para seus proprietários. Mas Geertz afasta a visão romântica de que temos que nos sentir como um “nativo” para entender o seu entendimento. A seu ver, o pesquisador não percebe e não é capaz de perceber aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o “com que”, ou “por meios de que”, ou “através de que” os outros percebem.

Mesmo que, inicialmente, Dilthey tenha investido na idéia de se opor ao relativismo, os seus pressupostos hermenêuticos acabaram por disponibilizar importantes argumentos para a constituição de um campo de conhecimento atento para a pluralidade nas formas de pensar e de constituir as unidades sociais, pois toda “visão de mundo” é historicamente condicionada e, portanto, relativa e limitada. “Cada visão do mundo exprime, nos nossos limites de pensamento, um lado do universo; cada qual é verdadeira” (Glockner, 1968:1079 apud Cohn, 197, p.23)

Gostaríamos de ressaltar as palavras de Geertz que consideramos bastante elucidativas para pensar nessa possibilidade de uma sociologia interpretativa:

a compreensão depende de uma habilidade para analisar seus modos de expressão, aquilo que chamamos de sistemas simbólicos, e o sermos aceitos contribui para o desenvolvimento desta habilidade. Entender a forma e a força da vida interior de nativos — para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa — parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada, como sugeri acima — interpretar um poema, do que conseguir uma comunhão de espíritos (Geertz, 1997, p. 107).

Seja utilizando terminologias diferentes: metafísica, ciências do espírito, imaginário, subjetividade, visão de mundo, etc, não acreditamos que se possa “fazer sociologia” sem se dar conta da complexidade que é o ser humano, a sua existência e a constituição da vida social. E o que a hermenêutica propõe é ter em evidência essa complexidade.

Se há quem se posicione no sentido de negar a hermenêutica como uma explicação sociológica, logicamente, temos que tentar compreender o entendimento desta percepção e, tendo aprendido bem a lição de Dilthey, temos que ter a compreensão do processo significativo de formação desse leitor. Temos que percebê-lo no seu contexto, associar a sua biografia à história e compreender a sua posição, que, obviamente, tem um significado.

Creio também ser o momento para pensarmos em algumas tendências também modernas, mas de moldes mais pragmáticos, da teoria social, que, paralelamente, às tendências antiformalistas, apresentam uma concepção estratégica da ação e da racionalidade do agente social. Voltando aos conceitos elaborados por Weber, temos que uma ação é por ele considerada como racional, quando cumpre duas condições: (a) ser orientada para um objetivo claramente formulado e para um conjunto de valores também claramente formulados e logicamente consistentes; (b) quando os meios escolhidos para se atingir o objetivo são os mais adequados. No

entanto, Weber identifica quatro tipos de ação: racional em relação a fins, racional em relação a valores, afetiva e tradicional, assim como ressalta a fluidez dos limites entre esses tipos de ação. Ora, uma tendência como a da Escolha Racional, parece tentar simplificar a ação humana, centrando-se apenas em um tipo de ação identificada por Weber e negligencia a complexidade da observação de que uma ação geralmente comporta várias características das ações que compõem a sua tipologia.

Por fim, esta rápida comparação tem o objetivo apenas de evidenciar a pertinência da interpretação hermenêutica talvez não como uma *explicação*, mas como um entendimento, uma leitura sociológica.

2.5. A partir da sociologia interpretativa

Propomos, neste trabalho, um tratamento do objeto de estudo a partir de uma sociologia interpretativa. Essa perspectiva deve se concentrar no significado que instituições, ações, imagens, elocuições, eventos, costumes, ou seja, todos os objetos que normalmente interessam aos cientistas sociais, têm para seus proprietários. "Para isso, o pesquisador precisa resgatar a plena historicidade dos sujeitos históricos, descrever como eles estão imersos e como se constituem em cada ambiente líquido (as épocas e os ecúmenos)" (Oliveira, 1999a, p. 106). Operacionalmente, trataremos as várias esferas de negociação como "campos políticos intersocietários" (Oliveira, 1988 e 1999), cuja unidade "resulta do confronto entre perspectivas antagônicas, do jogo de manipulações de interesses e valores divergentes, de lacunas, ambigüidades e acasalamentos de significados" (Oliveira, 1999, p. 23). Já tendo, como primeiro passo, definido o "campo do conflito", de acordo com o que destacou Melucci (1996, p. 04), vamos procurar identificar como certos agentes sociais atuam dentro dele.

A partir dos dados referentes às organizações indígenas que estão sendo formalizadas na atualidade e aos projetos de "desenvolvimento" em terras indígenas, estruturamos um banco de dados que aglutina e organiza todas essas informações (ver anexo). Partindo do pressuposto que estaremos fazendo uma *sociologia dos mediadores*, foram realizadas entrevistas com lideranças indígenas, funcionários dos órgãos responsáveis pela implantação e acompanhamento dos projetos, assim também como com os responsáveis pelas fontes financiadoras.

Além de acompanharmos as negociações, descrevemos a receptividade das instituições governamentais e não governamentais para acatar as diferentes lógicas envolvidas e a articulação dos grupos indígenas na definição dos encaminhamentos.

Consideramos pertinente a realização de uma etnografia dos fluxos e redes de poder e negociação referentes aos projetos no contexto vivenciado pelas sociedades indígenas que estão sendo objeto de nossa análise. As posições demarcadas e os relacionamentos que as pessoas vivenciam podem nos fornecer alguns elos interessantes no complexo dos dados levantados. Utilizaremos assim, a metodologia que Geertz denominou de *dados convergentes*, ou seja, "as descrições, medidas, observações, e outras coisas semelhantes, que têm tipos e graus de precisão e generalidades diferentes, ou até mesmo variados" mas que têm a capacidade de elucidar-se mutuamente, considerando a forte conexão existente entre si (Geertz, 1997, p. 233).

A etnografia dos fluxos contempla o acompanhamento de projetos identificados em três áreas indígenas específicas: Kambiwá, no município de Ibimirim, Inajá e Floresta no sertão do estado de Pernambuco; Pipipã, também no município de Floresta, e Xukuru, localizada no município de Pesqueira, agreste pernambucano. De

uma maneira mais superficial, com intuito de compor melhor o campo estudado, faremos referências aos Fulni-ô, situados no município de Águas Belas, na região de transição entre o agreste e sertão de Pernambuco e ainda aos Potiguara presentes no litoral norte paraibano, entre os municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto³.

Os critérios utilizados para a escolha desses grupos foram: (a) a região fisiográfica em que se encontram, pois são diversificadas e apresentam diferentes questões ambientais; (b) os financiadores dos projetos implantados ou a serem implantados e (c) as organizações indígenas envolvidas na captação e gerenciamento de recursos para os projetos e (d) o conhecimento e o contato prévio que já tínhamos estabelecido em outros momentos.

Com base nos dados coletados durante o acompanhamento dos projetos, podemos compreender qual a leitura que as sociedades indígenas fazem da *autonomia* na definição de suas prioridades, na elaboração de seus projetos e no gerenciamento dos recursos obtidos. A participação nas demais esferas de discussão entre os agentes constitutivos do campo em questão também possibilitou a identificação de novas formas de organização dessas sociedades, como as associações e cooperativas indígenas que vêm se estruturando com grande vigor. O conjunto dos dados nos leva a compreender qual o papel dessas novas formas organizacionais e gerenciais na constituição de uma sociedade pluriétnica: se são ações coletivas, isoladas ou concatenadas com movimentos indígenas brasileiros, latino-americanas ou internacionais e se a base dessa convivência se dá sobre éticas etnocêntricas ou se estamos vislumbrando uma ética universal.

³ Esses dois últimos grupos indígenas, por si só, exigem um trabalho de campo mais intensivo e, na impossibilidade de o termos realizado, optamos por utilizar alguns dados que coletamos e pretendemos, no caso dos Potiguara, dar prosseguimento à pesquisa após a conclusão desta tese.

Os dados apresentados para a discussão são oriundos de diversas fontes, diversos momentos em que até nós mesmos assumíamos diferentes papéis e, portanto, mudava um pouco o ângulo da nossa observação.

A perspectiva adotada é de que as posições demarcadas e os relacionamentos que as pessoas vivenciam podem nos fornecer alguns elos interessantes no complexo dos dados levantados.

Desde o início da década de 90, enquanto antropóloga da FUNAI – Fundação Nacional do Índio – na sua Administração Regional, localizada na cidade de Recife, estado de Pernambuco, presenciamos a proliferação de um grande número de “associações” indígenas. Com este fato, algumas questões se tornaram relevantes: por que o aumento do número de associações? Como se dava a negociação dos recursos e gerenciamentos dos bens resultantes dos projetos propostos por associações? Quais os critérios utilizados para a formação das associações, considerando que em sua maioria elas eram formadas por um grupo pequeno de pessoas e não representavam um grupo indígena como um todo? Quais os possíveis tipos de desdobramentos dessa prática para as sociedades indígenas? Naquele momento, tratava-se de pensar a ação da própria FUNAI.

Momentos posteriores, já fora do quadro funcional da Funai, pudemos presenciar durante a realização de laudo antropológico relacionado à avaliação da necessidade de incorporação de um imóvel rural à terra indígena Fulni-ô, no estado de Pernambuco, os conflitos e articulações entre diferentes facções desse grupo indígena e das associações indígenas também envolvidas⁴.

⁴ A presença de associações indígenas Fulni-ô tem chamado a atenção da própria Funai que, em 1997, realizou um estudo sobre o modo de ocupação do território Fulni-ô, dividido em lotes familiares desde o

A participação como consultores e como facilitadores num projeto de educação indígena coordenado por uma ONG, o Centro de Cultura Luiz Freire, também foi uma importante experiência para visualizar o que representam os projetos executados em terra indígena e o fluxo de poder a eles relacionados.

Porém, um dos fatos que fizeram com que a nossa atenção se voltasse decisivamente para os projetos foi a realização do Encontro sobre “Desenvolvimento Sustentável das Etnias Indígenas em Alagoas”, realizado pela 6^a Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal e Procuradoria da República em Alagoas, em junho de 1999.

Tal reunião indicava a preocupação em se discutir as possíveis parcerias, recursos e tipos de financiamento para projetos de “desenvolvimento sustentável” para as etnias de Alagoas. Em linhas gerais, se utilizava o termo “projeto de etnodesenvolvimento sustentável”, com o objetivo de se atentar, dentro dos referidos projetos, para as especificidades étnicas dos grupos indígenas.

Esta foi organizada como um fórum de discussão em que estavam presentes representantes indígenas, representantes das agências financiadoras de projetos e ONG’s para definir um projeto piloto para o estado de Alagoas, cuja experiência seria então levada para os demais estados nordestinos.

Foi principalmente nessa oportunidade que ficou clara a importância dessas arenas políticas para a compreensão da questão indígena na atualidade. Evitando um recorte reducionista, percebemos, nesses espaços, a multiplicidade de argumentos acionados e a intensidade dos fluxos sociais que corriam em várias direções. Víamos,

final do século XIX e sua relação com o faccionalismo interno, quando de destacou a atuação e manipulação de diversas associações.

tal como na representação gráfica que podemos idealizar para o campo político intersocietário, um conjunto de feixes, representando as várias identidades que, entrecortando-se, estabelecem os pontos nodais (pontos de encontro) que constituem as relações que definem a percepção do outro e a constituição do que viria a ser a si próprio.

A diferença reside no que constituem os eixos identificados como as identidades, pois estas passam a ser percebidas como ações politicamente conduzidas para atingir determinados objetivos (Castells, 1999, p.80).

Diante da intensidade dos fluxos de negociação, consideramos pertinente destacar esses eventos para observação e coleta de dados. No entanto, ao mesmo tempo em que nos preocupávamos em tentar identificar os discursos dos atores e complementava com os dados coletados em outras diversas situações, ficava clara a necessidade de observar como as mesmas informações estavam chegando nas áreas indígenas e como esses elementos constituíam aspectos importantes para a condução das políticas locais, internas ou não. Não víamos a possibilidade de fugir à etnografia e, portanto, a proposta de Marcus (1998) da “multisited ethnography” ecoou de maneira muito pertinente.

Ficava claro que a composição do campo escolhido estava diretamente conectada a instituições e organismos que iam além das fronteiras nacionais. Mesmo não querendo utilizar o clichê da globalização, a interpenetrabilidade dos fluxos financeiros e seus vínculos com programas internacionais, que recaíam sobre as ações no nordeste indígena, faziam com que nos voltássemos para um campo com bordas realmente fluidas.

Trouillot é um dos autores que têm procurado problematizar o uso exacerbado do conceito de globalização, afirmando que o mundo tem sido “global” desde o século XVI; mas diante da constatação de que a história mundial do presente é caracterizada por um maior dinamismo de investimentos internacionais, ele vem oferecer uma contribuição inovadora, do ponto de vista conceitual e metodológico. Primeiramente, ele defende a abordagem do “Estado” como uma multiplicidade de campos sociais, fronteiras e instituições⁵ e, segundo, afirma que a pesquisa etnográfica passa a ser o estudo de eventos contínuos e processos que refletem o dinamismo das relações de poder transnacionais, a circulação de capital e a crescente concentração de poder econômico e de reestruturação dos mercados de trabalho (Trouillot, 2001).

O foco de Michel-Rolph Trouillot é a “antropologia do Estado na era da globalização”, em que questiona o papel e os limites do Estado na atualidade, através do que ele denomina de “state effects” (2001: 131). Para ele, o desafio da etnografia seria ainda um entendimento profundo da interação entre a dimensão internacional e as políticas domésticas e nos lembra da importância de estudar a íntima interpenetração do local e do global e a importância das estruturas de poder formais e informais (Warren, 2002: 392). Neste campo multifacetado e difuso, procuramos identificar eventos, situações e agências que poderiam ajudar a compor o que vem se desenhando como o da política indigenista e indígena.

Estivemos, então, presentes em vários “fóruns”, como será esclarecido no próximo capítulo, de negociação entre índios e não-índios. Desde reuniões agendadas pelo Ministério Público Federal, através da 6ª Câmara para discutir etnodesenvolvimento e discussões sobre os substitutivos da Lei 6001 convocada pela

⁵ Na concepção de Trouillot, o Estado é mais que o aparato de governos nacionais, e sim um conjunto de práticas e processos e seus efeitos.

FUNAI com lideranças indígenas do Nordeste, até reuniões das próprias associações indígenas.

A adoção da perspectiva da *multisited ethnography* tem como objetivo não apenas problematizar os limites do campo em si; a variedade de lócus em que foram presenciados os diálogos, entrevistados os sujeitos e observados os fluxos sociais se fez necessária pela escolha do tema estudado. Não tinha sentido se restringir às fronteiras das áreas indígenas para entender suas relações com as agências de desenvolvimento, quando esse circuito de dá numa amplitude bem superior.

Na tentativa de entender como os projetos de desenvolvimento se situam no contexto intersocietário, Uffor (1997) aponta a necessidade de situá-los numa perspectiva teórica adequada que ele descreve como podendo seguir dois modelos. O primeiro, “idealístico” ou “sistêmico”, enfatiza o aspecto sistêmico das relações sociais, como se estivessem livres de contradições. Geralmente, esse modelo reflete os interesses dos que são responsáveis pela implementação de projetos, promovendo uma imagem de eficiência e maneabilidade, de coerência argumentativa e de integração entre os diferentes níveis organizacionais e geralmente sugere que as causas de possíveis falhas são oriundas de fora do coerente e integrado sistema administrativo. O segundo modelo, parte da idéia de “arena”, já ressaltado anteriormente, para enfatizar o processo político não como um todo integrado, mas como uma série de múltiplas negociações entre grupo de participantes - que pode se dar dentro de uma mesma agência, assim como entre diferentes níveis de organização, como as agências financiadoras, as receptoras, os técnicos e funcionários dos projetos locais e a própria população local, que defendem diferentes visões e interesses (Uffor, 1997, p. 138-139).

Em alguns momentos, tivemos a impressão que fazer uma etnografia do cotidiano da Administração Regional da FUNAI em Recife seria mais do que suficiente para ampliar a percepção das relações entre o órgão oficial de assistência ao índio e a sua clientela. Com o tempo, tomando como preceito o modelo teórico da arena, essa sensação se mostrou inconsistente, pois ao chegamos nos locais, ficava muito claro que as negociações e as benesses resultantes dos embates travados na sede da FUNAI não tinham ressonância nem atingiam de maneira homogênea a população indígena que continuava nas suas áreas.

As técnicas de observação e de trabalho de campo, como geralmente aplicadas pela Antropologia, que utilizamos nesse trabalho foram algumas vezes usadas e questionadas por nós, considerando que os limites etnográficos não estavam restritos a um espaço geográfico específico. Entretanto, tais técnicas foram inspiradoras para as análises aqui apresentadas. Tratando-se de acompanhar a rede de constituição de relações e negociações que legitimam um discurso indígena, a coleta de dados se deu em espaços multifacetados; o que nos leva a colocar ainda em questão a delimitação desse mesmo campo e a distância entre pesquisador e o campo observado. Assim, é possível afirmar que “Talvez deveríamos dizer que, num mundo interconectado, nós nunca estamos realmente *out of the field*” (Gupta e Ferguson 1997, p. 35). Estes mesmos autores, na obra “Anthropological Locations” apresentam uma discussão de extrema importância sobre os limites e as concepções do trabalho de campo que tem servido para caracterizar a prática antropológica. Apontando-a como uma construção que se dá também num contexto que ainda carrega uma conotação de geografia colonial, Gupta e Ferguson indicam a possibilidade de apropriação da idéia de campo e de trabalho de campo de maneira variada e criativa. Para eles é claro que,

ao contrário das tendências homogeneizadoras enraizadas nas histórias colonial e neocolonial, a prática do “campo” e as definições da própria disciplina estão realmente distantes dos centros hegemônicos de produção intelectual.(Gupta e Ferguson, 1997, p. 28).

Nessa discussão, são utilizados exemplos de experiências de pesquisadores brasileiros, europeus e africanos, para mostrar a diversidade de formas de apropriação do campo. Em muitas universidades africanas, por exemplo, em que os departamentos de antropologia são inexistentes, devido à reputação colonialista que tem a disciplina, as pesquisas antropológicas devem ser feitas em associação com os departamentos de sociologia, história, economia ou de estudos de literatura oral ou através de projetos financiados externamente. Nessa linha de raciocínio os autores ressaltam que não se trata de valorizar cegamente tradições de trabalho de campo não dominantes, mas apenas de sugerir que as ciências que se vangloriam do respeito pela diferença cultural devem incluir o reconhecimento de métodos diferentes no mesmo nível de análise. Os estudos sociológicos das questões indígenas não podem prescindir das contribuições oferecidas pelas outras disciplinas.

O vigor da etnografia tem se dado no sentido de explicitar e desenvolver um senso de localização, de situação em espaços bem definidos, mais do que atentar para o fato de que esses espaços são construídos em campos de relações de poder desiguais.

Como resultante da pesquisa de campo, temos 45 horas de entrevistas e depoimentos coletados, excetuando aquelas que não foram gravadas devido à resistência dos próprios entrevistados ou porque, muitas vezes, a situação não era condizente com a prática do registro através de gravação, pois envolvia questões

delicadas que poderiam gerar ou alimentar conflitos; assim, os registros foram sendo feitos no diário de campo.

O trabalho de campo se deu de maneira difusa, geralmente, de acordo com disponibilidade de recursos que estavam relacionados às mais variadas atividades que assumimos, a fim de possibilitar nossas viagens às áreas indígenas.

Diante da diversidade de situações enfrentadas para o trabalho de campo, uma nova preocupação começou a se configurar para a nossa pesquisa: parecia que não poderia ser utilizado o mesmo modelo de coleta de dados e as unidades de análise estavam se constituindo também de maneira bem diferente. O “campo” era caracterizado pela multiplicidade de oportunidades e situações e estas não ofereceriam as mesmas condições. Assim, entre os Xukuru, devido ao conflito que envolvia os projetos e associações, optamos pelos dados registrados no diário de campo enquanto que, entre os Pipipã, principalmente, tivemos a oportunidade de gravar muitas entrevistas e depoimentos.

Desde a pesquisa que realizamos sobre os Xukuru entre 1989 e 1992, que o trabalho de campo vem se colocando como um ponto bastante intrigante. Geertz nos conforta com seus “dados convergentes”, mas outros autores têm também ressonância quando se pensa na complicada tarefa de tentar delimitar o espaço e o tempo do trabalho de campo. Junta-se a Geertz, no momento, Diane Nelson (1999) que nos deixa mais à vontade diante da complexidade do campo. Também acionando as palavras de Geertz, quando afirma que não existe uma receita generalizável para uma apropriada metodologia, ela apontava a variedade de situações de sua coleta de dados (Nelson, 1999, p. 33).

A descrição referente às dificuldades do campo é também pertinente ao observarmos que a incursão entre projetos e associações estava sempre relacionada a aspectos mais subjetivos da organização social das sociedades estudadas. Para apreender o seu sentido, foram realizadas várias entrevistas, inumeráveis situações observadas, desde fóruns locais a nacionais; muitas informações importantes foram coletadas em conversações, muitas delas, informais, ocorridas dentro de um carro – durante o deslocamento de uma área para outra, durante conversas na “cozinha” da casa de seu Expedito Roseno, enquanto preparavam pipoca para comermos; nas salas de espera de audiências no Ministério Público Federal em Recife e até em *shoppings centers* e centro de convenções, em ocasiões em que os índios organizavam “feiras”, promoviam debates e mostravam os resultados de suas articulações com várias instituições que estavam propiciando sua visibilidade na sociedade, assim como indicando que poderiam estar inseridos no mercado através do rótulo de “étnico”.

O mês de abril de 2000 pode ser considerado como a fase inicial de trabalho de campo. Os índios Xukuru estavam negociando naquele período com a FUNAI e com a mediação do Ministério Público a liberação de verbas para iniciar a indenização dos ocupantes não índios da terra indígena. Difícil tornou-se definir o fim do período de coleta dos dados, pois todos os eventos que previam a negociação entre índios e não-índios foram incorporados na análise deste trabalho, fazendo com que se prolongasse até outubro de 2002.

No capítulo a seguir, será abordada a questão da diversidade, com base na discussão entre universalismo e particularismo, mas que vamos prosseguindo no sentido de situar a temática no contexto brasileiro e nas medidas administrativas e formais que lidam com os direitos das sociedades indígenas. Desta forma, procuramos

compor o contexto em que se estruturam as múltiplas esferas de negociação interétnica.

Capítulo 3

Sociedade e diversidade: novos contornos frente à pluralidade

“Uma solução para o problema da intolerância, naturalmente, é enfraquecer os elos que ligam o indivíduo aos seus grupos étnicos, religiosos ou econômicos. (...) Somos todos irmãos sob a pele, é a mensagem do humanista; [...] Mas o perigo de dissolver lealdades paroquiais é que sem elas o homem não pode viver”

Robert P. Wolf, 1969 apud Cardoso de Oliveira, 2001, p.250

Nenhuma sociedade é homogênea e, frente aos intensos fluxos e correntes, encontramos-nos cada vez mais diante de processos diferentes, de instituições diversificadas e de uma realidade que se apresenta bastante fragmentada. Se o reconhecimento da diversidade das sociedades humanas não consiste em novidade, o que parece ter mudado é o foco de nossas atenções e a maneira que essas diferenças têm sido apropriadas pelas ações sociais como argumento para suas mobilizações.

Como Gutierrez (1997, p.74) já ressaltou, é a discussão que versa entre o universal e o particular que anima a reflexão filosófica desde os tempos gregos e tem como pólos Kant e Aristóteles. Porém as discussões em torno da viabilidade da convivência entre sociedades diferentes do ponto de vista de sua organização política, social, econômica e valorativa, têm-se tornado muito mais que uma reflexão abstrata; trata-se, sobretudo, de nos perguntarmos sobre a viabilidade de um caminho que contemple a diversidade em meio a universalidade.

Muitos autores vêm tratando desse tema, o que nos dá a possibilidade de visualizar que a problemática não é restrita à América Latina, nem se limita às populações indígenas. Vermeulen (1997) e Maybury-Lewis (1997), por exemplo, com base no conceito de etnicidade nos dão um vasto panorama; o primeiro priorizando as relações interétnicas na Europa e o segundo apontando uma análise comparativa entre sociedades americanas, asiáticas, africanas e européias. Outros autores enfatizam os fluxos transnacionais, as migrações, como Hall (1998) e Semprini (1999). Numa perspectiva mais teórica, abordando a viabilidade de uma ética universal, da constituição da ação coletiva, podemos citar Melucci (1996), Santos, (1997), Rorty (1997) Habermas (1999) e Cardoso de Oliveira (1998).

Situando o nosso objeto de estudo nesse contexto, trata-se de questionarmos quais as possibilidades das sociedades indígenas fazerem parte de uma sociedade mais ampla, nacional, como sujeitos ativos, falando de si e por si. É necessário acionar nessa discussão alguns pensadores que na linha de Kant, por um lado, e Aristóteles por outro nos auxiliem a pensar no problema da relação entre relativismo e universalismo, como Peter Winch (1970), Habermas (1989,1997 e 1999) e Ingram (1994).

No tratamento do problema para a realidade da América Latina, Leon Olivé (1997)¹ apresenta algumas questões fundamentais para a sistematização dos dados: (1) Quais os problemas éticos das minorias étnicas, sobretudo considerando que são minorias e que suas formas de vida devem desenvolver-se mantendo uma interação com outros grupos? (2) Existe e é aceitável uma ética etnocêntrica, ou pode ainda se afirmar uma ética universal? (3) Quais são as concepções que devem prevalecer diante

¹ Assim como Sobrevilla (1997), Díaz-Polanco (2000) e Van Cott (2000).

da diversidade cultural? (4) Como deve ser concebida e aplicada a legislação que afeta os grupos indígenas e quais podem ser seus fundamentos éticos?

No terreno das Ciências Sociais, essas questões têm sido discutidas no âmbito dos Direitos Humanos, em que estão presentes elementos como ética, moralidade e justiça (Cardoso de Oliveira, 1996) e num plano, como salienta Kushner, que “inclui considerações sobre participação política e a ilusória, se não ambígua, noção de auto-governo e auto-determinação” (Kushner, 1988, p. 27). Este autor, baseado em Alfredson (1982) e Ortiz (1984), sugere que existem cinco diferentes significados para a idéia de auto-determinação que podem ser encontrados nas leis internacionais, convenções e declarações de organizações internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU), Organização dos Estados Americanos (OEA), Organização Internacional do Trabalho (OIT), e a Comissão Internacional de Juristas (CIJ).

1) O direito de um povo determinar seu status internacional, incluindo o direito à independência, muitas vezes como uma auto-determinação externa;

2) O direito de a população de um Estado determinar sua forma de governo e de participar no governo, muitas vezes alcançando um processo de democratização;

3) O direito de um estado de uma integridade territorial e a não violação de suas fronteiras e governar suas relações internas sem interferência exterior;

4) O direito de uma minoria dentro ou mesmo além das fronteiras do Estado de ter direitos especiais – não apenas proteção e não-discriminação, mas o direito a autonomia cultural, educacional, social e econômica para a preservação de grupos identitários, como os povos indígenas que querem a garantia do direito à terra, acrescido de uma lista de direitos especiais; e

5) O direito de um Estado, especialmente, requerido pelos países em desenvolvimento, de desenvolvimento cultural, social e econômico. (Kushner, 1988).

Apesar de diferentes, as cinco perspectivas apontam para a capacidade interna das sociedades e do risco de poderes hegemônicos sufocarem as diferenças e o estabelecimento de um auto-governo.

Destaca-se neste trabalho a perspectiva de auto-determinação como aquela que prevê o exercício de uma “cidadania social”, como já explicitado anteriormente, e cuja sociedade esteja não apenas sendo detentora desses direitos, mas aquela que tem voz ativa na definição e reformulação desses mesmos direitos.

A discussão dessas questões no âmbito da sociedade nacional brasileira se intensificou, principalmente, com a Constituição de 1988, quando as sociedades indígenas deixaram de ser classificadas em diferentes estágios de aculturação² e passam a ser plenamente capazes, pois cai em desuso a idéia de tutela que as deixava sob a guarda da FUNAI -Fundação Nacional do Índio – constituindo, a partir de então, partes legítimas para ingressar em juízo; situação que lhes confere um novo status e define um novo patamar de cidadania³ que passam a reivindicar.

Para entender a questão indígena, os novos papéis e as novas instituições presentes, é preciso atentar para que "a solução brasileira para a construção de uma unidade nacional em meio a uma população fortemente heterogênea e altamente estratificada pode ser analisada através de dois movimentos, seja no plano

² Oliveira afirma que “um primeiro aspecto a considerar é que o conceito de aculturação deve ser amplamente criticado por sua imprecisão e generalidade, homogeneizando situações muito diversas e não apontando para fatores determinantes. Distanciando-se apenas de, uma condição irreal e fantasmática (as culturas indígenas ‘intocadas’), não tem qualquer valor operativo analítico. Ou seja, é um conceito cuja validade científica deve ser negada, tomando-se necessário buscar outros instrumentos mais adequados para falar sobre mudança cultural”(Oliveira, 1999a, p. 116).

³ Esta “cidadania” a que nos referimos esta próxima à concepção de Santos de “cidadania social”, ou seja, aquela que vai além dos direitos cívicos e políticos, relacionando-se a conquista de significativos direitos sociais, no domínio das relações de trabalho, da segurança social, da saúde, da educação...(Santos, 1997, p. 243).

das fabulações ideológicas e justificadoras, seja no plano das estratégias de ação social" (Oliveira, 1999 a, p.195).

A ênfase que adotamos nesse trabalho é a do plano das estratégias da ação social e temos como foco as "esferas públicas" de negociação em que teremos presentes os vários agentes envolvidos. Assim, estudamos o processo de afirmação étnica de grupos indígenas no Nordeste, a partir da mobilização dos mesmos nas negociações com os vários componentes dos diferentes níveis de organização da sociedade para implantação de projetos de etnodesenvolvimento em que são acionados direitos relacionados à afirmação de uma identidade e ação sobre seu território.

Como já ressaltado por Cordeiro,

a afirmação do direito à diversidade cultural importa assim à reivindicação pelas populações indígenas de um espaço político próprio no seio do estado e da nacionalidade. A conquista desse espaço político significa o reconhecimento de níveis crescentes de participação das comunidades indígenas nas decisões que tenham impacto sobre seu modo de vida. Significa também a assunção progressiva pelas comunidades indígenas de uma responsabilidade autônoma na gestão do seu patrimônio ecológico e na condução de seu próprio destino, o que sugere inclusive o reconhecimento de formas próprias de autogestão e de autogoverno (Cordeiro, 1999, p. 81-82).

A possibilidade dessa democracia no âmbito de uma sociedade pluriétnica nos remete a uma discussão sobre o que vem a ser a constituição dessa esfera pública de negociações.

3.1. A metáfora arquitetônica de esfera pública

Como já apresentado no capítulo 1, usamos a metáfora arquitetônica habermasiana de esfera pública para explicitar antes de tudo, um espaço de negociação, de possível diálogo; o que não quer dizer que afirmamos a existência de uma inteligibilidade entre as diversas partes envolvidas. Estamos mesmo é nos propondo a atentar para a sua viabilidade ou não.

Questionar essa possibilidade é nos depararmos com um dos problemas mais instigantes das Ciências Sociais que se volta para a consideração da existência de uma “moral universalista”.

Há sempre uma surpresa por parte dos estudiosos diante de assertivas universalistas, que não levam em consideração a diversidade e a pluralidade sócio-cultural. Habermas vem nos convidar, assim, para uma reflexão a esse respeito. Obviamente outros autores apresentaram essa preocupação, porém, Habermas indica um possível modelo para o entendimento de diferentes lógicas. Num contexto em que há um movimento das sociedades no sentido de se afirmarem como pluriétnicas ou multiculturais e o fenômeno da globalização cada vez mais apressa o diálogo entre os grupos humanos diferentes, a discussão sobre uma esfera em que os argumentos dos diversos discursos se confrontam, a proposta de Habermas é, no mínimo, intrigante.

Como White já destacou,

em muitas áreas da moralidade, o abandono do universalismo é inteiramente apropriado e um saudável sinal de debilitado etnocentrismo ocidental. Todavia, naquela área de moralidade que está centralmente relacionada à política – justiça – tal ajuste é mais duvidoso, ao menos para alguns (White, 1995, p. 31).

Inegavelmente Habermas seduz com suas argumentações otimista de uma pragmática universal, ou seja, ele parte da possível efetivação de um entendimento racional dos argumentos lançados pelas agências. Para tanto, ele apresenta um programa de fundamentação de uma teoria discursiva da ética que defende teses universalistas. Suas principais argumentações nesse sentido são de que o princípio de universalização é introduzido como regra de argumentação para discursos práticos, podendo ser compreendido de acordo com um modelo de “equilíbrio” como uma reconstrução das instituições da vida cotidiana, que está na base da avaliação imparcial de conflitos de ações morais.

Habermas se apóia na teoria de Kohlberg para ir de encontro ao pressuposto relativista que para se opor às idéias universalistas, em geral, se mobiliza sobre o fato de que outras culturas dispõem de outras concepções morais. Nesse sentido, a teoria de Kohlberg, apoiada no cognitivismo, no universalismo e no formalismo, oferece a possibilidade de (a) reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas a uma variação de conteúdos em face das formas universais do juízo moral e (b) explicar as diferenças dos estágios de desenvolvimento da capacidade do *juizar moral*. Destarte, Habermas procura explicar por que a ética do discurso é a que melhor se presta a explicar o ‘ponto de vista moral’ (a partir do cognitivismo e do universalismo), assim como mostra em que medida a ética do discurso requer o mesmo conceito de ‘aprendizado construtivo’ de Piaget e Kohlberg.

A ética do discurso pressupõe que as questões prático-morais podem ser decididas com base na razão; ela explica como os juízos morais podem ser fundamentais. Além disso, contesta a suposição básica do “relativismo ético”, segundo a qual a validade dos juízos morais só se mede pelos padrões de racionalidade ou de

valor da cultura ou forma de vida à qual pertença, em cada caso, o sujeito que julga. Na posição de Habermas há uma recusa dos preconceitos, que estariam diretamente relacionados aos valores associados a uma particular forma de vida e constituiria a essência da visão etnocêntrica; pois ele considera que os preconceitos podem ser dissolvidos pelo poder de um método a que ele chama de *profundidade hermenêutica*. Neste aspecto ele vem se contrapor a Gadamer, pois este último, ainda que considerando o preconceito um elemento universal da compreensão, afirma que, mesmo depois da reflexão hermenêutica sobre os preconceitos implícitos em todo pensamento, tais preconceitos permanecem preconceitos.

Habermas pressupõe que sua ética do discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, fornece um procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo (Outwhite, 1994, p. 148). Para ele, se os juízos morais não pudessem erguer uma pretensão de validade universal, uma teoria do desenvolvimento moral que pretendesse comprovar a existência de vias de desenvolvimento universais estaria condenada de antemão ao fracasso.

A validade universal proposta está associada ao entendimento racional dos discursos e para melhor compreensão dessa “racionalidade” tão presente nas idéias de Habermas, é importante nos determos em duas concepções de racionalidade comunicativa que são alternativas para a proposição dialógica desse autor: a racionalidade estratégica, que constitui a concepção familiar meios-fins e a racionalidade contextual, ou seja, o que é considerado ação racional variará com o contexto social.

White (1995) aponta essas duas perspectivas de racionalidade para tentar algumas elocuições sobre a aplicabilidade do universalismo. A concepção de

racionalidade contextual está geralmente associada à obra de Peter Winch (1970), pois seu argumento básico pode ser resumido na afirmação de que o significado e a racionalidade de uma ação são deduzidos da compreensão de seu papel em relação às normas e crenças predominantes na forma de vida da qual é uma parte. As críticas direcionadas a ele dizem respeito, sobretudo, às suas afirmações sobre a natureza exclusivamente interpretativa da teoria social e a idéia de formas de vida herméticas. Tomando a racionalidade contextual como uma ferramenta para compreender fenômenos sociais e políticos, esta constitui um complemento necessário da racionalidade estratégica. Uma das metas de Winch é a de nos sensibilizar para o perigo de se fazer juízos rápidos sobre a irracionalidade ou não-irracionalidade das ações ou crenças não-familiares.

Winch (1970) parece informar que sociedades ou formas de vida diferentes possuem seus próprios critérios completamente independentes de racionalidade. No entanto, segundo White (1995), ele chega a esclarecer que existem alguns critérios universais de racionalidade, mas que não são em si suficientes para captar o que numa sociedade conta como ação coerente ou racional em circunstâncias particulares. Assim, o argumento contextualista oferece uma estrutura útil para evitar juízos etnocêntricos sobre a irracionalidade das ações e instituições nas sociedades não-ocidentais.

Embora a adoção de uma estrutura contextualista possa ser importante como suplemento para uma estratégica, tal adoção, como salientou White, traz consigo algumas limitações e implicações perturbadoras para os teóricos sociais e filósofos políticos, ao menos até o ponto em que desejam dar conta dos conceitos de poder, ideologia e transformação e manter, ao mesmo tempo, alguma orientação moral

universalista para a vida política. Aliás, esta é uma das principais críticas direcionadas a Habermas: o fato de não contemplar a questão do poder.

Partindo desta crítica, apesar de White sair em defesa de Habermas ao dizer que sua obra oferece uma posição universalista, ao mesmo tempo em que tenta acomodar os insights de críticos contextualistas, Bronner (1997) apresenta mais argumentos no sentido de atacar a posição de Habermas. Para Bronner, a categoria lingüística da universalidade é incapaz de especificar as prioridades entre interesses gerais concorrentes, e faz pouca diferença se a ética do discurso fundamenta diferentes racionalidades sob moralidade, a lei e a política se ela não pode enfrentar questões organizacionais, interesses materiais em conflitos entre oprimidos ou mesmo suas afirmações ideológicas geralmente generalizáveis e mutuamente excludentes (Bronner, 1997, p. 370). A teoria da ação comunicativa objetiva superar o relativismo associado à hermenêutica; entretanto, ela não oferece critérios para sair de uma descrição do todo para uma crítica de suas partes opressoras.

Cardoso de Oliveira discute o caráter democrático como pressuposto para a legitimação do diálogo na esfera da globalização; este autor afirma que Habermas pôs a questão do poder no interior de qualquer comunidade de comunicação ao falar de *comunicação distorcida* que seria melhor elucidada pela *crítica das ideologias*, e faz a seguinte ressalva:

(...) mas, quando essa distorção se dá numa “comunicação intercultural”, portanto entre campos semânticos teoricamente incomensuráveis, isso agrega obstáculos dos mais variados tipos, que somente a constatação óbvia da assimetria na relação dialógica não esgota por si o problema (Cardoso de Oliveira, 1996, p.10).

Este autor prossegue questionando se a ética discursiva – construída no horizonte da comunicação *intersubjetiva* – é capaz de enfrentar adquadamente o horizonte da comunicação *intercomunitária*, ou como diria Cardoso de Oliveira, *interétnica*.

A dificuldade de se garantir essa ética discursiva que exige uma argumentação racional entre os litigantes é que esta sempre guardaria um resíduo de ininteligibilidade, fruto da distância cultural entre as partes e, inclusive, em relação às instâncias mediadoras.

Avritzer (1995) afirma que a perspectiva habermasiana atribui às instituições políticas o papel de representar demandas societárias, mas até que ponto podemos afirmar que as instituições estruturadas no âmago da sociedade que se afirma democrática é capaz de medir as “negociações” entre interesses particularistas e universalistas? A mera afirmação de preceitos democráticos não confere a uma sociedade a sua legitimidade. Mais que isso, há a necessidade de entender a trajetória percorrida na estruturação dessa sociedade nos dias atuais; em outras palavras, há de se atentar para o processo de redemocratização da sociedade brasileira, associando-a, necessariamente à cultura política que vem acompanhando esse processo de estruturação de um sistema sócio-político que se contrapõe ao período autoritário anterior. Voltaremos a esse ponto posteriormente.

Cabe, no momento, retomarmos a questão da esfera pública de Habermas. Várias concepções do “público”, tais como esferas públicas, espaços públicos e contrapúblicos subalternos, conforme Escobar (1995, p. 41) já chamou atenção, foram recentemente propostas como abordagens úteis para explorar o nex

entre cultura e política nos movimentos sociais contemporâneos. Inicialmente nos baseamos em Habermas ao acatar a noção de esferas públicas.

No entanto, optamos por utilizar sua concepção no que se refere, principalmente, às metáforas arquitetônicas por ele acionadas. Habermas define “esfera pública” como “uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas *enfeixadas* em temas específicos” (Habermas, 1997, p. 92). Sua pertinência é por nós ressaltada porque Habermas a define como um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; não podendo ser entendida como instituição, nem como sistema, pois, “mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente, ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis” (1997, p. 92).

Ao exaltarmos as metáforas arquitetônicas, acreditamos estar abrindo a possibilidade de dialogarmos com outros autores que vêm também se preocupando com o delineamento dos espaços políticos de negociação e indicando um cenário bem mais complexo do que a distinção já superada entre Estado e sociedade civil.

Alberto Melucci, por exemplo, resalta a transformação do espaço público em arenas de conflito; o espaço público passa a constituir a arena pela disputa política, que se dá no campo do discurso.

O que pretendemos ressaltar nessa perspectiva é que esses campos políticos são constituídos por agentes de diferentes naturezas, num fluxo intenso de movimento em que estão em jogo negociações na luta pelo reconhecimento de identidades e ações a ela relacionadas.

Outra dimensão que emerge dessa abordagem e dá conta da constituição da prática do sujeito político é também a elaborada por Jürgen Habermas. Ele apresenta uma interpretação da modernidade que defende aspectos-chave da cultura moderna, como a discussão da viabilidade de uma pragmática universal, da constituição de uma esfera pública de diálogo, e desloca o foco crítico de volta aos sistemas econômicos e políticos relacionados a suas interpretações de subjetividade e razão. Apresentando uma idéia de racionalidade que procura ir além de uma racionalidade estratégica e contextual, Habermas defende uma racionalidade comunicativa e um modelo comunicativo de ação em que a competência da linguagem ordinária é prevista como dando aos agentes a capacidade de usar esse sistema inteiro de relações de mundo e reivindicações de validade numa forma distinta com o propósito de coordenar a ação. Nesta concepção, a linguagem é tomada como um instrumento mas também como um contexto preexistente, no qual comunidade emerge em situações específicas apenas em relação a uma orientação comum mais ampla à base de validade compartilhada no discurso.

Consideramos que a perspectiva habermasiana pode nos ajudar a compreender a atuação dos grupos étnicos na reformulação de uma esfera pública de negociações, pois nessa concepção, os atores são vistos como uma categoria autônoma em relação à estrutura, ou seja, são percebidos como “agentes plenos”, sem deixar de considerar as “condições” impostas pelo “sistema”. Habermas oferece os fundamentos para um pensamento social que é, simultaneamente, crítico das condições existentes e voltado para uma possível emancipação dos grupos sociais.

Ao tratar dos novos movimentos sociais, Habermas diz que para o seu sucesso é necessário empregar o polêmico conceito de universalismo contra o qual os

próprios movimentos se opõem ao julgar as tradições culturais e as normas que influenciam suas ações. Para ele, isso é cabível porque a sociedade industrial avançada, com suas instituições econômicas e de Estado estrategicamente definidas, fornece as bases materiais para regenerar o mundo da vida; assim como devido a uma teoria “evolutiva” da aprendizagem baseada em Piaget propicia o entendimento que as sociedades se desenvolveriam no sentido de aprimorar sua eficácia comunicativa.

Com Habermas talvez até pudéssemos afirmar que, necessariamente, o consenso não necessita sufocar o pluralismo, aliás, este seria um pré-requisito lingüístico para a articulação de opiniões divergentes, principalmente quando ele afirma que a *interação comunicativa* oferece uma estrutura para o discurso e mesmo uma solidariedade para os novos movimentos sociais num período caracterizado pela fragmentação. Mas há de se ressaltar que a ética do discurso é inútil onde instituições e valores democráticos ainda não existem; seu pressuposto básico é a igualdade de condições para o embate discursivo.

As críticas a Habermas não se restringem à questão da universalidade e do poder. Atacam-no desde os conservadores até os pós-modernistas, advogados das “políticas de identidades”, defensores acrílicos dos novos movimentos sociais e comunitaristas. Os ortodoxos perguntam se as suas incursões mais recentes sobre a filosofia da linguagem esvaziaram sua tentativa de desenvolver uma “reconstrução” do materialismo histórico imanente. Perguntam também a respeito da sua relutância em encarar o fato de que a efetividade da ética do discurso depende de uma anterior percepção institucional de seus pressupostos liberais, mas há também críticas relacionadas às suas preocupações epistemológicas: até que ponto Habermas, realmente, consegue romper com a idéia de razão iluminista?

Apesar de sua evidente preocupação com a ação, com as práticas comunicativas na sociedade, não é clara a percepção de como lidarmos com essa questão dialógica se ainda não observamos a condição ideal para a fala. Jessé de Souza chega a afirmar que a inaplicabilidade da teoria habermasiana à realidade brasileira é uma tese comum, pois quando levada a situações empíricas, remeteria, forçosamente, à realidade dos países desenvolvidos (Souza, 1997).

O próprio Habermas parece ter abandonado essa premissa de condição ideal de discurso. O argumento mais recente parece basear-se na idéia de que o projeto Iluminista de desenvolver concepções universalistas de racionalidade e moralidade deve ocorrer através da adoção de uma perspectiva pluralista e descentralizada, segundo a qual moralidades particulares, centralizadas em formas de vida específicas só podem ser justificadas se tiverem um cerne universalista.

Segundo William Outhwaite, isto não significa a imposição de uma concepção particular com pretensões universalistas. Para Habermas, universalismo significa:

(...) relativização de uma forma de vida particular em relação às demandas legítimas de outras; que se atribuam direitos iguais ao estranho e ao outro, com todas as suas idiossincrasias e aspectos incompreensíveis; que não se apegue rigidamente à universalização da própria identidade e não se separe ou discrimine o que se desvie dela. Universalismo moral significa, então, que as esferas de tolerância se tornem infinitamente mais abrangentes do que são hoje em dia. Isto também significa que nossa atitude em relação às estruturas estabelecidas e tradições deve ser cautelosa e reflexiva (Habermas, apud Outhwaite, 1995).

Tensões e contradições parecem, assim, ser inerentes à idéia da esfera pública e tomá-la como determinada por uma ética universal de maneira simplista não conduz a uma leitura da complexidade social. Neves (2001) se além ao dissenso

intersubjetivo que, segundo ele, caracteriza a sociedade contemporânea para enfatizar que a perspectiva habermasiana da ação comunicativa não é capaz de promover uma reconstrução racional do mundo; seus argumentos indicam a compreensão da sociedade moderna como hipercomplexa, com uma diversidade incontrolável e contraditória de valores e interesses (Neves, 2001, p. 128).

Mas mesmo que questionemos o caráter pragmático da ação comunicativa, não podemos deixar de reconhecer os avanços teóricos que esse conceito nos traz. Ao ser elaborada pela teoria crítica na segunda metade do século XX, esta idéia representou, conforme salienta Avritzer (2000, p. 61), a continuação de uma teoria crítica à sociedade de massas inaugurada pela escola de Frankfurt e uma ruptura com a mesma tradição. Ruptura esta, introduzida pela capacidade do conceito de esfera pública de representar uma conexão entre teoria crítica e teoria democrática. Além disso, o conceito conduz à possibilidade de uma “(...) relação crítico-argumentativa com a política ao invés de uma relação diretamente participativa” (Cohen, 1996 apud Avritzer, 2000).

Para Souza “a estrutura da ação comunicativa pretende captar a presença do interesse geral no interesse particular, na medida em que vincula a teleologia típica à toda ação humana com a necessidade de consenso” (Souza, 1997, p. 139).

A arquitetura da esfera pública vai além do espaço do confronto discursivo, ou melhor, este confronto indica a tensão entre a autonomia dos sujeitos capazes de agirem criticamente e a mercantilização do processo de produção cultural.

Sua contribuição também se dá por elaborar uma crítica tanto à concepção liberal, como à concepção comunitarista. Em relação ao primeiro aspecto,

podemos dizer que Habermas argumenta que a ordem política não se constitui a partir da agregação de portadores abstratos de direitos, mas de pessoas individuais que só podem ser adequadamente protegidas juntamente com suas relações interpessoais, suas redes sociais e suas formas culturais de vida; para ele, a avaliação e o reconhecimento dos diferentes modos de vida devem ser uma questão política (Costa, 2000 e 2001). Em relação à crítica aos comunitaristas, Habermas recusa a vinculação inapelável dos cidadãos às práticas que se quer proteger. Como ressalta Costa,

(...) a reflexão política, entendida como um processo de argumentação pública, é necessária como forma de argumentação das pessoas evitarem aceitar as práticas existentes com um caráter definitivo, acriticamente, perpetuando as necessidades que tenham se tornado, na perspectiva de um determinado grupo sociocultural, anacrônicas (Costa, 2000, p. 221).

É próximo a esse caminho que Kuper (2002) problematiza o conceito de cultura e critica as políticas de identidade, considerando que falar de identidades diferentes, lógicas diferentes num campo em que todas as respectivas “verdades coadunam” requer uma perspectiva das lutas políticas que são travadas nos círculos em que se travam as disputas discursivas.

Descrevendo a esfera pública como um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade, Habermas afirma que esta “constitui, principalmente, uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana” (Habermas, 1997, p. 92).

3.2. Democracia, cultura política e sociedade pluriétnica

A cultura vem sendo acionada como um importante viés para a afirmação e articulação das etnias indígenas; a etnicidade vem se conformando, exatamente, nessa esfera de exercício de poder.

A esfera pública, até aqui discutida quanto à sua viabilidade teórica e conceitual, ao ser associada à possibilidade de uma prática dialógica que comporte a diversidade, apresenta-se como a arena em que os grupos étnicos estão procurando se afirmar politicamente. O que proporciona a visibilidade dos grupos indígenas como agentes ativos no processo de construção de uma sociedade plural vai se dar não apenas pela aceitação de sua existência, mas pelo papel que começam a ocupar nas negociações políticas.

Desta forma, destacamos dois aspectos importantes na discussão sobre a conformação democrática de uma estrutura social pluriétnica, que é o que tentamos visualizar:

1. A afirmação da diferença étnica, a consciência étnica, é produto de contradições incorporadas nas relações de desigualdades estruturais (Wilsen, 1996, p. 04).
2. Tais desigualdades têm explicações históricas, assim, como a conformidade de uma esfera pública tem sua base na cultura política relacionada ao campo de poder envolvido.

Falar da possibilidade da sociedade brasileira definir suas decisões políticas considerando diferentes lógicas nos conduz a construir um pouco do que tem sido a cultura política relacionada às questões étnicas no Brasil, em que salientaremos a relação com as etnias indígenas. Há necessidade, conforme destacou Krischke quando

fala dos estudos sobre a transição política no Brasil, “de se considerar os processos e estruturas políticas no seu contexto histórico-social e cultural, de modo a avaliar o potencial que apresentam de ruptura ou de continuidade” (Krische, 1990, p. 129).

A conformidade da esfera pública delimitada neste trabalho contempla os grupos indígenas, o Estado – através de suas instituições e as organizações não governamentais, ou seja, todas as agências que se situam no patamar de discutir e viabilizar ações junto às sociedades indígenas.

Salientamos que esses espaços públicos possuem fronteiras porosas, isto é, seus limites são circunstancialmente definidos e estão sempre sujeitos a redefinições, influências e alterações na sua composição. O que os identifica como esfera pública é o fato de estarem “muito ligados ao espaço concreto de um público presente” e por poderem

(...) ser descrita[os] como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas *enfeixadas* em temas específicos (Habermas, 1997, p. 92).

Assim, não estamos vislumbrando a possibilidade de descrever como o contato interétnico tem se tornado concreto nem de destacar a plasticidade que as sociedades indígenas vêm assumindo diante do confronto. O destaque é dado ao papel das instituições indígenas na estruturação de uma sociedade que se encontra num processo de transição para uma democracia.

A relação que tais sociedades construíram com o Estado brasileiro está pautada, fundamentalmente, na idéia dessas constituírem entidades tuteladas; em outras palavras, relativamente incapazes de assumirem o seu direito pleno de cidadãos.

O instituto da tutela associado à cultura política brasileira é determinante dos papéis que as sociedades indígenas têm assumido nas esferas públicas de negociação e nos ajudam a refletir sobre o caráter plural da sociedade brasileira.

A Constituição de 1988 e seu processo constituinte, inegavelmente, constituem um marco na conformação da democracia no Brasil e nos novos espaços que determinadas parcelas passam a ocupar. A questão que se põe, é se a abertura formal de participação política de parcelas até então marginalizadas e se o discurso legal é suficiente para que as sociedades indígenas, no caso aqui destacado, assumam um papel diferente do que até então se apresentava.

Apresentar tais mudanças como resultado das transformações ocorridas no plano do discurso oficial, institucional, aponta para uma percepção bastante reducionista da capacidade de ação dos atores sociais; daí a necessidade de atentarmos para algumas características de como tem se dado a ação coletiva de algumas parcelas sociais no sentido de participar efetivamente de esferas públicas de negociação e, através destas mobilizações, de se fazerem plenamente reconhecidas.

Costa (1997) tenta mostrar que as teorias da transição democrática, ao privilegiar “um conceito de democracia centrado unicamente na vigência de ‘instituições’ democráticas (eleições livres, direitos civis garantidos, normalidade de atividade parlamentar etc.), confinaram o estudo da democratização à esfera institucional, ignorando ‘o hiato entre a existência formal de instituições e a incorporação da democracia às práticas cotidianas dos agentes políticos’(Avritzer, 1996, p.136)” (Costa, 1997).

Até certo ponto, os índios não foram considerados plenamente agentes políticos dentro da esfera da sociedade brasileira. Nem totalmente à parte dela, nem

exercendo uma cidadania plena, as sociedades indígenas têm dificuldades de serem reconhecidas como sujeitos e participantes da recondução de uma política ‘brasileira’ em moldes democráticos que contemplem a diversidade etnocultural.

A Constituição de 1988 veio a constituir um divisor de águas no que se refere à política indigenista oficial levada a cabo pelo Estado brasileiro. Principalmente o Artigo 232 do Capítulo 8 da Constituição aponta para este avanço, quando afirma que os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses.

Este artigo constitucional trouxe à tona as contradições que se apresentam em relação à “concessão” (talvez, o melhor fosse falarmos em “reconhecimento”) da autonomia por parte do Estado brasileiro aos índios e a assunção da mesma por parte das organizações e comunidades indígenas.

É no embate desta questão que consideramos a pertinência de se retornar à cultura política brasileira para entendermos a estruturação da lógica que está na base das ações no campo do indigenismo.

Indubitavelmente, a constituição de 1988 veio a assinalar o processo de redemocratização que vinha se contrapor a uma experiência histórica marcada por uma estrutura autoritária, vinculada a oligarquias e às suas manobras políticas que lhes deram sustentação. Os debates e as críticas aos avanços que se deram com mobilização dos movimentos sociais durante o processo constituinte na década de 80, destacam que a cultura política brasileira foi constituída em bases despóticas. E essa característica vai fazer uma enorme diferença para a nova configuração que começava a assumir a sociedade brasileira.

BOX Nº 1

Fragmentos das Constituição da República Federativa do Brasil 1988

Referências à questão indígena

TÍTULO VIII
DA ORDEM SOCIAL

CAPÍTULO VIII
Dos Índios

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

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

§ 2º. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º. Os aproveitamentos dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º. As terras de que trata esse artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º. É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse de soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantindo, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º. São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se referem este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º. Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174 §§ 3º e 4º.

Art. 232. 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.

Avritzer (1995) ao elaborar um texto em que apresenta “uma crítica às teorias da transição para a democracia”, apresenta importantes considerações a esse respeito, ao afirmar que as análises do funcionamento da democracia brasileira desde 1985 apontam, entre outras, as seguintes características: (a) persistência de um comportamento não-democrático das elites políticas, que continuam seguindo estratégias patrimonialistas e corporativistas; (b) a dissociação entre práticas políticas democráticas no nível da institucionalidade política e a persistência de práticas não-democráticas no nível micro; e (c) a não aceitação da cidadania civil e social que se traduzira na rejeição ou desconhecimento dos avanços constitucionais nesse campo, assim como na impossibilidade de um pacto social (Avritzer, 1995, p. 109). Esse mesmo autor ainda enfatiza que o problema da democracia não se reduz somente à questão do funcionamento adequado das instituições políticas, mas se liga também às práticas dos aparelhos de Estado e às suas relações com os atores sociais.

Entender qual a concepção de cidadania que vem sendo acionada ao analisarmos a questão dos índios é também complexa. O “espaço da cidadania” é apresentado por Santos como constituído pelas relações sociais da esfera pública entre cidadãos e o Estado (Santos, 1997, p. 126). Na concepção do presente trabalho, estamos destacando a mobilização de parcelas da sociedade civil, no caso grupos étnicos, pela reivindicação de uma passagem da cidadania cívica e política para o que foi designado por “cidadania social”⁴ (Santos, 1997, p. 243) e que corresponde à conquista de significativos direitos sociais, no domínio das relações de trabalho, da

⁴ De uma maneira bem próxima à perspectiva de Santos está a idéia de cidadania de Oliveira apresentada em trabalho que versa sobre a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro (Oliveira, 1999, p. 192): “Quando falamos em cidadania estamos pensando em determinados papéis sociais, com um conjunto apenso de direitos e deveres, exercidos pelos indivíduos na qualidade de membros de uma comunidade política, isto é, de uma coletividade que possui uma extensão territorial exclusiva e detém mecanismos próprios de resolução de conflitos e de controle social”.

segurança social, da saúde, da educação, da habitação, etc. Esta passagem estaria, assim, baseada numa “renovação da teoria democrática [que] assenta, antes de mais nada, na formulação de critérios democráticos de participação política que não confinem esta ao acto de votar” (Santos, 1997, p. 270) e que tem por objetivo alargar e aprofundar o campo político em todos os espaços estruturais da interação social.

O que se torna necessário enfatizar é que aos índios foi, e às vezes ainda o é, negada a possibilidade de exercer mesmo a cidadania cívica. Mas no caso das populações indígenas no Nordeste isto tem se mostrado diferentemente, pelo fato de, durante muito tempo, estas terem assumido o status de uma população rural, camponesa, sem que o recorte étnico tenha sido evidenciado.

Como pensar, então, em cidadania, em participação política, em voz ativa nas esferas de negociação que contemple a diversidade de lógicas, distintas formas organizacionais e de racionalidade numa trajetória marcada por uma cultura política elitizante e numa concepção colonialista instaurada num “poder tutelar”⁵?

Ao assumir a identidade indígena, assume-se todo o apanágio dessa categoria jurídica, que define, por consequência, as possibilidades de interlocução entre os índios e as demais agências que compõem a esfera política.

⁵ Lima (1995) define *poder tutelar* como “modo de relacionamento e governamentalização de poderes, concebido para coincidir com uma única nação” (Lima, 1995, p. 39). De maneira mais detalhada, este mesmo autor descreve esta categoria como “uma forma de ação sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios, oriunda e guardando continuidades implícitas com as conquistas portuguesas e sua administração por aparelhos de poder que visavam assegurar a soberania do monarca lusitano sobre terras dispostas em variados continentes. Modalidade de poder de um Estado que se imagina nacional, ou melhor, de uma comunidade política dotada de um Exército profissional, comunidade esta entendida aqui como um conjunto de redes sociais estatizadas, com pretensões a abarcar e submeter a multiplicidade de comunidades étnicas diferenciadas e dispostas num território cuja predefinição face a outras comunidades políticas igualmente heteróclitas é relativa e instável. O *poder tutelar* pode ser pensado como integrando tanto elementos das sociedades de soberania quanto das disciplinares. Mas é antes de tudo um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência Nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da *guerra de conquista* é sempre presente”. (Lima, 1995, p. 73-74).

Oliveira (1999, p. 193) ao relacionar o pensamento iluminista à concepção de uma unidade homogênea, a nação, aponta que a permanência de vínculos particularísticos entre os indivíduos, sejam de que ordem for, não contribuem para o fortalecimento das instituições estatais. Os vínculos que se dão através de parentesco, localidade, comunhão religiosa, interesses de classe ou corporação ou ainda de pertencimento étnico e racial, estariam na contramão de um projeto nacional. A partir desta perspectiva o autor se refere a Maybury-Lewis (1984) para afirmar que “as organizações intermediárias entre o Estado e o indivíduo são vistas como arcaicas e irracionais, toda e qualquer associação étnica que não corresponda à nacionalidade dominante deveria ser suprimida” (Oliveira, 1999, p.193).

BOX Nº 2

O Estatuto da Tutela I

A formalização da política indigenista e o lugar do indígena na sociedade brasileira tiveram suas bases no movimento positivista que deu sustentação ao projeto republicano brasileiro.

No nascer do órgão indigenista oficial, em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais, estava também a discussão do projeto do Código Civil, que aprovado em 1916, apresentava o enquadramento jurídico do índio da seguinte forma:

“Art. 6º. São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, nº 1), ou à maneira de os exercer:

“I. Os maiores de 16 e menores de 21 anos (arts. 154 a 156).

“II. As mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal.

“III. Os pródigos.

“IV. Os silvícolas.

“§ único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida em que se forem adaptando à civilização do país”.

Código Civil, Lei 3.071, 1º de janeiro de 1916

A lei 6001 de 1973⁶, mais conhecida como o Estatuto do Índio, referiu-se a uma cidadania que o indígena poderia assumir, desde que emancipado, o que, de certa forma, só poderia acontecer se abdicasse da condição de indígena.

Não vamos nos ater às discussões jurídicas que se dão em torno da tutela, o que estamos enfatizando é como o indígena vem sendo percebido e quais as possibilidades que formalmente vêm se impondo à participação do mesmo nas decisões referentes ao seu próprio destino e nas ações relacionadas à sociedade nacional.

Ressaltamos dois fragmentos relacionados à tutela; o primeiro se refere à primeira vez que a figura do indígena aparece no código civil brasileiro, e o segundo, referente ao próprio Estatuto do Índio, por esta lei ter constituído o elemento jurídico formal que veio a estabelecer os principais preceitos da política indigenista brasileira.

Segundo Souza,

(...) a principal dualidade e luta por hegemonia no campo das idéias do indigenismo na década de 90 foi em torno da representação política dos povos indígenas perante o Estado. Esta luta foi caracterizada pela desconstrução do sistema estatal montado na idéia-força da tutela do Estado sobre os povos indígenas (Souza, 2000, p. 21).

Tais transformações vêm sendo descritas como resultantes de alguns aspectos específicos: (a) o surgimento do Movimento Indígena; (b) o surgimento e consolidação de novos valores universalistas que colocam os povos indígenas como objeto icônico desses valores perante a sociedade civil global e (c) a homogeneização no meio acadêmico de uma proposta teórico política, baseada em uma concepção teórica sobre o

⁶ Lei esta que encontra-se em contradição com os preceitos da Constituição de 1988; porém o Estatuto das Sociedades Indígenas que regulamenta os artigos constitucionais ainda encontra-se em tramitação no Congresso Nacional.

evolucionismo multilinear que buscava uma alternativa de construção de novos modelos civilizatórios baseada na recuperação das culturas autóctones (Souza, 2000, p. 22).

BOX Nº 3

O Estatuto da Tutela II
Fragmentos das Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973
ESTATUTO DO ÍNDIO

TÍTULO II
DOS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS

CAPÍTULO II- Da Assistência ou Tutela

Art. 7º - Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei.

§ 1º - Ao regime tutelar estabelecido nesta Lei aplicam-se no que couber os princípios e normas da tutela de direito comum, independentemente, todavia, o exercício da tutela da especialização de bens imóveis em hipoteca legal, bem como da prestação de caução real ou fidejussória.

§ 2º - Incumbe a tutela à União, que a exercerá através do competente órgão federal de assistência aos silvícolas.

Art. 8º - São nulos os atos praticados entre o índio-integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente.

Parágrafo único. Não se aplica a regra deste artigo no caso em que o índio revele consciência e conhecimento do ato praticado, desde que não lhe seja prejudicial, e da extensão dos seus efeitos.

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

I – idade mínima de 21 anos;

II – conhecimento da língua portuguesa;

III – habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;

IV – razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

Parágrafo único. O juiz decidirá após a instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil.

Art.10 – Satisfeitos os requisitos do artigo anterior, e a pedido escrito do interessado, o órgão de assistência poderá reconhecer ao índio, mediante declaração formal, condição de integrado, cessando toda restrição à capacidade, desde que, homologado judicialmente o ato, seja inscrito no registro civil.

Art. 11 – Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional.

Parágrafo único. Para os efeitos dos disposto neste artigo, exigir-se-á o preenchimento, pelos requerentes, dos requisitos estabelecidos no artigo 9º.

Se por um lado a categoria de “índio” é estabelecida pela discussão que se dá na esfera indigenista, esta está circunscrita numa esfera mais ampla em que se entrelaçam os mais diversos interesses e ideologias.

Ao falarmos das sociedades indígenas, estamos buscando entendê-las como construídas, elaboradas e reelaboradas a partir das relações que foram se configurando historicamente.

Numa esfera em que a o indígena vem buscando alcançar uma cidadania mais ampla, os critérios de definição da identidade indígena e os limites de seu reconhecimento transpõem as fronteiras da política indigenista institucionalizada. Um campo pouco explorado e bastante instigante é o que se refere à previdência social em que o índio é referenciado como “segurado especial”.

O direito à seguridade social é ao índio reservado, porém a instrução normativa do INSS faz referência aos índios, classificando-os de acordo com o “estágio de aculturação” e à FUNAI como o órgão tutor.

A partir deste exemplo pode-se ter uma idéia das contradições presentes dentro mesmo do aparato burocrático do Estado Nacional que, inclusive, vão de encontro aos preceitos constitucionais.

Além dos artigos da Constituição de 1988, documentos emitidos pela Presidência da República reafirmam o caráter plural da sociedade brasileira e a autonomia dos povos indígenas. Tal confusão reflete, no plano da administração pública, a ineficácia em tratar a questão por aqueles que detêm o instrumental burocrático, ao mesmo tempo em que indica que no imaginário social as contradições estão também presentes. Temos, então, entraves de diferentes naturezas para a efetivação da cidadania social dos índios.

BOX Nº 4

INSTITUTO NACIONAL DO SEGURO SOCIAL
Fragmentos da
INSTRUÇÃO NORMATIVA INSS/DC Nº 078, DE 16 DE JULHO DE 2002
(Estabelecimento de critérios a serem adotados pelas áreas de arrecadação de
benefícios)

Capítulo 1
DOS BENEFICIÁRIOS

Seção I
Dos Segurados

(...)

Art. 2º São segurados obrigatórios da Previdência Social, além dos definidos na Lei nº 8.212, Lei nº 8213, ambas de 1991, e no Decreto nº 3.048, de 1999, as seguintes pessoas físicas”:

(...)

V – como segurado especial:

a) o produtor, parceiro, o meeiro e o arrendatário rural, o pescador artesanal e o assemelhado que exerçam atividade rural individualmente ou em regime de economia familiar, ainda que com auxílio eventual de terceiros, em sistema de mútua colaboração e sem utilização de mão-de-obra assalariada, bem como seus respectivos cônjuges ou companheiros e filhos maiores de dezesseis anos ou a eles equiparados, desde que trabalhem, comprovadamente, com o grupo familiar respectivo, observado o dispositivo nos §§ 8º a 16 deste artigo;

§11. Para efeito da caracterização do segurado especial, entende-se por:

(...)

IX – índios em via de integração ou isolados: aqueles que, não podendo exercer diretamente seus direitos, são tutelados pelo órgão regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

(...)

§ 14. Os índios integrados, assim denominados os incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício de seus direitos civis, ainda que conservem usos, costumes, ou tradições características de sua cultura, devem ser tratados como qualquer dos demais beneficiários da Previdência Social, devendo ser apresentado pela FUNAI, responsável pela tutela dos índios, uma declaração formal, reconhecendo duas condição de integrado.

Oliveira, ao analisar como opera o campo indigenista, afirma que:

(...) em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A *forma típica dessa atuação/presença* acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdos derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser*

característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser, que eu poderia chamar aqui de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um Oliveira (1988, p. 14).

Temos, assim, três elementos importantes na constituição da esfera de negociação em que os índios estão presentes: a cultura política brasileira, o regime tutelar e a indianidade que, entrelaçados, indicam a relação que se tem com a alteridade, com a percepção do outro, apresentando-o e relacionando-o à comunidade nacional e definindo, de certa forma, como salientou Lima (1995, p. 77), o problema dos limites e da forma de seu pertencimento à nação.

Os laços étnicos, o acionamento de argumentos de vínculos primordiais e os vínculos locais estariam na base do que poderia ser denominada de “cidadania fraturada”, ou seja, “uma distorção que prejudicaria sensivelmente o funcionamento do modelo [liberal], implicando uma inserção parcializada na totalidade”. Isto porque “A política indigenista brasileira é pensada fundamentalmente como um mecanismo compensatório frente à conquista e à dominação das sociedades indígenas” o que constituiria um dado cultural, ético, psicológico (afetivo) e político especificamente brasileiro (Oliveira, 1999 p. 193 e 202).

As articulações que vêm se apresentando no campo do associativismo indígena e do “mercado de projetos” (Albert, 2000), em muito também estão relacionadas com a perspectiva que os próprios índios têm de sua autonomia e da idéia da tutela. Essa discussão já veio a concentrar as atenções do próprio movimento indígena no Brasil, ao ser discutida a proposta de Projeto de Lei Nº 2.057/91 que versa sobre o Estatuto das Sociedades Indígenas.

As discussões que envolveram os grupos indígenas de Pernambuco e Paraíba se deram principalmente na Pós-Conferência Indígena ocorrida em maio de 2000 na TI Xukuru, sob a coordenação do Conselho Indigenista Missionário, e no encontro promovido pela FUNAI em João Pessoa em agosto de 2000 com a presença do relator da referida Proposta de Lei, Deputado Luciano Pizzato.

BOX Nº 5

SOCIEDADES INDÍGENAS E AÇÃO DO GOVERNO
Documento da Presidência da República
1996

“A Constituição federal de 1988 reconhece as sociedades indígenas e suas formas de organização social, línguas, costumes, crenças e tradições, promovendo portanto a valorização da identidade cultural diferenciada. Essa é, portanto, a base da atual política indigenista”.

“No plano político, essa nova postura (não integracionista) se refletiria na afirmação crescente do direito das populações indígenas de serem respeitadas a sua diversidade cultural. O discurso integracionista começou a ceder espaço, nas legislações internas e no campo internacional, ao reconhecimento da realidade pluriétnica dos estados nacionais e do direito das populações indígenas de serem realizadas suas aspirações culturais de desenvolvimento diferenciado (etnodesenvolvimento). A diversidade cultural neste caso passa a ser encarada, nesse prisma, como um fator de enriquecimento cultural da nacionalidade”

Em tais eventos, o instituto da Tutela era sempre tema controverso. Ao mesmo tempo em que a autonomia indígena era defendida e festejada, colocava-se a possibilidade da falta de amparo por parte do Estado.

As posições contrárias em relação à Tutela apresentavam campos definidos. Alguns grupos indígenas, não somente nos eventos citados, colocavam-se claramente contrários ao fim da tutela. Em Pernambuco, é o caso dos Fulni-ô, de uma das facções dos Pankararu e dos Pipipã. Este último, no entanto, destaca-se dos demais por não ter utilizado estratégias radicais como a ocupação da sede da FUNAI, nem da

manutenção de reféns durante essas ocupações. Tal característica acaba por situar os Pipipã numa condição peculiar em relação aos demais grupos indígenas de Pernambuco, como veremos em capítulo adiante.

Outro aspecto importante ao focalizarmos o instituto da Tutela está relacionado não apenas à autonomia dos próprios índios, mas aos seus desdobramentos para o campo indigenista oficial.

Ficava evidenciado que o fim do instituto da Tutela representava um receio por parte dos índios que julgavam pertinente continuarem a ser tutelados, como representava um risco à existência FUNAI. O esvaziamento desse órgão do ponto de vista dos recursos financeiros, humanos e das suas atribuições (da década de 90), e a discussão sobre a reforma do setor público, fizeram com que o órgão indigenista oficial ocupasse um local de indefinição. Apegar-se às funções desempenhadas em períodos anteriores é apresentado na fala de funcionários da FUNAI como uma das formas de assegurar a sobrevivência do órgão.

É possível, pois, percebermos que as esferas públicas que abrangem a discussão sobre a relação das sociedades indígenas com o Estado brasileiros são muito amplas e envolvem negociações em diferentes níveis de poder e de decisão.

Essa realidade é melhor analisada nos capítulos a seguir, quando passamos a configurar as discussões sobre o desenvolvimento e as sociedades indígenas no Nordeste.

Capítulo 4

Etnodesenvolvimento: repensando a questão indígena entre o local e o global

*“ (...) I contend that a close study
of indigenous knowledges and
practices of agronomy and ecology
reveals that they do not stand in
clear an opposition to the
West as their most ardent advocates
and staunchest critics would like to believe”*

Gupta, 1998, p. 19

Tratar da idéia de desenvolvimento significa lidarmos com a idéia tão cara às ciências sociais que é a de mudança social. Dos clássicos aos pós-modernos, a compreensão dos fatores que mobilizam as transformações sociais e a gênese dessas mudanças têm considerável destaque.

Falar em desenvolvimento requer, necessariamente, que consideremos duas situações diferentes para uma mesma sociedade, ou melhor, dois momentos a serem comparados – um inicial e outro final – e não temos como escapar deste ranço evolucionista: a idéia de progresso parece estar aí marcada a ferro e a fogo.

Ao tratar da idéia de progresso, o sociólogo russo Theodor Shanin (1995, p. 66) afirma que as palavras a ela relacionadas vão mudar de acordo com a moda, mas estão intimamente vinculadas com: modernização, desenvolvimento, crescimento e, através delas, se legitima a “missão civilizadora”, a “eficiência econômica” e o “aconselhamento amistoso”.

Na atualidade, diante das evidências empíricas, que apresentam um considerável crescimento da diversidade sócio-cultural e da mobilização social se dando em torno de políticas identitárias, as agendas dos programas estatais e não-estatais colocam disponíveis projetos voltados para o desenvolvimento e, na tentativa de acompanhar esse processo de fragmentação ou localização – que se opõe ao pretense projeto homogeneizador na era da globalização –, associam alguns designativos no intuito de “atualizar” tais conceitos. Desta forma, são encontrados projetos de “etnodesenvolvimento”, “etnosustentabilidade”, “autosustentáveis”, todos apresentando estratégias de mudança social que, na sua maioria prevêm uma “racionalização” das relações econômicas, do controle do meio ambiente e na provável integração da sociedade em questão num sistema de mercado de maior escala.

Mas até que ponto o que tem se apresentado como uma grande novidade, este “desenvolvimento” “politicamente correto”, bebe na mesma fonte daquele “desenvolvimento” já tão criticado? Como concebido anteriormente, o desenvolvimento está articulado a uma idéia de *bem estar* social estabelecido através de parâmetros como crescimento populacional, aumento da renda *per capita*, padrão alimentar medido pelo consumo de proteínas, nível de escolarização e, sobretudo, elevado padrão de consumo (Azanha, 2002, p. 3). As políticas desenvolvimentistas tornam-se ainda mais polêmicas quando associadas a momentos históricos como aquele vivenciado no período da ditadura militar no Brasil.

A idéia de desenvolvimento vem se tornando presente nos discursos dos mais diferentes atores sociais. Este desenvolvimento revisitado, do ponto de vista mais crítico, só vem a constituir um campo interessante para as ciências sociais no momento

em que é posto em xeque, como uma ideologia imposta e presente no imaginário das mais diversas categorias sociais. É neste campo que queremos travar essa discussão.

Ironicamente, na década de 80 do século passado, ao mesmo tempo em que as Ciências Sociais se encontravam absortas com temas como a pós-modernidade e a reflexividade, o “desenvolvimento” volta a ter papel de destaque. Indo além dos estudos clássicos que tratam a questão baseada, principalmente, na estrutura de produção, de expansão do capitalismo, aparece um novo espaço de discussão mais crítico. Numa dessas perspectivas, o desenvolvimento passa a ser entendido como um discurso (Escobar, 1995), cujo domínio produz, por exemplo, a idéia de terceiro mundo, justificando a dominação; na outra, o desenvolvimento consiste na forma de um campo onde são construídas “múltiplas modernidades” (Comaroff & Comaroff, 1993; Arce & Long, 2000), localizando a análise do desenvolvimento dentro de uma estrutura teórica que lida explicitamente com as dinâmicas das práticas transculturais.

Eis porque voltamos ao tema da modernidade e pós-modernidade. Primeiramente porque a idéia de desenvolvimento vai estar atrelada à de modernidade e, segundo, porque a leitura nas Ciências Sociais dessa temática pode ser associada a uma postura pós-moderna, seja pelos caminhos metodológicos escolhidos (Marcus, 1998), seja pela percepção da temática relacionada aos fluxos incessantes e apropriação bastante específica do conceito de tradição.

A postura pós-moderna dentro das Ciências Sociais, segundo Grillo (1997), tem provocado a preocupação com os seguintes temas:

a. o reconhecimento de que o pesquisador constrói seus dados e o que tem a ser investigado é o processo de construção dos mesmos;

b. ao que é transformado em dado durante a coleta do trabalho de campo;

c. ênfase no pesquisador como “autor” e a relação entre ciências sociais e “sujeito”.

Ao retomar a questão do desenvolvimento, este trabalho tenta centrá-lo numa leitura profundamente reflexiva, seja em relação às realidades que acabam por produzir, ou em relação às reapropriações e reelaborações de seus princípios básicos pelas diversas sociedades.

O novo enfrentamento à idéia de desenvolvimento tem dado maior nitidez aos fluxos entre sistemas locais e supra-locais, ou seja, tem propiciado que se descarte a idéia de isolamento entre os grupos sociais, como se fossem estruturas auto-definidas em que as relações constitutivas são negligenciadas.

A postura “pós-moderna” das Ciências Sociais reforça a perspectiva construtivista das relações sociais; as políticas e as ações se tornam, então, não apenas um aspecto da composição, da realidade social, mas a própria sociedade.

4.1. Global, local e ação desenvolvimentista

Durante um seminário na Universidade Federal de Pernambuco, Theodor Shanin, ao tratar da idéia de desenvolvimento, afirmava que a noção de progresso se tornou poderosa nos últimos 200 anos porque atende a uma perspectiva antiga relacionada à existência de um só mundo, ou, no máximo, num mundo que seria dual (civilizados/não-civilizados).

Cunningham (1999, p. 583), na introdução de seu artigo, conta como num dos cursos sobre História da Antropologia durante a sua graduação, há vários anos atrás, seu professor comentava como intelectuais podem ser incorporados dentro de uma atmosfera hegemônica em que certas idéias dominam a imaginação acadêmica. Para ilustrar a idéia de penetração de certo paradigma de pensamento, foi utilizada pelo tal professor, a expressão de que tal forma de pensar estaria assim “no ar”. As observações de Cunningham foram feitas no sentido de indicar como o conceito de “globalização” está também “no ar”, presente no imaginário e no discurso mesmo de intelectuais e da população em geral. Escobar, neste mesmo caminho, também afirma que o desenvolvimento tem atingido um status de certeza no imaginário social (Escobar, 1995, p. 05).

Fizemos referência a essas duas passagens anteriores, relacionadas a Shanim e Cunningham, porque consideramos que noções centrais neste trabalho, como desenvolvimento e globalização, que por si só já são polêmicas, adquirem um nível maior de problematização por estarem sendo incorporadas nos discursos das agências que vamos enfatizar no decorrer deste trabalho. São como idéias “espalhadas no ar”; querendo ou não, inspiramos esses conceitos que, entranhados, aparecem nos mais diferentes discursos. Às vezes se torna até difícil discuti-los, considerando que muitos dos conceitos trabalhados nas ciências sociais foram incorporados ao discurso cotidiano da população em geral.

A esse respeito, Trouillot (2001) apresenta não o conceito de globalização,

(...) mas “globalitarismo” para indicar uma ideologia dominante no nosso tempo que deve ser evitado do ponto de vista político e acadêmico através de um distanciamento crítico pela necessidade de se ir além dos slogans e clichês que ingenuamente afirmam a emergência de “um mundo sem fronteiras” (Trouillot, 2001).

A crítica feita por este autor diz respeito à constatação que se entendermos por globalização o fluxo massivo de bens, pessoas, informações e capital entre várias áreas de forma que as partes dependem do todo, então o mundo tem sido global desde o século XVI. Além de questionar a globalização como uma marca da contemporaneidade, Trouillot considera que a utilização do conceito de maneira genérica e abrangente consiste numa forma simplista de silenciar as histórias do mundo e de velar a compreensão do presente.

Obviamente sua crítica não teria nada de original se não fosse a sua proposição de se repensar a compreensão do Estado à luz da globalização, em que o poder do primeiro pode ser analisado a partir de seus efeitos (“state effects”) e de oferecer novos elementos para a pesquisa etnográfica considerando o Estado como uma multiplicidade de campos sociais, fronteiras e instituições (Trouillot, 2201; Warren, 2002). Entre esses “efeitos”¹ estariam a produção, ou construção, individualizada de sujeitos, identidades coletivas, linguagens de governança, e fronteiras jurisdicionais.

Com as políticas internacionais de desenvolvimento provenientes de modelos neoliberais, o Estado tem delegado maiores funções a grupos privados e corporações. Além disso, como organizações internacionais assumem funções do Estado em áreas como desenvolvimento econômico, manutenção da paz e educação, eles produzem efeitos estatais por si mesmos (Warren, 2002, p. 388). Seria então o desafio para uma etnografia da “globalização”, um entendimento profundo da interação entre os efeitos transnacionais e as políticas locais.

¹ Trouillot identifica quatro tipos de “state effects”: isolamento, identificação, inteligibilidade e espacialização.

A globalização não está sendo tomada como uma realidade estrutural dada. Ao entendê-la a partir de seus efeitos sobre o Estado e suas atribuições, enfatiza-se neste trabalho sua compreensão como um processo de construção de identidades em que indivíduos, utilizando os recursos retóricos e simbólicos que lhes são disponibilizados, vêm a constituir suas ações e existências sociais como globais. Nesse sentido a globalização – como um campo flexível, de sobreposições e imagens polissêmicas – é entendida como a confluência da estrutura e da agência, da economia política e da imaginação cultural, que pode envolver inesperados relacionamentos e conexões, constituindo o contexto para as práticas sociais (Cunningham, 1999, p. 584).

Bastante pertinente é também a perspectiva de Cavalcanti (1999, p.123) quando discute um dos núcleos de preocupações das Ciências Sociais na transição do século XX para o XXI que define como sendo aquele que:

(...) estrutura-se na tentativa de delimitar espaços e problemas que põem em xeque as prévias noções de sociedades particulares e Estados-nação no contexto da globalização (Featherstone, 1990; Harvey, 1993; Ianni, 1992), oferecendo novos *insights* para a compreensão dos laços entre o global e o local. Dado o intrincado contexto de relações entre esferas locais e globais, os debates caminham, ora no sentido de superpor o poder de algumas dessas esferas sobre outras, ora no sentido de distingui-las pelas suas especificidades (Long, 1996; Lash &Urry, 1994).

Nessa discussão, Cavalcanti tece uma crítica à qualificação dos espaços como locais ou globais, para que a riqueza das situações e seus desdobramentos não sejam perdidos. Para efeitos analíticos, Cavalcanti considera que o local e o global constituem pares em relação, ainda que sejam centros de distintas relações de poder e por isso não formam mundos à parte. No mesmo caminho, a autora também questiona o viés de separação entre *nós e os outros*, para compreender os confrontos cotidianos que resultam das associações entre distintos grupos e indivíduos na arena global, bem

como, as inter-relações e os contextos que tornam esses mesmos mundos possíveis e marcam as suas especificidades.

Diante da necessidade de se repensar essa relação entre o local e o global, podem ser ainda destacados os argumentos de Long (1996) e Robertson (1995).

O primeiro autor argumenta que:

(...) mais do que diferenças entre formas de ação global/local, deve-se atentar às transformações que surgem da associação entre conhecimento local e circunstâncias externas, que dão origem a um processo de re-localização, o que implica a re-invenção, criação de novas formas locais e sociais que emergem, bem como os dos novos significados sociais e organizacionais de práticas culturais.(Long, 1996, p. 43-47, apud Cavalcanti, 1999, p. 125)

O segundo autor, Robertson (1995), procura superar a dicotomia local/global através do conceito de “glocalização”, que, em termos dinâmicos, percebe a homogeneização, articulada à idéia do “global” e a heterogeneização, articulada à idéia do “local”, como tendências complementares e interpenetrativas.

Tais tentativas de relativizar a dicotomia entre local e global são de extrema importância para se evitar abordagens simplistas, mas a questão da interdependência não deve negar que há uma separação, operada na cultura local pela identidade, por mais que seja híbrida. Assim como destacado por Grünewald (2001, p. 31), a globalização não aponta para uma unidade do tipo *nós somos um no mundo*.

Esta articulação está centrada neste trabalho ao acionarmos as ações locais e supralocais que têm no desenvolvimento o seu mote principal. Isto porque a inter-relação entre essas esferas promove uma proposição das ações das diversas agências no sentido de possibilitar a maior circulação de recursos financeiros e

tecnológicos que atendam as demandas de melhoria de qualidade de vida das populações.

De tabu, a idéia de desenvolvimento voltou a ser o centro das atenções, das ações e intervenções de instituições governamentais e não – governamentais junto às sociedades consideradas “necessitadas”.

A população indígena no Nordeste Brasileiro faz parte dessa população que está presente nas agendas de instituições de diversas naturezas, e a elas vamos voltar posteriormente, como população alvo de projetos de “desenvolvimento”.

Diferentemente da década de 70 em que as ações desenvolvimentistas tinham uma outra conotação – quando as populações indígenas representavam um empecilho para esse projeto nacional (com suas facetas regionais) e em que o destino das mesmas já estava definido dentro de uma perspectiva integracionista –, na década de 90, o delineamento das ações passou a também ter como foco o reconhecimento das diferenças culturais das diversas sociedades indígenas e das atividades a elas relacionadas que pudessem garantir a continuidade dessas especificidades etno-culturais.

No final da década de 90, tais projetos incorporaram sufixos e designações explicativas na tentativa de constituir uma nova categoria de ação e aí apareceram os projetos de “etnodesenvolvimento”, de “auto-sustentação”, etc.

Algumas mobilizações sociais estão na gênese dessas novas concepções ou pelo menos das novas denominações. Do ponto de vista mais amplo, temos uma agenda definida com a Rio 92 e as medidas a ela relacionadas à preservação e controle do meio ambiente; ainda de caráter mais geral, a eclosão dos movimentos e conflitos

étnicos fizeram com que as agências de “desenvolvimento” atentassem para o caráter “étnico”.

4.2. Configurando o etnodesenvolvimento

A literatura especializada brasileira sobre a questão indígena tem como referência primeira para a temática do etnodesenvolvimento, a discussão de Rodolfo Stavenhagen (1985). Nela, o autor apresenta os pressupostos básicos para o que ele define como sendo “o desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade” (Azanha, 2002, p. 31).

Os pressupostos do etnodesenvolvimento foram expostos por Stavenhagen (1985, p. 18 e 19) organizados em seis itens compilados por Azanha. São eles:

(...) objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, [com] atividades mais participativas (Azanha, 1985, p. 31).

Apesar de já indicar essas idéias constituintes do que chama de um “desenvolvimento alternativo considerando fatores étnicos”, Stavenhagen posteriormente (1987) salienta que a discussão continua em aberto, mas que está associada a uma mudança que vem ocorrendo nos últimos 25 anos nas condições de existência das sociedades indígenas e na relação destas com os Estados e as sociedades nacionais na América Latina.

Outra referência na discussão do conceito de etnodesenvolvimento é apontada por Batalla que o define como:

(...) o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (Batalla et al., 1982 apud Verdum, 2002, p. 88).

Principalmente, a partir desses dois pressupostos, concepções mais recentes vêm sendo desenvolvidas e que têm como base a experiência brasileira. Assim, Gilberto Azanha aponta indicadores para o que denomina de *etnodesenvolvimento sustentado*:

a) aumento populacional, com segurança alimentar plenamente atingida; b) aumento do nível de escolaridade, na “língua” ou no português, dos jovens aldeados; c) procura pelos bens dos “brancos” plenamente satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória, com relativa *independência* das determinações externas do mercado na captação de recursos financeiros; d) pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto de a sociedade indígena *definir* essas relações, *impondo o modo* como deverão ser estabelecidas (Azanha, 2002, p. 32).

Para garantir a sustentabilidade desse etnodesenvolvimento, o autor acrescenta a necessidade de algumas resoluções prévias: a) segurança territorial, considerando a inclusive a necessidade de expansão da sociedade indígena, b) usufruto exclusivo dos recursos naturais; c) demanda por produtos manufaturados e meios para consegui-los; tempo empregado na geração de recursos financeiros internos para a aquisição de produtos manufaturados; e) escala ou nível das necessidades impostas pelo contato e identificação de como cada sociedade indígena específica fixa ou fixou

esse nível; internalização dos recursos financeiros gerados pelos canais tradicionais de distribuição e circulação (Azanha, 2002, p. 32).

Tais discussões que se dão no plano da compreensão do próprio conceito passaram a ampliar o espaço até então por ele ocupado. Algumas lideranças indígenas, ONG's e intelectuais simpatizantes, conforme é ressaltado por Verdum (2002, p. 91), na década de 90 já haviam incorporado a idéia de etnodesenvolvimento. Mais recentemente, a idéia passou a estar presente na fala de um público mais amplo, constituído pelas agências governamentais e multilaterais de cooperação, fortalecido, principalmente pelas recomendações resultantes da Conferência Rio 92.

A idéia de etnodesenvolvimento teve, então, sua gênese associada às preocupações ambientalista voltadas, de maneira mais enfática, para as regiões vitrines das preocupações com a preservação do meio ambiente.

Neste quadro, à região Nordeste é destinada uma parcela bem menor dos interesses e projetos financiados pelas agências multilaterais que, muitas vezes alimentam as próprias políticas públicas locais. Ou ainda, as políticas locais são traçadas em conformidade com as linhas de financiamento estabelecidas pelas agências.

O mercado de projetos, ressaltado por Bruce Albert (2000), deve ser entendido como uma via de mão dupla e os canais que vão se estabelecendo até mesmo pelo Estado relacionam-se aos interesses das agências financiadoras. O Nordeste é só um adendo nesse contexto. O retrato da fome, cartão de visita dessa região, promove uma visão estereotipada de sua realidade e produz uma visão reducionista de suas capacidades e potencialidades sócio-ambientais.

Associada a esse mercado de projetos e à onda ecológica, temos a partir da constituição de 1988, no Brasil, uma rearrumação dos espaços políticos e de negociações com a postura que as sociedades e organizações indígenas passaram a adotar.

Esta mobilização do movimento indígena começou a procurar um novo diálogo com o Estado e a sociedade civil, apresentando como reivindicações questões como a educação diferenciada, os projetos etno-sustentáveis, etc, e pensando a sua presença como parte integrante do contexto sócio-econômico regional.

A novidade não se refere à existência de recursos e projetos voltados para as populações indígenas, mas como tais populações estão se colocando frente às negociações inerentes à efetivação de tais programas.

No Brasil, o período de 1975 a 1977, que antecede às preocupações ecológicas e locais, é citado por Lafer (1981) como aquele em que, nas mais diferentes formas, se imaginam ou se implantam efetivamente pequenos programas de desenvolvimento econômico nas áreas indígenas (Lafer, 1981, p. 19). Para a autora, a idéia central dos projetos citados era a autonomia indígena como melhor forma de promover os interesses indígenas, em contraposição à política protecionista oficial.

No quadro da produção acadêmica sobre a relação das sociedades indígenas e a sociedade envolvente da década de 70, Lafer assinala os trabalhos de Darcy Ribeiro, Edgar de Assis Carvalho, Sílvio Coelho, etc, como representativos para mostrar que a economia indígena não mais reproduz suas primitivas condições de existência, mas liga-se à reprodução do sistema econômico mais abrangente, expondo um quadro crítico da vida material, cultural e política das populações indígenas, quadro este a que a política indigenista é incapaz de dar soluções (Lafer, 1981, p. 21).

O que nos parece interessante é o fato de na década de 70 os projetos salientados por Betty Mindlin Lafer (1981) serem apresentados como forma de se contrapor à política oficial, enquanto, na atualidade, observamos que no nordeste tais projetos estão intimamente relacionados aos moldes como o protecionismo oficial vem tomando forma.

Hélcio Souza também caminha nesse sentido, quando citando Ricardo (1995) e Cardoso de Oliveira, afirma que o surgimento das organizações indígenas pode ser visto como sendo a incorporação, por parte de alguns povos indígenas, de mecanismo de representação política para poder lidar com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional, assim como uma tentativa de inserção dos povos indígenas na própria sociedade civil (Souza, 2000, p. 57).

A questão que aqui se põe é: esses novos espaços ocupados, ultimamente, pelas organizações indígenas estão possibilitando a constituição do reconhecimento da pluralidade da sociedade brasileira? Ou nas palavras de Hugo Cardenas (1997, apud Souza, 2000), trata-se de nos perguntarmos se esses novos espaços estão sendo capazes de “democratizar a democracia”.

4.3. Relacionando as esferas

A articulação indígena para ocupar novos espaços vem se dando, principalmente, na estruturação de organizações sociais que possibilitem o diálogo com diferentes atores e em diferentes níveis de decisões.

Nos últimos anos, vem crescendo o número de entidades representativas de categorias especializadas dentre os próprios índios e/ou de uma sociedade indígena

como um todo. A multiplicidade de tipos de articulação está bastante relacionada com a trajetória política de tais sociedades e das alianças que vêm sendo construídas no curso da história.

A criação das associações vem ocorrendo na mesma medida em que são evidenciadas fontes financiadoras de projetos, nas mais diversas áreas, e a tendência tem sido a de atender as exigências colocadas. Albert (2000) chega a firmar que “hoje é cada vez mais difícil distinguir entre associações ‘com’ ou ‘sem projetos’; a diferença passa a ser entre associações que têm acesso a fontes de financiamentos diversificadas, amplas e regulares (associações regionais, geralmente urbanas) e associações que contam apenas com alguns financiamentos reduzidos e pontuais (associações locais, rurais)” (Albert, 2000).

Este processo não se restringe a determinadas regiões. O nosso trabalho focaliza a região Nordeste, mas Albert destaca o contexto amazônico, no qual, antes de 1988, havia 10 associações indígenas e, no final de 2000, já eram mais de 180 nos seis estados da Região Norte que desempenham regularmente funções políticas e de articulação interétnica. O autor faz ainda uma estimativa de 300 associações se for considerada a Amazônia Legal.

No quadro dos grupos indígenas que fazem parte do nosso universo, pudemos perceber que os projetos predominantes estão relacionados a programas do governo federal e estadual.

Os projetos financiados por organizações não-governamentais não estão necessariamente vinculados às associações. Geralmente, têm caráter coletivo, porém não obedecem a critérios formais de legitimação de autoridade dentro das áreas.

O interessante é perceber que os financiamentos advindos de organismos públicos, atrelados a aspectos, principalmente, burocráticos acabam por propiciar a legitimação formal de várias facções que estão relacionadas a processos que tornam mais complexas as divergências internas das sociedades indígenas. No capítulo a seguir, alguns casos serão descritos de maneira detalhada, o que proporcionará visualizar essa problemática.

O caminho a ser percorrido para compreensão desse novo contexto será o de um movimento regressivo, no sentido de ir ao encontro de alguns elementos históricos recentes que dão pistas essenciais para a compreensão das várias articulações do “local”.

4.4. A conformação de um novo contexto político

O período de redemocratização no Brasil vai assinalar o que Bresser Pereira (1985) denominou de “dialética da redemocratização e da abertura” que tem, segundo o autor, seu início em 1974. Caracteriza-se por um campo político clivado entre a “abertura” – planejada e controlada pelo governo formado pela “tecnoburocracia militar” aliado ao capital industrial que tinha como projeto de sociedade uma racionalidade autoritária e desenvolvimentista, e a redemocratização, como expressão da sociedade civil², insatisfeita com as condições políticas e econômicas daquele momento.

Na verdade, essa redemocratização é um processo pleno de contradições;

(...) ao mesmo tempo que é um real processo de transição para a democracia, é uma estratégia de sobrevivência do regime militar

² Sociedade civil entendida “a composição de movimentos, organizações e associações, os quais captam ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública” (Habermas, 1997, p.99).

autoritário. É um processo contraditório, uma dialética entre as demandas de redemocratização da sociedade civil e a estratégia procrastinatória de abertura (Bresser Pereira, 1985, p.106).

Para tentar sustentar esse sistema transitório, regido pelos militares, é forjado um “pacto social populista” que consiste na implantação de um projeto baseado:

(...) na lei salarial de 1979, no aumento da distribuição de terras a posseiros através do Instituto Nacional de Reforma Agrária (obviamente, sem realizar qualquer reforma agrária), na redução para cinco anos do prazo de usucapião de terras ocupadas por posseiros, nos subsídios à agricultura e no aumento das despesas de consumo social, particularmente em habitação e eletrificação urbana e rural (Bresser Pereira, 1985, p.122)

A sociedade civil, por sua vez, direciona sua luta pela democracia através de movimentos populares, influenciados pela Igreja Católica que desde os anos 60 passa por significativas transformações políticas internas (Bresser Pereira, 1985, p.140).

Na década de 70, a realização da Reunião de Barbados em 1971 e a declaração intitulada “Pela Liberação do Indígena” tiveram uma profunda repercussão na prática indigenista oficial e missionária propiciando além da reflexão sobre as mesmas, a mobilização da sociedade civil com a criação de organizações não-governamentais voltadas para a questão indígena.

Neste contexto, há o surgimento de novas lideranças indígenas impulsionadas principalmente pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), órgão anexo à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Em 1985 é criada a UNI – União das Nações Indígenas – que passa a representar essas minorias étnicas, articulando-se política e institucionalmente no cenário nacional. Como sugere Ricardo:

Especialmente após a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, cresceu em várias regiões do Brasil a formalização de organizações indígenas, com diretorias eleitas em assembleias, estatutos registrados em cartório e contas bancárias próprias. Trata-se, a rigor, da incorporação, por alguns povos indígenas, de mecanismos de representação política por delegação, para poder lidar com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional e tratar de demandas territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, transporte e comunicação) e comerciais (colocação de produtos no mercado) (Ricardo, 1995, p. 48).

No caso dos grupos indígenas no Nordeste, temos uma sobreposição de dois planos: o da crescente autonomia e mobilização dos índios e o da tradição da política indigenista oficial como definidora do “tom” das negociações que vão se instituir e caracterizar um tipo de movimento social, entre eles, o indígena.

Conforme Swidler,

As culturas dos movimentos sociais são modeladas pelas instituições com as quais se defrontam. Tipos diferentes de regime e formas diferentes de repressão geram tipos distintos de movimentos sociais, com diferentes táticas e culturas internas. As instituições dominantes modelam os valores mais profundos do movimento (Swider, 1996, p.11).

A intensa atuação (mas não eficaz) do órgão indigenista e a ingerência política no seio das sociedades indígenas mobilizaram uma *etnicidade* voltada para a captação de recursos através de associações que surgiram na década de 80 e de uma *indianidade*, asseguradas pelas benesses, por uma prática clientelista que determina ainda hoje o faccionalismo político interno desses grupos.

As políticas públicas, implementadas nos últimos anos, abalaram o setor público no que se refere aos recursos e à condução de suas ações. Inserida nesse contexto e ainda atingida por uma série de crises internas, a FUNAI deixa de exercer uma série de suas atribuições e perde substancialmente, no plano local, a possibilidade

de controle dos recursos e das relações políticas. Aliada a essa crise das ações do órgão indigenista, estava o período de redemocratização da sociedade brasileira, que vem a definir um novo perfil do movimento indígena, principalmente, a partir da Constituição de 1988. É diante do declínio da assistência oficial que visualizamos a proliferação das associações indígenas nas aldeias, predominantemente, entendidas como organizações não tradicionais, que servem para captar recursos externos. As negociações que vão se estruturando a partir deste período nos fazem pensar numa constituição de uma esfera pública em que comunidades indígenas, governo (no âmbito federal, estadual e municipal), organizações não-governamentais e agentes financiadores de recursos começam a dialogar e definir estratégias de atuação num molde novo. Apesar das mudanças que, a princípio, vislumbramos como a possibilidade de constituição de relações mais democráticas e participativas, há necessidade de se analisar com cuidado os desdobramentos dessas novas iniciativas e de se questionar o significado dos conceitos que foram apresentados anteriormente: “desenvolvimento” e sua conexão com processos relacionados à “globalização”.

Os fatores, que estão na base do processo de proliferação de associações indígenas, podem ser apresentados como sendo internos e externos, ou melhor, nacionais e internacionais. Primeiramente, estariam: (a) a promulgação da Constituição de 1988 que possibilitou que essas associações se constituíssem como pessoas jurídicas, (b) o processo de retração do Estado da gestão direta da “questão indígena”, assim como (c) o esvaziamento político-orçamentário da administração indigenista tutelar. Tais aspectos apresentados por Albert (2000) e já destacados neste trabalho no capítulo anterior, são acrescidos dos seguintes fatores externos: (a) a globalização das questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias ao longo dos anos

1970 e 1980, assim como a crescente colaboração entre ONGs ambientais e sociais em favor de projetos que integrassem objetivos de conservação e preocupação pelo desenvolvimento comunitário e (b) a descentralização da cooperação internacional voltada para o desenvolvimento sustentável e implementação de micro-projetos locais articulada com a ação da sociedade civil organizada. De maneira sintetizada, poderíamos dizer que:

O recente *boom* das associações indígenas tem, portanto, como condições fundamentais de possibilidade, por um lado, o quadro jurídico progressista da nova Constituição e, do outro, o “mercado de projetos” aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas ONGs internacionais, seguidas pelos crescentes investimentos públicos nacionais no setor das OSC (Ministérios do Meio Ambiente, da Saúde e da Educação) (Albert, 2000).

4.5. Os povos da caatinga, do mangue e do mar: entre a invisibilidade, a regionalidade e a etnicidade

As colocações sobre a região amazônica são fundamentais para que possamos entender as mudanças do contexto indígena no Brasil nas décadas de 80 e 90 passadas. No entanto, ao destacarmos a região Nordeste, alguns apelos que conduziram as práticas das agências multilaterais passam a não fazer muito sentido. O viés ecológico dos movimentos sociais da década de 90 voltou os interesses das agências financiadoras para a floresta amazônica e para os “povos das florestas”. Os grupos indígenas situados no Nordeste brasileiro ficavam quase que inteiramente de fora da área de interesse das riquezas naturais; além disso, conjunto identitário dos índios nordestinos também não corresponde àquele idealizado pela mídia e presente no imaginário social.

Com base em fontes como FUNASA, ISA, FUNAI e IBGE, procurou-se organizar um quadro que possa apresentar informações gerais sobre a população indígena no Nordeste. Algumas dificuldades foram encontradas, tais como:

Existem levantamentos, como o realizado pela FUNASA, que elegeram como unidade de referência os municípios em que se encontram os grupos indígenas. A partir dele, é possível fazer uma relação entre a população indígena e a população geral dos municípios. No entanto, não se destaca o fato de que muitas vezes grupos que se identificam como relacionados à mesma etnia ocupam terras também distintas.

Os dados mais precisos se referem aos grupos indígenas reconhecidos oficialmente pela FUNAI e que, portanto, já recebem algum tipo de assistência da FUNASA. Apesar da base de informações fornecida pelo órgão responsável pela saúde indígena ser a mais criteriosa no momento, inclusive apresentando o número de residências e famílias, os grupos que ainda não foram oficializados pela FUNAI não são apresentados. Assim, no quadro aqui exposto, serão contemplados os grupos que se encontram em ambas as situações, mas nem sempre os dados serão precisos, havendo apenas o nome do grupo e a sua localização.

QUADRO N° 1 – Grupos indígenas identificados no Nordeste brasileiro

Grupo Indígena	UF	Município	População
1. Geripankó	AL	Pariconha	1500 ☹
2. Kalankó	AL	Água Branca	230 ☹
3. Karapotó	AL	São Sebastião	796 ☹
4. Kariri-Xokó	AL	Porto Real do Colégio	230 ☹
5. Tingui-Botó	AL	Feira Grande	288 ☹
6. Xukuru-Kariri	AL	Palmeira dos Índios	970 ☹
7. Wassu-Cocal	Al	Joaquim Gomes	1447

8. Kantaruré	BA	Nova Glória	244 Θ
9. Kaimbé	BA	Euclides da Cunha	634 Θ
10. Kiriri	BA	Banzaê, Muquém do São Francisco	1830 Θ
11. Pankaru	BA	Serra do Ramalho	84 θ
12. Pankararé	BA	Glória	1500 Θ
13. Pataxó	BA	Itajú da Colônia, Itamaraju, Pau Brasil, Porto Seguro, Prado, Santa Cruz de Cabrália	2790 Θ
14. Tumbalalá	BA	Curaçá e Abaré	?
13. Tupinambá	BA	Olivença	?
14. Pataxó Hã Hã	BA	Camacã, Ilhéus (Olivença)	1865 Θ
15. Tuxá	BA	Rodelas (Ibotirama?)	1583 δ
16. Genipapo-	CE	Aquiraz	202 θ
17. Kalabaça	CE	Aquiraz	?
18. Kanindé	CE	Poranga	?
19. Kariri	CE	Crateús	?
20. Payaku	CE	Aquiraz	?
21. Payaku	CE	Pacajus	?
22. Payaku	CE	Beberibe	?
23. Pitaguari	CE	Maracanaú	500 θ
24. Potiguara	CE	Fortaleza	?
25. Potiguara	CE	Crateús e Novo Oriente ^o	?
26. Potiguara	CE	Monsenhor Tabosa	?
27. Tabajara	CE	Crateús	?
28. Tabajara	CE	Poranga	?
29. Tapeba	CE	Caucaia	2491θ
30. Tremembé	CE	Itarema	1239
31. Tremembé	CE	Itapipoca	?
32. Tremembé	CE	Mundaús	?
33. Tupinambá	CE	Crateús	?
34. Potiguara	PB	Marcação, Rio Tinto e Baía da Traição	7337θ
35. Atikum	PE	Canaubeira da Penha	3713φ
36. Atikum	PE	Floresta Serra da Cacaraia	?
37. Fulni-ô	PE	Águas Belas	2553φ
38. Kambiwá	PE	Ibimirim, Inajá e Floresta	1041φ

39. Kapinawá	PE	Tupanatinga, Buíque e Inajá	1216ϕ
40. Pankararu	PE	Tacaratu, Jatobá e Petrolândia	4821ϕ
41. Pipipã	PE	Floresta	652ϕ
42. Truká	PE	Cabrobó	2387ϕ
43. Tukunambá	PE	Belém de São Francisco	?
44. Tuxá	PE	Inajá	47ϕ
45. Xukuru	PE	Pesqueira	7599ϕ
46. Xokó	SE	Porto da Folha	250 ⊖

Fontes e observações:

⊖ – ISA

ϕ – FUNASA/COREPE/DSEI/SIASI (maio/2002)

θ – FUNASA/www.funasa.gov.br

δ – Esta população é resultante do total da população Tuxá apresentado pela FUNASA (site), subtraído o valor da população Tuxá de Inajá/PE.

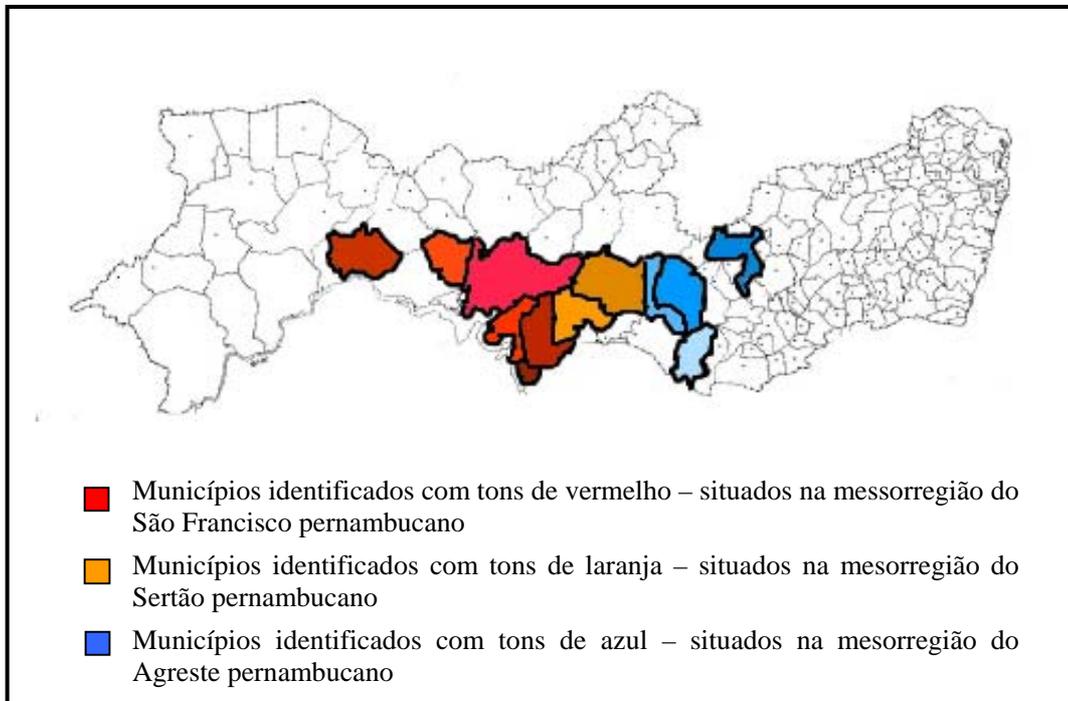
° – Também no Piauí

■ – Grupos ainda não reconhecidos

No momento, o objetivo pretendido é indicar que o meio rural, que por si só já é objeto de vigorosos debates que discutem a aplicabilidade da distinção entre o “rural” e o “urbano” (Wanderley, 1998 e 2000), é extremamente plural. A categorização de grandes porções territoriais sem que se dê visibilidade à multiplicidade de experiências vivenciadas historicamente por parcelas que compõem esse “todo”, e a inserção das sociedades indígenas nessas formas de classificação naturalizadas, dificultam a visualização dos contornos próprios a cada etnia. Os recursos direcionados aos projetos em áreas indígenas no Nordeste são aqueles direcionados para a “erradicação da pobreza” ou programas semelhantes. Se, como foi apontado pela Igreja Católica, os índios seriam “os mais pobres entre os pobres”, os índios nordestinos seriam aqueles “mais pobres entre os pobres da região mais pobre

do território brasileiro”! O viés étnico é subjugado a categorias econômicas e reduzido à perspectiva funcional-estruturalista.

MAPA Nº 1 - Municípios do Estado de Pernambuco que têm presença indígena e sua localização em relação às mesorregiões geográficas



Nosso modelo de análise, aliás, pretende negar qualquer explicação dual que termina por impossibilitar a percepção da complexidade da organização social e da dinamicidade presente nos processos sociais.

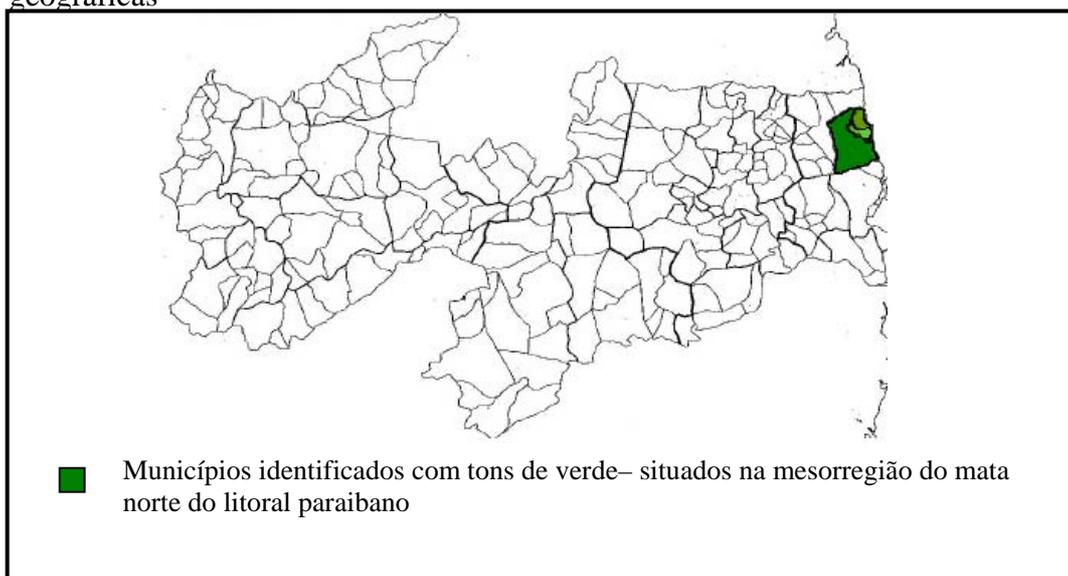
A possibilidade do reconhecimento de territórios de populações rurais tradicionais pelo Estado nacional, como indígenas e quilombolas, tem trazido à tona a complexidade e a heterogeneidade de uma população que é genericamente categorizada como rural.

Porém, torna-se muito difícil perceber o que compõe o “campo” através de macro abordagens, em que os sujeitos sociais são vistos como totalmente

submetidos a um sistema, sem que nenhuma reação às mudanças que se apresentam no processo de modernização esteja presente.

Como Carneiro (1998) aponta, essa possibilidade de integração plural da aldeia³ à economia e à sociedade global, não se trata de um processo compulsório de descaracterização dos núcleos rurais, “mas de sua reestruturação a partir da incorporação de novos componentes econômicos, culturais e sociais” (Carneiro, 1998, p. 157). Esta autora ainda chama a atenção para a importância de se identificar a lógica do sistema em que está presente esse movimento de decomposição e recomposição e que está relacionado com os jogos de interesse e com as relações de força entre os agentes sociais. A perspectiva de “orientar o foco da análise para os agentes sociais deste processo e não mais para um espaço geográfico reificado, possibilita, por exemplo, que a distinção entre ‘cidade’ e ‘aldeia’ ou ‘urbano’ e ‘rural’ desapareça ou torne-se inútil como questão sociológica” (Carneiro, 1998).

MAPA Nº 2 - Municípios do Estado da Paraíba que têm presença indígena e sua localização em relação às mesorregiões geográficas



³ Podendo esta “aldeia” ser entendida como sinônimo de “local”.

A evolução da história da propriedade territorial no Brasil, conforme discutido em trabalho anterior (Secundino e Fialho, 2001), a qual perpassa pelo menos quatro regimes, a saber: “*o das doações ou sesmarias, o das posses, o da ‘Lei de Terras de 1850’ (Lei 601, de 18 de setembro de 1850) e o republicano*” (Paula, 1944, p. 03), apresentou de forma muito homogênea a estrutura fundiária vigente no país. Nesta abordagem, a presença das sociedades indígenas não parece ser algo enfaticamente considerado, pois, assim, como a identidade dos próprios índios, suas terras têm o caráter residual: aquilo que sobrou do processo de dominação a que foram submetidos. Se na região Norte do Brasil, algumas discussões ainda são travadas em torno da dimensão das terras indígenas para garantir a sobrevivência física e cultural desses povos, no Nordeste a história parecia já demonstrar que em breve os “remanescentes” indígenas estariam com seus dias contados, posto que a descaracterização cultural os levaria a serem “assimilados” pela sociedade nacional.

Darcy Ribeiro (1970), por exemplo, fazendo uma projeção da população indígena para o final desse século, afirmava o fim desses povos. Esta visão fatalística foi compartilhada com outros autores e, temos, como consequência, o afastamento da questão indígena como algo a ser pensado em termos de futuro e que efetivamente faz parte do cenário social, econômico e político brasileiros.

A preocupação econômica só se justificaria por se constatar que no subsolo de terras indígenas estaria grande parte da riqueza natural do Brasil, assim como as florestas comportariam uma grande diversidade biológica que poderia ser explorada pelos interesses nacionais mais amplos. Mais uma vez, o contexto indígena do nordeste não apresenta nenhum desses interesses, logo, mais fácil seria

desconsiderá-lo. Além do que, as terras indígenas são colocadas pelo senso comum como a antítese do “desenvolvimento”:

(...) na formulação dos que se opõem à criação ou reconhecimento das áreas indígenas, [essas] seriam enormes extensões de terra, sem qualquer ocupação econômica produtiva, que se ergueriam como muralhas à expansão da economia de mercado e que inviabilizariam os programas de distribuição e titulação de terras públicas aos trabalhadores rurais (Oliveira, 1998, p. 43).

Cardoso de Oliveira (1972), Reesink (1983), Amorim (1975) e Oliveira (1988) através de distintas abordagens, trataram da questão indígena, articulando-a com o campesinato. Os três primeiros com perspectivas em que a etnicidade compõe um conceito semelhante ao de classe social, capaz de situar os grupos indígenas na estrutura socioeconômica da região em que se encontra e o último numa perspectiva mais processual, em que a relação mantida com a sociedade envolvente efetiva não uma relação entre dominantes e dominados, mas uma relação “consensual” estratégica que permite não só a resistência das sociedades indígenas, mas que lhes dá os “instrumentos” para uma reafirmação da sua identidade com a prerrogativa de sujeitos históricos.

Os estudos sobre as sociedades indígenas no nordeste têm se situado numa esfera restrita que este trabalho quer transpor, considerando que as questões suscitadas, a partir da mobilização política dos grupos indígenas, possam ser percebidas dentro do contexto sócio-econômico – político atual. Para tanto, há a necessidade de discutir como, até mesmo, o “saber especializado” vem lidando com o campo do conhecimento do Nordeste indígena, ou como melhor situa Oliveira (1999), dos “Índios Misturados”.

Durante algumas décadas predominou a visão fatalística, já citada anteriormente, das sociedades indígenas. A influência do evolucionismo cultural norte-americano e do estruturalismo francês, como já bem salientou Oliveira (1999) marcaram uma perspectiva dos estudos etnológicos das populações indígenas sul-americanas que deixou suas marcas até os dias atuais⁴. Tal perspectiva se baseia em "perdas" e "ausências" culturais. Uma percepção estreita de cultura⁵, embasada numa visão simplista dos sinais diacríticos que vêm a conformar uma unidade étnica, está no âmago dos trabalhos de significativos e importantes nomes da antropologia brasileira, mas que, como quaisquer outras obras, devem ser contextualizadas, ou seja, devem ser entendidas como fazendo parte de um determinado momento histórico que contava com um arcabouço teórico específico.

Assim, Eduardo Galvão (1978) e Darcy Ribeiro (1970) são exemplares. O primeiro procura fazer uma classificação de áreas culturais indígenas do Brasil e se refere meio que descrente da consistência dessa região em relação às demais. Algumas de suas palavras "a maior parte (das etnias indignas do NE) vive integrada no meio regional, registrando-e considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua".

Aculturação, mestiçagem, integração e remanescentes são alguns dos conceitos daquele período, mais precisamente, as décadas de 40 e 50. Darcy Ribeiro, por exemplo, utiliza palavras como: "resíduos da população indígena do nordeste",

⁴ Sobre a formação do campo da etnologia brasileira, ver também, Peirano (1995) e Cardoso de Oliveira (1988), Viveiros de Castro (1999).

⁵ Conforme Bayardo, as recentes concepções de cultura têm procurado restringir seu sentido totalizador anterior, centrando-se nos processos ideacionais, porém entendidos como uma dimensão simbólica, relacionada aos processos de produção material e reprodução social. Nesta perspectiva, a cultura é uma construção significativa mediadora na experimentação, comunicação, reprodução e transformação de uma ordem social dada. Como dimensão constitutiva dessa ordem, e uma condição de sua existência e não uma entidade desengajada, posterior a ela, conforma as relações sociais, econômicas e políticas.

"magotes de índios desajustados", referindo-se aos índios Potiguara da Paraíba (Ribeiro, 1970, p. 53; Oliveira, 1988).

Ainda sob a mesma perspectiva, alguns antropólogos consideram que passados os primórdios da colonização, as culturas indígenas "ficariam expostas em demasia ao campo magnético do Ocidente", verificando-se uma interferência cada vez mais forte deste nos registros e, por conseqüência, nas hipóteses mais avançadas. Além de um saudosismo romântico que não permite a esses estudiosos perceberem os grupos indígenas como contemporâneos, muitos ainda insistem em entender as sociedades indígenas como constituições à parte de um contexto mais abrangente, contexto este que Oliveira chama de "campo intersocietário" (Oliveira, 1988 e 1999).

Às vezes, tais posições equivocadas tendem a superestimar a atuação de agências presentes neste campo intersocietário, como, por exemplo, a de missionários ou do próprio órgão indigenista oficial, de subestimar a atuação do próprio pesquisador em campo (como se este pudesse ser um elemento neutro no processo) e de também subestimar o papel dos principais agentes desta história: os próprios índios⁶. Beber na fonte da teoria da aculturação significa não perceber que as sociedades indígenas são sujeitas no processo de contato e de que são capazes de elaborar estratégias de sobrevivência que, muitas vezes, se confundem com o silêncio e com a ausência.

6. Alguns trabalhos desenvolvidos na década de 80 tiveram como foco sociedades indígenas no Nordeste, a partir da perspectiva de Antropologia Histórica (Oliveira, 1999) em que se procura enfatizar a ação de todos os agentes presentes num campo intersocietário: Arruti (1996); Baptista (1992); Barbosa (1992); Brasileiro (1996); Barreto Filho (1993); Grünewald (1993); Martins (1994); Secundino (2000); Fialho (1998) e Valle (1993).

Ao nos distanciarmos dessas posições, é possível analisar a questão sob um outro prisma: o da etnicidade. Entendendo esta como um processo extremamente dinâmico que:

(...) supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores), e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas e que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça (Oliveira, 1999, p. 30)⁷.

O esforço para entender essa articulação das sociedades indígenas nas diversas escalas da organização social nos coloca diante de uma questão bastante instigante que é associar uma análise local, a partir das relações, das redes de poder e mobilização presentes no cotidiano de grupos sociais e a relação com essa reorganização dos espaços, das negociações que permitem a coexistência de diferentes visões de mundo num cenário mais amplo. Cabe, desta maneira, investigar as modalidades de incorporação econômica das sociedades indígenas à economia regional e nacional, tanto abordando as formas já verificadas, avaliando suas limitações e inconvenientes, quanto procedendo a um levantamento cuidadoso das alternativas possíveis (Oliveira, 1999 a, p.163). Tentaremos, assim como ressaltado por Cavalcanti:

(...) evitar um tipo de abordagem comum àqueles que se interessam por regiões ou comunidades particulares e que, ao

⁷ Apesar do conceito da etnicidade, na acepção inglesa, ter começado a ser utilizado em 1940, somente na década de 70 este termo veio a se impor nas Ciências Sociais (Poutignat & Streiff-Frennet, 1998). Na atualidade, ainda se apresenta um tema controverso devido a sua utilização pelo senso comum, mas, no âmbito teórico, tornou-se marcante, pois este conceito vem desde a década de 60 associado a uma crescente crítica ao estrutural-funcionalismo e teorias afins, como aquelas de modernização, desenvolvimento e assimilação (Vermeulen, 1997). Sobre o conceito de etnicidade, destacamos entre outros autores, Haaland (1969); Vincent (1971) e Bentley, Barth (1969).

focalizarem aspectos micros, desconsideram os efeitos da intermediação de outras instâncias e levantam fronteiras e barreiras entre espaços, indivíduos e suas **percepções da realidade** (Cavalcanti, 1999, p. 124).

4.6. Em meio às associações e projetos

A constituição de associações indígenas e os projetos recentemente vinculados a estas organizações ou mesmo às sociedades indígenas de forma geral, têm tido um papel importante na conformação da esfera de negociações que este trabalho tenta compor e analisar. É através das possibilidades de diálogo e da articulação para absorver recursos de variadas fontes que as sociedades indígenas nordestinas têm conseguido garantir um status que se opõe ao período anterior a 1988, quando os índios eram classificados de acordo com o seu “grau de contato” com a sociedade envolvente.

De uma maneira geral, pode-se afirmar que as novas formas de organização e de dar visibilidade à presença indígena tem propiciado que as mesmas se afirmem como fazendo parte de uma realidade que não difere da regional. Analisando o fato de que a constituição de personalidades jurídicas atreladas à identidade indígena possibilita ações independentes do acompanhamento do órgão indigenista, pode-se perceber que as negociações são estabelecidas com a participação direta dos índios, ou seja, o papel que agora exercem é a de sujeitos de suas ações.

Porém, o que parece ser este avanço na conquista da autonomia indígena, deve ser analisado com mais vagar. Resgatando o período inicial de fundação das associações indígenas, além dos dados quantitativos que nos permitem perceber a intensidade deste tipo de mobilização, temos o discurso de agentes e a preocupação

que eles revelam diante do que podemos chamar de uma transformação estrutural na forma de estabelecer as relações étnicas e políticas de identidade no Brasil.

Os avanços constitucionais celebrados representam muito mais do que ajustes e medidas compensatórias para uma história que está sempre tentando se redimir de suas práticas autoritárias de sufocar as diferenças. Os novos contornos legais passam sim a redesenhar os próprios projetos de relações sociais e a estabelecer projetos de futuro, para o que parecia já definido e estabelecido como a realidade da diversidade étnica.

Os desdobramentos que se deram, não estavam sendo previstos. Com o estabelecimento dos Atos das Disposições Transitórias, por exemplo, relacionados com a garantia territorial e do reconhecimento das comunidades de remanescentes de quilombos, houve um aumento substancial do número de comunidades que passaram a reivindicar seu reconhecimento, a partir do processo de reafirmação étnica. O fato de tal determinação legal ser enquadrada nas disposições transitórias já demonstra que seu objetivo estava relacionado a resolver um problema efêmero, quantitativamente definido e de encaminhamentos precisos e objetivos⁸.

O artigo 232 da Constituição Federal ao reconhecer as organizações indígenas como legítimas para ingressar em juízo na defesa de seus direitos, promoveu uma postura das sociedades indígenas diferente da assumida anteriormente. Se por um lado, as organizações já existentes ampliaram seu espaço de articulação e reafirmaram sua autonomia, por outro, este novo dispositivo legal favoreceu a criação de inúmeras

⁸ **Art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias.** “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Constituição da República Federativa do Brasil/1988.

outras, que, conforme o que já ressaltamos anteriormente, vem redesenhando as relações no campo intersocietário.

Numa esfera microssocial, as medidas administrativas e os discursos dos agentes, principalmente, aqueles relacionados ao órgão indigenista oficial, indicam a resistência em lidar com a autonomia indígena e os impasses enfrentados com a nova realidade.

Em 1992, foi organizado na FUNAI em Recife, um seminário sobre associativismo indígena, quando estiveram presentes administradores das unidades regionais da FUNAI no Nordeste, além de representantes do CIMI e pesquisadores. Entre as falas registradas, podemos destacar aquela proferida pelo administrador de uma das unidades executivas da FUNAI em Pernambuco:

(...) a princípio, nós achamos que tinha uma alternativa na forma de [captar] recursos do governo federal da FUNAI (...) e criar associações, pelo menos uma em cada área indígena. Lá em Garanhuns⁹ nós estimulamos essa prática, mas percebemos o seguinte, na hora de criarmos associações nós éramos procurados, nos solicitavam apoio e depois que essas associações estavam formadas, os presidentes, os representantes, passavam a dar o grito de independência, não que nós quiséssemos monitorar ou influenciar as decisões nem as opções das associações. Mas (...) você tem nas áreas indígenas uma estrutura já formada, uma organização histórica onde você tem a figura maior do cacique, do pajé e, de repente, se criou uma liderança paralela (...). Em Fulni-ô existem 4 associações, só que pelo comportamento, pela cultura daquele povo, essas associações elas não conseguem influenciar tanto na cultura deles, porque o cacique lá é um monarca; enquanto ele for vivo, ele é o cacique, é absoluto. Agora, nós percebemos que em outras áreas onde o a liderança, o cacique, o pajé, muitas vezes mudam com certa frequência, houve realmente um governo paralelo, estabeleceu um governo paralelo e que muitas vezes se voltou para beneficiar apenas a família dos líderes desses grupos, desse novo grupo. Então (...) eu acho que realmente nós temos que tomar o cuidado que toda vez que nós

⁹ A referência feita à Garanhuns diz respeito a atuação da Administração Regional da FUNAI sediada na cidade de Garanhuns, agreste pernambucano, responsável pelo atendimentos dos grupos indígenas Xukuru, Fulni-ô, Kapinawá, Kambiwá, Atikum, Truká e Tuxá.

quisermos implantar alguma coisa nova em área indígena que se discuta primeiro com os tradicionais, os históricos, os líderes étnicos. (...) eu só gostaria que pensassem duas vezes antes de se introduzir qualquer coisa nova nas áreas e o que fosse introduzido teria que passar pelo crivo da própria liderança. Nós temos Xukuru a associação criada pela própria liderança, onde essa praticamente não tem influência externa, ela funciona ao estilo próprio, com as características deles; mas nós temos em Kambiwá onde se criou um governo paralelo e isso eu acho que tem que ser repensado.

Petrônio Machado, administrador da ADR Garanhuns

Dez./1992

No mesmo evento, outro administrador regional de uma unidade administrativa da FUNAI, agora a que se localiza na cidade de Paulo Afonso-BA, abordou a temática da seguinte forma:

(...) Uma das coisas que eu questiono é porque essas associações tem levado à politicagem. (...) E essa questão também da associação é importante, como as pessoas vão brigar por um bem comum, eles vão ter uma meta, uma linha então é importante porque(...) os índios do NE tem a tendência de individualizar; nós temos pouquíssimas comunidades que trabalham de forma comunitária (...). Então, quando começou a surgir essas associações que nós não (...) achamos que tenha que haver; passou a ser associações de família, em sua maioria, porque alguns membros, o corpo da associação começa, passa por geralmente por uma pessoas que tem liderança, etc e ela procura colocar ali as pessoas de sua confiança, evidentemente, de forma que fica quase em família (...) então eu acho que a tem que ser pensando qual é o papel da FUNAI, com relação à distribuição de recursos, porque pode parecer também um certo comodismo natural de nós que fazemos a FUNAI de permitir que o governo esvazie a FUNAI como está.

Primeiro, nós temos que pensar que a FUNAI tem que ser forte, tem que dar assistência, se não acabam com ela. Não adianta nós ficarmos pensando numa alternativa de buscar recurso fora (que acho que a gente tem que fazer isso), mas se nós não temos uma assistência real. Porque, hoje, nós vamos para discutir em Kiriri uma associação; aí o que nós vamos ter em Kiriri, lá tem dois caciques; então vai haver uma associação com uma certa influência do cacique Lázaro e outra do cacique, mas isso nós vamos orientar a procurar (...) para tentar ganhar posto, medicamento, é o nosso papel ser de assessoria. Então nós temos que pensar muito nessa

questão da Funai em relação a esses decretos¹⁰. Eu tenho batido muito; (...) pode ser que essas associações tenham mais espaço para procurar melhores condições fora (...) é que as vezes as lideranças não participam disso aí, ficam fora desse contexto todo e a pessoa que começa a trabalhar com isso e começa a ter contato com outras pessoas e começa a gerar um problema interno na comunidade e é por isso que às vezes nós temos dois, três, caciques dentro da comunidade (...)

Administrador da ADR de Paulo Afonso
Dez./1992

Ao observar as falas, constatamos alguns aspectos relevantes para a partir deles ir revelando, aos poucos, o campo das associações e projetos indígenas no Nordeste.

As mudanças que começaram a se efetivar no plano legal ocorreram no período de esfacelamento das atribuições da FUNAI e, portanto, a desordem se deu em várias ordens do campo indigenista.

Os dois administradores apontam a preocupação com o que estava configurado com a assistência que o órgão indigenista prestava e com a constituição de poderes paralelos dentro das sociedades indígenas.

Ao serem acionados argumentos como o dismantelamento das tradições, a destituição do poder dos líderes tradicionais, “étnicos”, nessa nova conjuntura, é possível distinguir dois aspectos para análise. O primeiro relaciona-se ao papel das relações intersocietárias na constituição das lideranças indígenas. Os papéis de cacique, pajé, no nordeste e de capitão, na região norte, estão vinculados à atuação do modelo tutelar e das práticas cooptativas que sempre caracterizaram a política indigenista oficial. Portanto, a manutenção de um modelo entendido como

¹⁰ Referia-se aos decretos que destituíam a FUNAI de executar e coordenar as atividades relacionadas à educação e lazer, que passaram a ser da competência do Ministério da Educação e do Ministério da Saúde, respectivamente.

“tradicional” não representa a garantia de autonomia organizacional. O segundo vincula-se à perspectiva que entende as sociedades indígenas como entidades isoladas de um contexto social mais abrangente e que, portanto, pode ser “contaminada” e “descaracterizada”. Existir enquanto sociedade indígena requer, no modelo idealizado pela sociedade brasileira, um deslocamento histórico e processual.

Outro discurso apresentado no seminário sobre associativismo indígena foi a da representante do Conselho Indigenista Missionário:

A primeira coisa que eu queria colocar é que a gente observa que a presença brasileira acarreta nos povos indígenas uma série de novidades complexas, problemas novos e que essas formas de organização dos povos, tem que colaborar, trabalhar e tentar superar as dificuldades que vão desde a questão da terra até a sobrevivência física, a questão das novas identidades que começam a surgir; uma série de problemas novos que surgem e que ao longo do tempo as comunidades vêm tentando superar; me parece que além da própria organização do povos, existiam alianças no momento de guerra, mas que parece que principalmente a partir do período da constituinte pra cá tem havido um peso muito tempo de organizações indígenas que congregam povos diferentes, (...) no Rio houve um grande encontro dessas organizações e 105 organizações indígenas estavam presentes numa mobilização que houve em Brasília para discussão inclusive da mudança do estatuto do índio. Dentro dessas organizações, existem aquelas de cunho mais político e aquelas de cunho mais econômico, de tentar suprir as deficiências a nível econômico, de subsistência, que tem se aprofundado muito principalmente agora do governo Collor, por conta da carência de recurso. Isso tem provocado, tem levado as comunidades à necessidade de fazerem algo e esse fazerem algo a gente tem observado que tem (...), a gente tem que fazer alguma coisa, então vamos (...) associações nas áreas indígenas. Eu gostaria de colocar três aspectos que têm que ser considerados nesse problema específico em relação às associações. Em primeiro lugar, a preocupação de ordem mais antropológica, essa questão dos poderes paralelos dentro das áreas indígenas, porque é uma movimentação nova dentro de uma área que o povo já tem suas formas próprias de associação, a preocupação de como é esse relacionamento entre os membros das associações, a diretoria e as lideranças tradicionais. A segunda preocupação é a nível jurídico que também reflete muito no aspecto antropológico, social que é o formalismo exigido para a criação, a existência e funcionamento

das associações. Elas têm que, ela nasce, ela é prevista pelo código civil e ela nasce a partir de um ato que tem que ser registrada em cartório e é sujeita a todo um formalismo que é muito rígido, qualquer alteração na forma de administra a associação tem que ser averbada em cartório, mudança de diretoria, é uma [forma] que é rígida e a gente sabe que os povos indígenas, as organizações são informais, o modo de resolver as coisas nunca foi nesse nosso modelo que é formal, rígido; não precisam de o livro ser em cartório, nada escrito; então é um modelo que não é indígena, branco, um modelo nosso que é colocado dentro. O terceiro aspecto é que, nós não trabalhamos com associações indígenas, mas as informações que têm chegado têm preocupado ao CIMI, inclusive parece à entidade que essa experiência, na maioria das vezes tem sido para apenas para captação de recursos, quer dizer, o órgão oficial que é a FUNAI não tem recurso e os; índios precisam fazer alguma coisa. (...).

Assessora do CIMI

Dez./1992

Outros elementos são então apresentados nessa última fala; trata-se das exigências burocráticas para a regularização das associações e a relação direta entre essas entidades e a elaboração de projetos como forma de ter acesso a recursos que além de terem se tornado mais escassos, agora não precisavam mais estar sob o controle direto da FUNAI.

São agentes diferentes, presentes no campo indigenista com perspectivas diversificadas, mas que começam a apontar as tensões latentes; do controle das políticas locais às fontes financiadoras dos projetos vinculados às associações indígenas, observa-se uma complexa teia de relações importantes a serem desnudadas, para que se possa refletir sobre o projeto de sociedade democrática que vem se conformando.

Da mesma forma que esse seminário inaugurou um período dedicado à problemática das novas formas de organização e mobilização indígena, como foi apontado no capítulo dois, ele vem nos introduzir num universo mais reduzido, aquele

escolhido para a esta pesquisa. Os trechos destacados começam a desenhar o campo em que não é possível a dicotomização entre agência(s) e estrutura; coadunam atores e políticas locais e supralocais.

Um levantamento mais geral das associações indígenas dos Estados de Pernambuco e Paraíba nos fornece um quadro amplo para a análise das relações entre a FUNAI e outras instituições governamentais e não-governamentais que lidam com as associações indígenas na implementação de projetos de desenvolvimento, enfatizando os grupos indígenas Xukuru, Pipipã, Kambiwá.

A análise feita nos permite perceber que o associativismo indígena, mesmo constituindo uma preocupação da FUNAI desde o início dos anos 90, era um campo pouco sistematizado pela própria instituição indigenista. Como citado no capítulo anterior, dentro do organograma da FUNAI, a questão do associativismo ficava na responsabilidade da DA – Divisão de Assistência, a qual começava a executar algumas ações, especialmente as direcionadas para a regularização das associações indígenas que despontavam. No entanto, tais ações não estavam definidas na agenda da FUNAI. Eram ações particularizadas, como o são até o momento, atreladas à concepção pessoal de alguns técnicos, cuja aproximação com a temática se deu por experiências de vidas particulares.

4.6.1. A composição do associativismo indígena em Pernambuco

A primeira dificuldade na coleta de dados foi a sua dispersão e a falta de parâmetros para registrá-los. Assim, a identificação das associações foi feita nos

arquivos da FUNAI, como também nas áreas indígenas, quando foram realizadas as entrevistas e observados os mecanismos de funcionamento das associações.

Na Administração Regional de Recife, o associativismo ficou sob a responsabilidade de dois técnicos da FUNAI que tinham experiência com movimentos populares de bairro na cidade de Recife e passaram a atuar, desde o início dos anos noventa, nas orientações e ações junto aos índios, procurando estender a estes a sua prática¹¹.

É importante ressaltar que durante o período da pesquisa, apesar de sempre serem mencionados os nomes dos dois técnicos, a atuação dos mesmos não era simultânea. Ou seja, considerando que a ocupação do cargo de administrador da FUNAI–Recife mudou com considerável frequência, houve também uma grande mobilidade dos técnicos que ocupavam funções administrativas. Assim, os dois técnicos alternavam de posição constantemente.

Apesar da preocupação com a constituição das associações indígenas estar presente nas administrações, de maneira geral, estas não se aprofundavam em avaliar sua gênese ou seu desdobramento.

O único material elaborado pela AER–Recife que procura ordenar a questão, foi sistematizado no ano de 2001 (FUNAI, AER – Recife, 2001). Além de apresentar uma listagem das associações e a situação das mesmas quanto à sua regularização, o documento fornece orientações básicas para o funcionamento dessas instituições e critérios para a escolha daquelas que poderão ser beneficiadas com

¹¹ Nos vários contatos efetivados para a coleta de dados, eram constantes as referências aos dois referidos funcionários da FUNAI (Adeildo Silva e Valdira Barros), como sendo aqueles que poderiam discorrer sobre o assunto. Seus nomes eram sempre lembrados tanto na própria sede da AER–Recife, como nas áreas indígenas, quando se tratava da formalização das associações, assim como da negociação de recursos para implementação de projetos.

projetos. Os critérios apresentados são: “(1) antigüidade, 2) documentação regularizada, 3) credibilidade, 4) praticidade na regularização, 5) idoneidade na comunidade, 6) adimplência, 7) não ter recebido projetos pela FUNAI ou outro órgão; 8) estar em funcionamento, 9) não ser formada em sua maioria por parentes da diretoria”.

Um aspecto considerado importante apontado apenas nas entrevistas realizadas, refere-se à composição associativa básica – “kit associativista”, que toda comunidade deve apresentar. Segundo a técnica da FUNAI, com quem conversamos, existe um modelo básico para o êxito associativista que apresenta a necessidade de cada sociedade indígena organizar: uma Associação de Moradores, um Clube de Mães, uma Associação Esportiva, um Conselho de Moradores e uma Associação de Artesãos. Este modelo garantiria o número máximo de associações que uma comunidade deve apresentar a fim de não comprometer a liberação de recursos

As “informações básicas” apresentadas pelo setor são outros aspectos que merecem ser observados, tanto pelo seu conteúdo, como também pelo objetivo para o qual foram criados: orientar os Chefes de Postos da FUNAI, que lidam diretamente com a população indígena. A elaboração das informações se deu no período em que estava havendo uma articulação da FUNAI com o Governo do Estado para a implementação de projetos de infra-estrutura básica, o Projeto Renascer. São elas:

- Todas as associações devem ser cadastradas para que possam ser contempladas com futuros projetos; esta é uma exigência dos Conselhos Municipais, pelos quais passa a avaliação da pertinência dos projetos;
- A importância da regularização se dá porque existem outros projetos em parceria com o Governo do Estado sendo negociados;

- As informações a serem concedidas e os procedimentos de regularização de documentação das associações podem ser feitas, de maneira prática e econômica, pela Internet;
- Há necessidade de realização de treinamento com os presidentes das associações sobre a responsabilidade de atualizar as entidades e sobre como deve ser esse procedimento;
- A FUNAI deve ter o papel de orientar e/ou assessorar as associações indígenas;
- A FUNAI não pode e nem deve repassar recursos para as associações indígenas, por ser o órgão responsável pela tutela do índio (existe uma parte que não dá para entender o sentido);
- A principal finalidade de uma associação é angariar recursos provenientes de outros segmentos do governo, empresas, embaixadas, consulados, indústrias e etc, jamais do próprio órgão tutor;
- A parceria ainda é o melhor caminho para a FUNAI, desde que esta se dê com os demais órgãos (federais, estaduais ou municipais), nunca entre a FUNAI e o próprio índio para que se evite um círculo vicioso;
- Toda e qualquer doação ou manutenção de bens recebidos deverá ser de total responsabilidade da entidade beneficiada;
- Toda e qualquer doação deverá exigir o registro no Conselho Nacional de Assistência Social, ou deverá ter o título de utilidade pública, para que seja considerada como regular;
- Não se pode e nem se deve trabalhar esquecendo normas, regulamentos, leis, regimentos;
- Índio, enquanto pessoa física, é de total responsabilidade da FUNAI, porém, associações são como outra empresa qualquer, devem ser consideradas como pessoa jurídica, cabendo à FUNAI orientá-las e assessorá-las;
- Não se deve fazer exceções quando se trata de recursos para que não se priorize uma associação em detrimento de outra. Por exemplo: o pagamento de taxas de cartórios em geral, é de total responsabilidade da entidade e seus associados. “A FUNAI não pode alimentar o surgimento de entidades sem fundamentos”;
- Todos os projetos de associações com recursos da FUNAI deveriam deixar de existir, considerando que os recursos a eles destinados não são aplicados ou repassados às comunidades e sim para familiares dos envolvidos. Os projetos

comunitários efetuados pelos técnicos da FUNAI são, então, o melhor caminho;

- O patrimônio da FUNAI é da FUNAI. Quando uma entidade se torna inativa, o seu patrimônio não é encaminhado para outra instituição e termina sendo incorporado pelo presidente da associação que está deixando de ser ativa.

(FUNAI/ AER-Recife, ATAC, 2001)

Nas informações que todos os agentes da FUNAI precisam saber para atuar junto aos grupos indígenas, salienta-se a necessidade de formalização das associações e a preocupação com as relações que vêm sendo travadas entre a FUNAI e os índios.

À parte as considerações que merecem ser feitas sobre a formalização das instituições, a relação assistencialista/clientelista é visível nas diferentes ações do órgão indigenista.

Em dezembro de 2000, nós estávamos realizando algumas entrevistas na sede da FUNAI em Recife e a nossa presença coincidiu com a data limite para a conclusão do balanço financeiro anual da instituição. Tendo sido constatada a existência de recursos que não haviam sido utilizados, a FUNAI resolveu, em caráter de emergência, distribuir o montante ainda em caixa, destinado ao setor “produtivo” (agricultura, pecuária, entre outros). Para tanto, a Administração Regional conclamou, através dos postos indígenas, as associações para que viessem a receber tais recursos. Estavam então presentes na Administração Regional de Recife, aqueles representantes de associações que conseguiram ser contratados. Foi interessante perceber a movimentação dos índios em dois momentos: o primeiro, enquanto estávamos nas áreas indígenas e as associações foram convocadas para receber os recursos, e, o segundo já na ERA–Recife, quando os representantes das associações foram disputar o

montante disponibilizado A distribuição dos recursos, um montante de 280.000 reais, foi feita de maneira que em torno de 30 mil foram destinados a seis grupos indígenas e 230 mil para os Fulni-ô.

Naquela ocasião, o pátio da Administração Regional parecia uma grande área de camping; os índios vieram no dia anterior e aguardavam, acampados em barracas e caminhões, a liberação dos recursos, ao mesmo tempo em que discutiam as cotas para cada associação e demonstravam sua insatisfação com a regalia do grupo indígena Fulni-ô.

Tal tratamento diferenciado seria justificado, segundo representantes de outras sociedades indígenas de Pernambuco, porque os Fulni-ô representam o único grupo nordestino que ainda fala sua língua, o *iathê*, e porque possuem conhecidos e “parentes” em diferentes instâncias administrativas da FUNAI.

Este evento contribuiu para melhor entendermos o quadro geral das associações indígenas em Pernambuco, no qual fica evidente a presença de maior número de associações entre os Fulni-ô (quadro nº 2). No total, foram identificadas 63 organizações indígenas, sendo 60 associações, uma comissão de representação de professores indígenas do grupo indígena Xukuru e uma, representativa das nove etnias indígenas de Pernambuco (Apêndice A).

O notável aumento do número de associações e os seus desdobramentos, a organização interna dos índios e sua relação com a sociedade envolventes, são aspectos que se destacam no contexto da realidade indígena nordestina.

Entretanto, o número de associações por cada etnia indígena não é proporcional à sua população, nem ao número de aldeias em torno das quais se

organizam, o que sugere que outros fatores interferem nessa composição. No caso Fulni-ô, por exemplo, o número de associações duplicou em dez anos; passando de 10 associações¹², no ano de 1992, para 21 em 2002.

QUADRO Nº 2 – Associações Indígenas em Pernambuco (2002)

GRUPO	ASSOCIAÇÕES					TOTAL
	Regularizadas		Em processo	Não regularizadas	Informações Insuficientes	
	Ativas	Inativas				
Atikum	6	0	2	0	0	8
Fulni-ô	19	0	0	1	1	21
Kambiwá	5	2	0	0	0	7
Kapinawá	3	0	2	0	0	5
Pankararu	7	0	3	0	0	10
Pipipã	1	1	0	0	0	2
Truká	3	0	0	0	1	4
Tuxá	1	0	0	0	0	1
Xukuru	2	1	0	1	0	4
Todos	0	0	0	1	0	1
TOTAL	47	4	7	3	3	63

Fonte: Dados da pesquisa

Os três grupos indígenas, aqui estudados, apresentam características bem peculiares com o trato do associativismo indígena. É importante ser colocado também que apesar do modelo que vem sendo imposto aos índios nordestinos, o que se percebe é um quadro bastante diversificado, desde grupos que apresentam 21

¹² A referência a dez associações para os Fulni-ô foi feita no seminário sobre associativismo indígena ocorrido em dezembro de 1992, pelo administrador regional da unidade da FUNAI em Garanhuns. Este dado não confere com as informações que constam no quadro por nós elaborado, o que indica a possibilidade de, naquele ano, já existirem algumas associações, mas que não haviam ainda sido regularizadas. O ano de criação apresentado no quadro, refere-se à data apresentada na Ata de Fundação da Associação ou no Estatuto, o que não exclui a possibilidade de sua criação informal anterior.

associações, até aqueles que insistem em ter apenas uma como representativa do seu grupo, sem esquecer de que algumas formas importantes de mobilização e organização não estão registradas em cartório.

Quando um dos técnicos da FUNAI que lida diretamente com o associativismo indígena foi entrevistado, ele apontou que “a criação das associações se deu pela necessidade dos próprios índios”, mas motivados pela exigência de instituições públicas que, quando procuradas, perguntam de imediato sobre a existência dessa forma de organização. Segundo Adeildo, se não existe a associação, os índios logo se pronunciam ao dizer que “daqui a pouco a gente cria uma”. Para ele, não há diferenças significativas entre associações indígenas e não indígenas. O que distingue uma da outra é a relação com as instituições – com destaque para as públicas – que têm pouco interesse em efetivar acordos e convênios.

Mesmo sendo a FUNAI acionada para avaliar projetos, há receio por parte de instituições não-indígenas, na efetivação de qualquer relação que envolva os índios. É possível destacar que a categoria “índio”, inserida nas relações cotidianas dos municípios que apresentam população indígena, é carregada de um forte estigma. Os direitos diferenciados indígenas são vistos muitas vezes como regalias e a pouca distintividade étnica – com base em critérios raciais ou culturalistas, entre índio e não-índio, alimentada pelos conflitos pela posse da terra, fazem com que esses sejam discriminados. A própria atuação da FUNAI constitui outro fator que fortalece a rejeição de instituições públicas e outras, em formalizar projetos junto aos índios. O comércio local, aquele que atende às necessidades imediatas das unidades administrativas dos Postos Indígenas, queixa-se da constante inadimplência do órgão indigenista. Ou seja, lidar com o índio “nunca é um bom negócio”.

A análise da atuação das associações e dos projetos relacionados requer a atenção para fatores que envolvem instituições e agentes situados no âmbito das decisões e relações locais, aquelas em que os índios estão diretamente envolvidos, até aquelas situadas em esferas mais amplas.

O recorte que vem sendo dado às associações indígenas em Pernambuco reflete as peculiaridades das administrações da FUNAI e a orientação para o associativismo nos moldes da sociedade envolvente.

A análise dos Estatutos das Associações Indígenas que tivemos acesso, nos permite destacar os seguintes aspectos: a) o formato dos documentos não varia muito, em geral, prevalece um modelo de Estatuto que segue as orientações do Conselho Nacional de Serviço Social; b) das 63 associações identificadas, 42 possuem algum atributo no seu nome que remete à identidade indígena (como por exemplo, tribo, índios, aldeia ou cacique). Tivemos acesso ao Estatuto de 45 associações; destas, apenas sete explicitam sua relação com a identidade indígena nos seus objetivos, como os seguintes: preservar a cultura indígena, mantendo sua identidade cultural e indígena; proporcionar aprendizagem da dança, língua e canto indígenas aos jovens e crianças; assegurar os direitos autorais, nos casos de gravação de audiovisuais ou qualquer outro sistema de gravação com fins lucrativos; divulgar a cultura sempre, quando e onde for possível; promover o respeito e o reconhecimento da cultura tradicional, da língua, costumes, crenças e tradições indígenas; melhorar a vida dos povos indígenas, unificando forças e lutando pelos interesses indígenas, por igualdade de direitos; defender o desenvolvimento sociocultural de acordo com os costumes e interesses dos associados; divulgação e valorização da cultura indígena; incentivar e promover a

articulação com outras lutas indígenas; promover o direito originário às suas terras e seus recursos.

Em alguns dos Estatutos, encontramos um texto introdutório que contém um histórico do grupo. Inicialmente, consideramos ser este um aspecto bastante interessante; chamar atenção para suas peculiaridades etnohistóricas parecia constituir um diferencial em relação às associações não-indígenas. No entanto, à medida que acessávamos outros Estatutos, percebemos que o mesmo histórico era também apresentado. A variação se referia apenas aos dados específicos de cada grupo, como nome, população, município em que se localiza. Esse tipo de ênfase pode ser considerado como algo peculiar do associativismo indígena, mas fica bastante evidente que há uma articulação entre as próprias sociedades indígenas para proceder à regularização dessas entidades de uma maneira minimamente próxima.

A criação das associações vem acompanhando a estruturação de um mercado de projetos em que as sociedades indígenas estão se inserindo. Esta tendência, caracterizada por uma “etnicidade de resultados”, tem orientado os movimentos indígenas, ao contrário do período anterior em que predominava uma “etnicidade política” (Calil, 2001 e Albert, 2000).

O que diferencia a região Nordeste em relação às demais regiões brasileiras, em que a presença indígena é mais marcante e que ainda apresentam o apelo ecológico, é a inexistência de programas direcionados para essas populações, como o PPTAL e o PDPI¹³. As ações voltadas para as populações indígenas estão

¹³ De acordo com Verdum (2002), “No Ministério do meio Ambiente, as ações no sentido da criação de uma política de fomento ao desenvolvimento dos povos indígenas estão sendo implementadas principalmente no âmbito da Secretaria da Coordenação da Amazônia (SCA). De um lado, há a Coordenadoria de Agroextrativismo, que prepara o ‘Projeto Gestão Ambiental em Terras Indígenas na Amazônia’; de outro, o ‘Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil’ (PPG7), que inclui o ‘Subprograma Projetos Demonstrativos’, no qual estão localizados o PDA e o PDPI”. O PDA

inseridas num quadro mais abrangente de projetos e programas governamentais alimentados por recursos de cooperação bilateral ou multilateral, dos quais as organizações indígenas se apoderaram para dar curso aos seus projetos. Os programas voltam-se, principalmente, para a produção agropastoril familiar, para a implementação de infra-estrutura básica e para o turismo.

Existem vários pequenos projetos que são efetivados; estes, geralmente, não estão articulados a programas que abordem a questão do desenvolvimento de maneira mais ampla. Na sua maioria visam a questão da subsistência, outros, apesar de se voltarem para aspectos essenciais para a sustentabilidade (como educação, ocupação e regularização dos territórios tradicionais), não se encontram concatenados com projetos de etnodesenvolvimento, como discutidos no capítulo anterior.

Entre as intervenções que identificamos junto às sociedades indígenas, destacamos três – o PRONAF, o Projeto RENASCER, e o SEBRAE – junto com o Comunidade Ativa e o DLIS, cuja atuação tem interferido, substancialmente nas formas como os índios se organizam em associações e na concepção de desenvolvimento que tem sido difundida. Além de encontrarmos projetos sendo implantados em parceria com essas instituições junto às sociedades indígenas

apóia financeiramente projetos comunitários de proteção das áreas de floresta tropical na Amazônia e na Mata Atlântica e ecossistemas associados, e ações destinadas à recuperação e ao manejo de espécies da fauna e da flora dessas regiões; sua concepção também valoriza a participação e o apoio às iniciativas das comunidades locais e suas organizações (Verdum, 2001, 92 e 93). No fim de 2000, o PDA contava com 19 projetos aprovados que tinham como proponentes povos indígenas. Entre eles, um era voltado para os Fulni-ô, situados em Pernambuco.

O PDPI surgiu em 1997 com os mesmos propósitos do PDA, mas voltado especificamente para a população indígena, e ainda com a preocupação de proteger os territórios demarcados e os seus recursos naturais. Ou seja, trata-se de um fundo de apoio ao desenvolvimento indígena.

Consistindo num outro subprograma do PPG7, está o PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, composto por quatro funções: regularização fundiária, vigilância e proteção, capacitação, estudos e apoio ao gerenciamento (Nankani, 1995 apud Salviani, 2002). Dentro do âmbito do PPG7 este projeto concentrou a maioria das ações voltadas para as sociedades indígenas.

estudadas, no seminário sobre o Desenvolvimento Sustentável das Etnias em Alagoas, citado no capítulo anterior, essas organizações/programas foram apresentados como parceiros preferenciais.

Os documentos que expõem as diretrizes gerais dessas instâncias, bem como as falas registradas nos seminários e entrevistas realizadas, nos dão elementos para entendermos que as ações previstas e executadas pelos projetos estão relacionadas a direcionamentos estabelecidos em esferas externas às comunidades. Para uma leitura das ações que se desenrolam com base nessas relações, vejamos as suas peculiaridades.

4.6.2 O PRONAF

A relação entre o PRONAF e a população indígena foi explicitada no seminário intitulado “Desenvolvimento Sustentável das Etnias Indígenas de Alagoas”. Segundo o representante do PRONAF – do Ministério da Agricultura – presente naquela reunião, este Programa “trabalha com a agricultura familiar, a qual tem um conceito amplo, que não admite exclusão, abrangendo todo tipo de agricultura rural”¹⁴.

Em seu manual de operação, o PRONAF apresenta o objetivo geral de elevar a capacidade produtiva e a qualidade de vida dos agricultores familiares, por duas linhas estratégicas: uma que atua sobre a unidade produtiva e suas relações com o mercado e outra que visa a infra-estrutura necessária à melhoria do desempenho produtivo dos agricultores familiares (Costa, s/d).

Segundo Costa, o PRONAF na região Norte é um Programa para agricultores familiares, cuja renda familiar provém 80% da atividade agropecuária,

¹⁴ Ata dos trabalhos do seminário “Desenvolvimento Sustentável das Etnias Indígenas de Alagoas”. Maceió, 21 e 22 de junho de 1999.

detêm ou exploram estabelecimentos com área de até quatro módulos fiscais, exploram a terra na condição de proprietário, meeiro, parceiro ou arrendatário, utilizam mão-de-obra predominantemente familiar, podendo manter até dois empregados permanentes, residem no estabelecimento, ou em aglomerado rural ou urbano próximo dele, e geram uma renda anual máxima de até 27.500 reais (Costa, s/d). Ao discutir os financiamentos dos programas agrários e agrícolas do BIRD e do BID, Vigna e Sauer (2001) traçam um interessante perfil do PRONAF. Para esses autores,

O governo federal – refém do poder de representação político-econômico do setor agro-exportador – só atendeu as demandas do Grito da Terra/Brasil (liderado pela Contag), criando o PRONAF em 1995, quando percebeu que um programa voltado para o agricultor descapitalizado, poderia servir aos seus interesses. Tal aprovação demonstraria o interesse pelo destino da agricultura familiar e, também, serviria para promover o programa Comunidade Solidária. Esse programa – desenhado nos moldes do Programa Nacional de Solidariedade – Pronasol¹⁵, do México e apoiado pelo Banco Mundial – tem como objetivo (não declarado) a apropriação da pauta de luta das organizações dos trabalhadores e trabalhadoras (Vigna e Sauer, 2001, 161).

O PRONAF possui diferentes linhas de crédito, organizadas em quatro categorias, mas o acesso a elas apresenta uma série de dificuldades, desde o atendimento aos pré-requisitos básicos para se candidatar até os desdobramentos técnicos da execução dos projetos.

¹⁵ Os autores esclarecem, em relação ao Pronasol, que este projeto mexicano “é a versão mais acabada da neo-beneficência. Nele, se desenvolve uma relação quase direta entre a figura presidencial e os grupos ‘pobres’ e um manejo discricionário dos recursos, geralmente, ligado a interesses eleitorais. Se edita assim um populismo de novo tipo que não interfere com o desenvolvimento do projeto modernizador e que, simultaneamente, mediatiza o descontentamento social exacerbado nos últimos anos pela deterioração das condições de vida da maior parte da população. A intervenção do Estado se produz por demandas populares, mas os benefícios são materializados como privilégios ou concessões e não como direitos” (Vigna e Sauer, 2001, 161).

Esta realidade é facilmente observada em relação aos índios do Nordeste. Problemas relacionados à falta de informação sobre as fontes financiadoras, sobre a documentação exigida e as garantias a serem oferecidas, são os principais empecilhos na solicitação dos recursos, mas que não estão limitados à população indígena. Vigna e Sauer, ao continuarem sua análise, afirmam que o PRONAF tem sérias limitações para chegar aos agricultores familiares mais descapitalizados e apresentam como exemplo mais explícito a dificuldade de implantar o PRONAF “B”, um projeto de microcrédito destinado ao auxílio dos agricultores mais pobres¹⁶ Os próprios gestores do PRONAF têm problemas até para cumprir as metas estabelecidas, considerando os limites impostos pelo sistema financeiro para a concessão de crédito aos mais pobres Vigna e Sauer (2001, p. 163).

Existem posições contrárias a respeito do PRONAF e do seu papel na sociedade brasileira. Autores como Silva consideram que o programa “tem contribuído para o processo de consolidação da agricultura familiar, reforçando sua inserção intra cadeias agroalimentares”. (Silva apud Vigna e Sauer, 2001, p.163). Outros defendem posição diferente, como Gerson Teixeira que elaborando críticas incisivas, afirma que o governo de Fernando Henrique Cardoso apropriou-se e desvirtuou a idéia de um programa de crédito diferenciado para a agricultura familiar, transformando-a no carro-chefe da sua política compensatória para o campo (Teixeira, 2001).

A questão indígena, suas peculiaridades até mesmo formais para inseri-los no campo de projetos mais amplo, é diluída na questão da agricultura familiar. O agrário ou o rural, longe de estabelecer um bloco homogêneo, comporta uma

¹⁶ O PRONAF “B” é a linha de crédito que explicitamente apresenta índios e quilombolas como possíveis beneficiários. Para entender melhor as linhas de crédito deste programa, consultar o documento, apresentado como apêndice, que versa sobre o PRONAF e suas linhas de crédito.

diversidade de práticas e realidades que passa a ser classificada em categorias delimitadas pela renda bruta dos beneficiários, calculada de acordo com o valor bruto da produção, excluída a aposentadoria rural. Conforme salientado por Silva, o governo FHC desenvolveu uma estratégia fragmentadora da pobreza pautada numa desarticulação entre o modelo econômico e o modelo social (Silva, 2001, p.13) e o PRONAF exerceu um papel fundamental na Estratégia de Ações Integradas de Combate à Pobreza e à Exclusão Social da Comunidade Solidária como alavanca desse programa.

É interessante perceber que os projetos voltados para a população Pipipã e Kambiwá, como veremos adiante, não estão enquadrados na categoria B. Ou seja, existem outros aspectos em descompasso entre o que é oferecido pelo PRONAF e a realidade social que se apresenta. De acordo com um técnico de desenvolvimento do Banco do Nordeste, os Pipipã apresentaram o projeto para a linha de financiamento B, pois em 2000, quando começaram as negociações e houve a visita do referido técnico aos índios, aquela unidade do Banco do Nordeste ainda não estava habilitada a oferecer a linha B. Para a efetivação desta linha de crédito é necessário que seja constituído um Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável - CMDRS. Seus membros são representantes de entidades representativas do governo, das igrejas, sindicatos com atuação local. Esse conselho tem a missão de opinar sobre a legalidade das injeções de recursos do PRONAF no município, notadamente do PRONAF B e infra-estrutura. Esse conselho, para ter existência formal, terá que ser homologado pelo Conselho Estadual e cabe a ele documentar o Banco sobre o enquadramento da comunidade a ser envolvida.

Num dos casos que iremos apresentar, o município em que se encontram os índios Pipipã, Floresta, só teve esse Conselho instituído recentemente. Outro dado importante é que, no período anterior à aprovação das novas regras para o PRONAF – encaminhadas pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário e datadas de 08/08/01 – os cálculos feitos para o enquadramento nas linhas de crédito eram realizados com base em receitas projetadas, ou seja, com base no valor que iriam obter depois do projeto aplicado, daí os Pipipã terem se beneficiado com o PRONAF D, como veremos adiante.

4.6.3. O SEBRAE, o Comunidade Ativa e o DLIS

O SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas, é uma instituição técnica de apoio ao desenvolvimento da atividade empresarial de pequeno porte, voltada para o fomento e difusão de programas e projetos que visam à promoção e ao fortalecimento das micro e pequenas empresas. Criado por lei de iniciativa do Poder Executivo¹⁷, em 1990, sua concepção se deu em acordo com as confederações representativas das forças produtivas nacionais. Consiste num serviço social autônomo, ou seja, uma sociedade civil sem fins lucrativos que, embora operando em sintonia com o setor público, não se vincula à estrutura pública federal e cuja administração se dá, predominantemente, pela iniciativa privada.

Seu objetivo é “trabalhar de forma estratégica, inovadora e pragmática para fazer com que o universo dos pequenos negócios no Brasil tenha as melhores

¹⁷ Criado em 1990 pelas Leis 8.029 e 8.154, e regulamentado no mesmo ano pelo Decreto nº 99.570.

condições possíveis para uma evolução sustentável, contribuindo para o desenvolvimento do país como um todo” (SEBRAE, 2002).

A importância de entender o SEBRAE no que tange os projetos que envolvem as sociedades indígenas se dá, exatamente, por essa articulação já apontada com as ações do governo federal. É através do Programa Comunidade Solidária e Comunidade Ativa, principalmente, que essa instituição chega aos índios.

Nos dois casos que iremos citar, com os Kambiwá e com os Potiguara, os projetos em parceria com o SEBRAE focalizam a temática do turismo¹⁸. No primeiro caso, mais voltado para a produção artesanal; no segundo, a intervenção objetiva também a organização e a prestação de serviços para atender à demanda turística. Principalmente junto aos Potiguara, fica clara a articulação do SEBRAE com um eixo norteador das ações dos Programas Comunidade Solidária e Comunidade Ativa que é o DLIS – Desenvolvimento Local Integrado e Sustentável.

Com o intuito de induzir o DLIS, em julho de 1999, o Governo Federal, através da Secretaria-Executiva da Comunidade Solidária, criou o Programa Comunidade Ativa que assim define sua linha mestra:

Desenvolvimento Local - porque parte da vocação de cada lugar, respeitando a sua realidade e a sua cultura. É a comunidade que decide o que é melhor para ela.

¹⁸ As ações do SEBRAE indicadas no seu site (<http://www.sebrae.com.br>) para valorizar o turismo são: levantamento das vocações municipais relacionadas ao turismo; identificação do fluxo de turistas, realização de pesquisas e análises de sua origem e interesses; identificação de valores arquitetônicos, urbanísticos, paisagísticos e culturais; elaboração de diagnósticos realizados com base nos dados levantados sobre a região e o município; capacitação dos prestadores de serviços; educação para o turismo; estimular o envolvimento das instituições de ensino; sinalização, informação e programação visual na cidade; ações de preservação e restauração; acompanhamento e avaliação.

Integrado por se apoiar numa estratégia de desenvolvimento que soma esforços e recursos de parceiros públicos e privados.

Sustentável por possibilitar que cada município encontre sua autonomia, suprimindo as necessidades locais e promovendo o desenvolvimento humano, social e econômico em equilíbrio com o meio ambiente.

(Material de Divulgação do Programa de Desenvolvimento Local Integrado e Sustentado)

O documento que divulga o Programa também apresenta as agências envolvidas para sua efetivação:

Governo Federal – Oferece programas federais segundo as demandas das agendas locais. A Secretaria-Executiva coordena, acompanha e avalia o programa, além de articular a execução das ações entre os vários parceiros.

Governo Estadual – Cria uma equipe interlocutora e outra facilitadora no estado e compatibiliza os programas estaduais com as demandas identificadas nas agendas locais.

Prefeitura – Mobiliza a sociedade, estimulando o fórum local de desenvolvimento. Participa da equipe gestora local e garante a execução dos programas municipais de acordo com a agenda.

SEBRAE – Executa o SEBRAE Desenvolvimento Local, um programa de apoio ao desenvolvimento Local Integrado Sustentável criado para estimular o empreendedorismo e o surgimento de novas oportunidades de negócios.

AED – A Agência de Educação para o Desenvolvimento (AED) executa e garante a qualidade, em nível nacional, do processo de capacitação em Desenvolvimento Local Integrado Sustentável.

(Material de Divulgação do Programa de Desenvolvimento Local Integrado e Sustentado)

A seleção das localidades nas quais serão implementados os projetos é feita com base em critérios técnicos (geralmente o IDH), que levam em conta o grau de pobreza e a capacidade e resposta dos municípios.

4.6.4 . Projeto *RENASCER/ETNIAS*

Vinculada à Secretaria de Planejamento e Desenvolvimento Social de Pernambuco, encontra-se a UNITEC-Prorural que constitui um órgão, cuja responsabilidade é coordenar e executar projetos e programas de desenvolvimento local, destinados à população de baixa renda do meio rural.

Associado ao PRORURAL está o Projeto Renascer, que comporta três áreas específicas de ação: o Projeto de Combate à Pobreza Rural (PCPR), o Projeto de Apoio à Agricultura Familiar e à Pesca Artesanal (Prorenda) e também responde pela coordenação local de iniciativas ligadas ao Governo Federal, como o projeto Crédito Fundiário, vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário.

O Renascer apóia financeiramente projetos sociais, produtivos e de infra-estrutura, prestando assistência técnica e extensão rural, em parceria com a EBAPE, INCRA e ONG's.

Entre as ações do projeto, estão: entrega de títulos de propriedade, habitação, programas de melhoria do processo produtivo, instalação de dessalinizadores, construção de poços, cisternas e barragens e projetos de irrigação. O Projeto de Combate à Pobreza Rural (PCPR), desenvolvido com recursos decorrentes de empréstimo com o Banco Mundial, foi implantado em Pernambuco, em setembro de 1997. O projeto beneficia comunidades rurais organizadas em associações e/ou cooperativas que apresentam suas demandas aos Conselhos Municipais (Fundo Municipal de Apoio Comunitário-FUMAC¹⁹). Seu recurso é

¹⁹ Fórum formado por representantes da sociedade civil e de associações rurais, encarregado de estabelecer as prioridades do município e selecionar os projetos segundo a ordem de importância para o desenvolvimento local. Sua composição se dá com 80 % de representações de associações, sindicatos e Fundo Municipal de Cooperativas e 20% de representantes da Prefeitura, câmara municipal e igreja.

proveniente do Banco Mundial (75%), do Governo do Estado (15%) e da Associação envolvida (10%)²⁰.

Dentro dos princípios do Projeto Renascer foi criado um subprojeto, denominado *Etnias*, voltado para a população indígena e quilombola do estado. Para identificar as necessidades das comunidades, existe uma comissão formada pela Fundação Cultural Palmares²¹, Secretaria da Justiça e Cidadania e FUNAI que elabora um perfil das localidades, identificando suas necessidades. Tal qual acontece com a população rural em geral, os recursos são repassados diretamente às comunidades, que são depositados na conta corrente da associação contemplada e que são responsabilizadas pela aplicação dos recursos e prestação de contas. O projeto prevê treinamento e acompanhamento técnico para a efetivação dessas etapas junto aos beneficiários.

Segundo o diretor de operações do projeto RENASCER, há preocupação com a sensibilização da comunidade e foi possível perceber a satisfação da população ao ser beneficiada por começar a participar nas diversas etapas de sua implantação. Quando a ação está voltada para a construção de casas de alvenaria que substituem as de taipa, há, inicialmente, que se entrar em acordo com os índios devido ao elo que existe com a casa. O referido diretor destacou muito o estímulo ao associativismo que é dado pelo RENASCER e salientou que os índios não tinham essa prática associativa.

Junto às sociedades indígenas, em Pernambuco o Projeto Etnias foi desenvolvido de acordo com o Quadro N° 3.

²⁰ Conforme foi identificado no material de divulgação do PRORURAL, há também recursos provenientes de Cooperação alemã (GTZ).

²¹ Órgão vinculado ao Ministério da Cultura, responsável pelas ações do Estado voltadas para a população afro-brasileira, que envolve as comunidades quilombolas.

QUADRO Nº 3 – Projetos Etnias em Terras Indígenas em Pernambuco

Grupo Indígena/Localidade	Entidade	Número de Famílias Beneficiadas	Município	Tipo Projeto	Situação Execução
Atikum	Associação dos Pequenos produtores Rurais do Jacaré Serra Umã	60 (30 já concluídas)	Carnaubeira da Penha	Construção de casas	Pendente
Atikum	Associação dos Pequenos Produtores Rurais da Areia dos Pedros	20	Carnaubeira da Penha	Construção de casas	Concluído
Atikum	Associação dos Trabalhadores Rurais do Sítio Massapê	20	Salgueiro	Construção de casas	Concluído
Fulni-ô	Associação Cultural Indígena Fulni-ô	30	Águas Belas	Dessalimizador	Pendente
Fulni-ô	Associação Cultural Indígena Fulni-ô	25	Águas Belas	Construção de casas	Pendente
Fulni-ô	Conselho Unificado dos Índios Fulni-ô	25	Águas Belas	Construção de casas	Pendente
Fulni-ô/Xixiakhá	Associação Indígena da Comunidade Xixiakhlá	15	Águas Belas	Construção de casas	Pendente
Kambiwá	Sociedade Indígena Kambiwá	51	Inajá	Poço	A concluir
Kambiwá	Sociedade Indígena Kambiwá	25	Inajá	Construção de casas	A concluir
Kapinawá	Conselho Comunitário dos Índios Kapinawá	25	Buíque	Construção de casas	Pendente
Kapinawá	Grupo de Mães Indígenas Kapinawá	25	Buíque	Construção de casas	Pendente
Pankararu	Associação Comunitária Indígena Espinheiro	40	Tacaratu	Construção de casas	Concluído
Pankararu	Associação Comunitária Indígena Espinheiro	30	Tacaratu	Poço	Concluído
Pipipã	Associação Indígena Comunitária Pau Ferro Grande dos Índios	40	Floresta	Construção de casas	Concluído
Pipipã	Clube de Mães Indígenas Aldeia Pipipã	42	Floresta	Poço	Concluído
Truká	Associação Indígena do Povo Truká	40	Cabrobó	Construção de casas	Concluído
Truká	Associação dos Índios Truká	40	Cabrobó	Construção de casas	Concluído
Xukuru	Associação da Comunidade Indígena Xucuru	360	Pesqueira	Eletrificação de casas	A concluir

Fonte: SEPLAN/PRORURAL

Dos grupos indígenas situados nas terras pernambucanas, os Xukuru, estão localizados no agreste e os Kambiwá e os Pipipã, na mesorregião do sertão, região atingida freqüentemente por extensos períodos de estiagem – o que ainda confere aos seus habitantes o atributo de “flagelados da seca”. Esta observação é

importante para que possamos entender os conflitos e o desenho que o associativismo tem assumido, em espaços e territórios definidos.

Ao falarmos em espaço agrário estamos abarcando aspectos que se referem à: (a) reorganização dos limites territoriais dos imóveis da região; (b) reelaboração da noção de direito sobre a terra; (c) transformações na relação de produção na região, que, no caso, envolve a agricultura, o comércio e a indústria; (d) organização dos sujeitos sociais em movimentos de caráter específico, como o indígena; (e) modificação no fluxo simbólico no espaço que consideramos não apenas físico; (f) estabelecimento de uma nova relação com o Estado dos sujeitos que não eram visíveis como identidade diferenciada; (g) redimensionamento de categorias jurídicas que garantem a existência de “visões de mundo” diversificadas. Esta delimitação nos auxilia na compreensão das teias de relações que envolvem cada grupo.

Capítulo 5

Forjando as associações: prática indigenista e desenvolvimento local entre os Xukuru

Os Xukuru estão situados na mesorregião do agreste pernambucano que tem características propícias à agricultura, considerando a existência de água e de um clima ameno.

De tradição fruticultora, no município de Pesqueira se estabeleceram indústrias alimentícias de grande significado, como a Fábrica Peixe e a Fábrica Rosa, mas que estão desativadas na atualidade. Suas principais culturas permanentes são: a banana, o café, a goiaba, a laranja e a manga; as temporárias são: fava, mamona, feijão, mandioca, tomate, milho e algodão herbáceo.

A noção de pertencimento ao grupo Xukuru está diretamente relacionada com a concepção de lugar semelhante àquela apontada por Wanderley (2000 e 1988), quando se refere ao espaço rural e aponta que esse é entendido “como espaço físico – em referência à ocupação do território e aos seus símbolos, lugar onde se vive – particularidades do modo de vida e referência identitária e lugar de onde se vê e se vive o mundo – a cidadania do homem rural e sua inserção na sociedade nacional” (1988, p.01). A luta pela legitimação do território xukuru é o elemento veiculador da sua inserção num cenário mais amplo, no cenário nacional, com base, contraditoriamente, na idéia de diferença.

BOX Nº6

OS XUKURU

Os Xukuru habitam a Serra do Ororubá no agreste pernambucano e constituem a segunda maior população indígena do Nordeste brasileiro, estimada em 6636 índios (FUNASA, 2002). Seu reconhecimento oficial pelo Estado brasileiro se deu na década de 50, quando foi instalado um Posto Indígena do SPI na aldeia denominada São José, com o objetivo de prestar assistência a essa população.

Amplamente registrada nos documentos historiográficos, a história dos Xukuru é contada através da descrição de suas práticas religiosas (festa de Nossa Senhora das Montanhas, Busca da lenha na festa de São João), como através dos seus feitos heróicos, quando um contingente de índios integra o grupo daqueles que vão lutar na Guerra do Paraguai.

No entanto, é na questão do conflito pela posse da terra que se pode ter uma dimensão mais ampla de como tem sido a trajetória desses índios.

Documentos do século XIX tornam bastante claro como tem sido a relação dos índios com a população vizinha, assim como com o poder público no âmbito local. É possível se perceber desde documentos que atestam o arrendamento das terras indígenas por fazendeiros da região, explicitando tanto o direito dos índios sobre seu território, como o interesse de outros pelas mesmas, além de apontarem como se deu a apropriação das terras indígenas pelo poder municipal e fazendeiros da região.

Desde muito cedo (1762) o poder público local esteve presente no território Xukuru, quando foi criada oficialmente a Vila de Cimbres no alto da Serra do Ororubá e começa a funcionar sua Câmara Municipal. O interessante é que a principal finalidade da criação da vila foi, exatamente, o índio e a atração do mesmo para que lhe fosse “prestada assistência religiosa e lições de civilidade”, como aponta o “Edital para a Feitura da Vila de Cimbres” de 26.03.1762.

As relações mais recentes entre os índios e sua vizinhança estão também marcadas pela disputa pela posse da terra, agora de maneira mais explícita, pelo fato de o território indígena ter sido objeto desde de 1989 do processo jurídico-administrativo para o seu reconhecimento formal como “terra indígena”, desde quando se estabelece com nitidez o conflito com os fazendeiros locais. Tais embates passam a ter acompanhamento sistemático da imprensa, enquanto os recursos administrativos e jurídicos também apontam para os iminentes conflitos na região e as ameaças feitas aos índios.

A mobilização pela garantia dos direitos indígenas e, em especial, os embates jurídicos e administrativos travados pela garantia de seu território projetaram regional e nacionalmente o cacique Chicão, Francisco de Assis Araújo. O processo de regularização fundiária da Terra Xukuru tem enfrentado os mais variados obstáculos: desde procedimentos dentro da própria FUNAI que impediram a tramitação do processo com agilidade, até o assassinato de três índios – um deles o cacique Chicão – e do procurador Geraldo Rolim, este último também empenhado na regularização do território Xukuru. A homologação só veio acontecer em abril de 2001, mesmo com a maioria das etapas necessárias para a regularização tendo sido concretizadas desde 1998.

Os Xukuru se organizam em 23 aldeias espalhadas pela Serra do Ororubá, assim também como há um considerável contingente indígena vivendo na cidade de Pesqueira, principalmente nos bairros denominados Xukurus e Caixa D'Água.

5.1.Fronteiras, limites, clivagens: a demarcação da diferença

Os limites da TI Xukuru, cuja área totaliza 27.550 hectares, estão muito próximos à cidade de Pesqueira; o posto indígena da FUNAI está localizado na aldeia São José a apenas oito quilômetros do centro da cidade. Sugestivamente, o bairro denominado “Xukurus”, juntamente com o “Caixa d’água”, constituem a área fronteira entre o urbano e o rural no senso comum e entre duas concepções diferentes de se relacionar com o Estado e com a sociedade do entorno.

Os limites legitimados pela FUNAI na etapa denominada identificação e delimitação determinam as clivagens existentes entre o ser e o não ser Xukuru. Não se trata de naturalizar o processo de construção da identidade étnica ao relacioná-la diretamente à terra, mas no caso em questão, como já estudado anteriormente (Fialho, 1998) a mobilização pela regularização fundiária teve papel fundamental como alavanca para acionar a etnicidade e estabelecer as fronteiras do espaço-território.

Nesse ponto da discussão, passamos a utilizar, de maneira mais enfática, o conceito de territorialidade entendido este como a projeção da identidade sobre o território (Mesquita, 1995) em que o fluxo de relações, idéias e símbolos vão dar plasticidade ao grupo social a ele relacionado. Porém, queremos a ele adicionar o conceito de territorialização que afirma:

(...) a criação de uma terra indígena não pode ser explicada por argumentos e evidências etno-históricas, nem se reporta apenas às instituições e costumes tradicionais daqueles que sobre ela exercem a sua posse. Seu delineamento ocorre em circunstâncias contemporâneas e concretas, cuja significação precisa ser referida a um quadro sempre relativo de forças e pressões adversas, contrabalançadas por reconhecimento de direitos e suporte político, não correspondendo de modo algum à livre e espontânea

expressão da vontade dos membros dessa coletividade” (Oliveira, 1998, p.09).

Deve também ser enfatizado que definir sua "região", ou seja, traçar em linhas as fronteiras para separar o interior e o exterior, o território nacional e o estrangeiro é um ato bastante complexo, como afirmou Bourdieu: "é um ato religioso complicado", pois a ocupação das regiões de acordo com os diferentes critérios conserváveis, (língua, habitat, parentesco, etc.) não coincidem jamais perfeitamente" (Bourdieu, 1980: p.65 e 66).

Definir a "região" Xukuru de acordo com o processo administrativo oficial de Identificação e Delimitação realizado pela FUNAI, significou reconhecê-la através de "ato de autoridade consistente a circunscrever o país, o território e as fronteiras a partir do princípio de *di-visão* legítima do mundo social. Este ato de direito consiste em afirmar, com autoridade de veracidade que a força de lei é um ato de consciência que, está fundado, como todo poder simbólico, sobre o reconhecimento produto da existência que ele anuncia” (Bourdieu, 1980, p.65). O confronto torna-se indispensável, assim como a elaboração de estratégias em que a forma tradicional de ocupação e de trabalho sejam moldados em categorias estabelecidas por critérios exteriores ao grupo indígena. Paoliello (1998) faz considerações bastante interessantes a esse respeito. Ao discutir as formas de apropriação territorial, ela afirma que:

A suposição é a de que a posse, enquanto representação e prática partilhada com o mundo social envolvente e com o sistema legal, integra-se aos modelos correntes pelos quais esses agentes orientam sua ação, como estratégia central a assegurar-lhes um espaço social de existência, dentro da ordem geral de relações em que estão inseridos (Poliello, 1998, p.203).

5.2. Territórios Xukuru

A extensão da TI Xukuru coincide com uma cadeia de montanhas, a serra do Ororubá, que propõe juntamente com os limites definidos pelas FUNAI em 1988, as linhas de fronteira entre o ser e o não ser xukuru. Além dos limites apresentados na delimitação da FUNAI, o recorte geográfico da própria serra funciona como o marcador das diferenças relacionadas ao parentesco com aqueles que são os “caboclos originários da serra do Ororubá” (ou Urubá). Esse nome é também atribuído a um dos Encantados – o Rei Urubá, espírito de antepassados, que está presente na religiosidade desses índios.

No interior desses limites estão as 23 aldeias Xukuru com uma população de aproximadamente de 7 mil índios. Os Xukuru encontram-se com suas terras demarcadas, mas que ainda não foram, totalmente, desocupadas pelos não-índios. Até o momento, o processo de reconquista territorial, por não ter sido concluído, ao invés de promover as condições favoráveis para sobrevivência desses índios, tornou a situação mais tensa e dificultou as relações de trabalho na região.

Apesar da economia ter sido voltada durante décadas também para a Fábrica Peixe e para a vida no centro urbano, podemos perceber que o cotidiano dos Xukuru, morem na cidade ou na terra indígena, está direcionado para a roça (plantação de mandioca) e para o roçado (outros tipos de cultivo); as relações entre os indivíduos é construída a partir do trabalho na terra, das relações de parentesco que tem como referência a terra, especificamente a Serra do Ororubá.

O morar na “rua” parece muitas vezes ter um caráter temporário. Com o início do processo de regularização fundiária das terras dos Xukuru, a relação entre

índios e fazendeiros ficou muito tensa. A presença indígena agora não só fazia parte da história passada do município, mas representava uma ameaça e por isso não encontram mais trabalho nas fazendas da região. Passam a recorrer também à cidade para empregar sua mão de obra. Porém, o *seu* espaço continua vinculado à Serra e é para lá que dizem que vão voltar, logo que a regularização se complete.

Quando falamos em Território Xukuru, queremos enfatizar que esse é construído por uma confluência de significados. Ao acionar sinais diacríticos relacionados à religiosidade, à produção de cultura material, ao reavivamento de sua língua e ao estabelecimento de organizações que atentem para a especificidade de ser Xukuru, definem os limites que os destacam da população rural como um todo.

A sua identidade, além de circunstancial é remetida à idéia de origem e destino comuns e a todo um aparato legal que reconhece e garante a sua existência diferenciada e o seu território. Este território fisicamente delimitado constitui: a) um espaço político que dá visibilidade à alteridade e ao direito a essa alteridade; b) um espaço que orienta as relações de parentesco, pois é a origem do “tronco velho”; c) um espaço do trabalho que poderá garantir a sobrevivência dos Xukuru; d) um espaço de negociação com o Estado e com a sociedade civil, em que os índios são sujeitos e de voz ativa.

O território como conjunto de relações sociais, símbolos e significados capazes de projetar algumas identidades num cenário mais amplo tem sido a mola propulsora de alguns movimentos sociais, e, no caso, chamamos a atenção para a mobilização xukuru em torno da garantia de suas terras.

A mobilização assume um caráter de movimento social, quando passa a constituir um mecanismo social que constrói traduções entre o discurso da sociedade civil e os processos institucionais específicos de tipo mais particularista. “São movimentos de natureza prática e histórica, mas que apenas podem ter êxito se forem capazes de empregar a metalinguagem civil para relacionar esses problemas práticos ao centro simbólico da sociedade e suas premissas utópicas” (Alexander, 1998, p. 27). Daí a importância do movimento Xukuru, pois ser diferente é ser reconhecidamente diferente, como Bourdieu (1980) já salientou, sendo para tal, de grande importância o papel desempenhado pelas suas lideranças.

Desde 1988, quando Francisco de Assis Araújo, o Chicão, assumiu a liderança do grupo, foi constituído um Conselho, formado por treze indivíduos, convocados pelo cacique e por outras lideranças, como o pajé. As “retomadas” das terras do seu território ocupadas por não-índios foram de grande importância para mobilizar e organizar a comunidade e chamar a atenção de entidades que passam a dar apoio aos índios; tais retomadas são tentativas de travar um diálogo entre os índios e o Estado, entre os índios e a sociedade envolvente, não mais através de um tutor, mas com autonomia até mesmo para ingressar em juízo.

Paralelamente a essa mobilização, surgem ainda dois tipos de organização que compõem o movimento xukuru de maneira mais ampla: a Associação do Povo Indígena Xukuru, que, diferentemente de outros grupos indígenas, ainda é a única existente entre eles para representá-los e a Comissão de Professores Indígenas Xukuru que está tentando a estruturação de uma escola com um currículo diferenciado. Todas essas formas de organização se baseiam na etnicidade como preceito básico para suas reivindicações.

Os impactos desses movimentos são visíveis nas diferentes esferas de decisão. Outras estratégias começam a ser utilizadas pelos Xukuru para reforçar o poder de sua articulação. Uma delas é a “retomada” das fazendas ainda ocupadas por não-índios; outra é a mobilização dos professores indígenas junto à Secretaria Municipal e Estadual de Educação para efetivar a educação diferenciada indígena. Todas essas medidas implicam num confronto direto com a população não-indígena e com o poder público nos níveis municipais, estaduais e federais. Nas várias esferas existentes vai se dando visibilidade ao grupo étnico.

Assim, os conflitos travados a partir de 1988 se dão entre ocupantes não-índios e os Xukuru.

Em termos jurídicos a disputa passa a ser resolvida no âmbito federal. Apesar de inegavelmente a constituição brasileira ser bastante avançada em termos de se reconhecer os direitos étnicos, a cultura política do país não permite a efetivação desses direitos. O conflito pela posse da terra envolve níveis diferentes de decisão e discussão e a ingerência política é um fator que não pode ser negligenciado nesse processo. A tensão na região é latente e os conflitos envolvendo mortes já fazem parte do quadro que tentamos aqui descrever. O assassinato do cacique Chicão em maio de 1998 foi o terceiro fato mais crítico de violência que se instala no bojo do processo de regularização fundiária da Terra Xukuru.

Por outro lado, a tensão presente nesse campo em que se inter cruzam o agrário e a etnicidade promove um diálogo, nem sempre profícuo entre o estado e movimento social no estabelecimento de categorias jurídicas que possam garantir esse direito diferenciado.

A observação do processo de regularização fundiária dos Xukuru, no caso, nos permite “perceber que existe um hiato entre a existência formal de instituições e a incorporação da democracia às práticas cotidianas dos agentes políticos” (Avritzer, 1995, p. 113) que também está presente nas relações em que os índios mantêm com o Estado.

Como já elencados, alguns itens que julgamos pertinentes quando falamos de “espaço agrário” merecem ser analisados; o primeiro deles diz respeito à reorganização dos limites territoriais dos imóveis da região. Se tivéssemos o “mapa” da região do território xukuru em diferentes momentos, poderíamos verificar a dinamicidade dos limites internos e externos. Os externos, aqueles que delimitam a terra xukuru, são definidos num intenso processo de negociação que tem como base seu território tradicional, mas que considera as condições atuais da região e mesmo a viabilidade de efetivação da garantia desse território. Internamente, o rebuliço parece ser muito maior: dividida em diversos imóveis rurais, como terra indígena passa a ter um caráter comunal, ou como definida por Godoi (1998, p.118), como “terra comum” ou “terra de conjunto” que tanto se relaciona com a idealização da sociedade envolvente de terra indígena como terra comum, assim como atende um aspecto bastante importante no processo de reafirmação étnica que “pode ser vista como uma estratégia, não maquinalmente engendrada, mas na acepção de Bourdieu: ‘um produto do senso prático’, isto é, do *habitus* como ‘sentido do jogo social incorporado e historicamente definido’ (Bourdieu,1990)” (Godoi, 1998, p. 119).¹

¹ Ainda sobre “terra de conjunto”, Emília Godoi afirma ser “uma estratégia que vai atualizar as orientações econômicas, sociais e simbólicas que presidiram a ocupação da *terra de comum* e, ao mesmo tempo, uma ética que compõe o que podemos chamar de ‘economia moral’, no sentido de Thompson (1984), ou seja, um conjunto de normas e obrigações recíprocas, idéias e justiça e bem-estar social, enfim uma ética a orientar as condutas dos indivíduos de comunidades relativamente pequenas.” (Godou, 1998, p. 119-20)

No que tange à reelaboração da noção de propriedade, vemos que não se trata apenas de uma disputa pela posse de terra, mas sim de legitimar um direito que é anterior à qualquer titulação individual daquelas terras, que remonta a organização fundiária prevista pela Lei de Terras de 1850; Trata-se do “indigenato”, definido pelo jurista Mendes Jr (1912), como “o direito natural dos índios às suas terras”. Ao mesmo tempo em que o reconhecimento da terra indígena reelabora o mapa da região, reconhece também a pluralidade das formas de apropriação das terras, condizente com a Constituição de 1988 que define o Brasil como uma nação pluriétnica e passa a reelaborar também as formas de se articular nesse espaço redesenhado.

5.3.Os Xukuru: entre projetos e associações

No mês de julho de 2001, um conflito eclodiu entre dois grupos dos Xukuru. De acordo com o que nos foi relatado, o conflito foi deflagrado com o início da implantação de um projeto intitulado de “desenvolvimento”, coordenado pela FIDEM - Fundação de Desenvolvimento Municipal – e que previa a construção de uma estrada da Vila até a aldeia Guarda, visando a melhoria do acesso ao Santuário de Nossa Senhora das Graças na Vila Cimbres. Este santuário já vinha sendo motivo para divergências desde que passou a ser a razão para a implantação de projetos que desconsideravam o fato de que o mesmo está encravado no território tradicional dos Xukuru, já demarcado e homologado pelo Presidente da República.

Alguns dos problemas na região da Vila de Cimbres, devido ao Santuário de Nossa Senhora das Graças² e das pessoas que estavam envolvidas na sua manutenção, já haviam sido identificados desde 1989.

Os Xukuru se queixavam que o projeto voltado para o santuário negligenciava a população indígena. O pároco da Vila de Cimbres, um dos incentivadores do projeto, vinha demonstrando ressalvas em relação à participação dos índios na missa da Vila de Cimbres, quando esses ocupavam lugar de destaque, como nas ocasiões das Festas de Nossa Senhora das Montanhas, padroeira dos Xukuru, e de São João, quando os Xukuru lideram a procissão dos santos, levando o andor ou ainda se posicionando no altar da igreja, trajados com suas vestimentas tradicionais³.

Outro problema identificado com o projeto é que seria propiciado o aumento do fluxo de pessoas (romeiros e visitantes) na terra indígena, o que dificultaria o controle da área e a tornaria mais vulnerável à ocupação de não-índios. O contingente de visitantes do santuário já chegou a promover o crescimento de certas localidades na vizinhança, como a denominada de Cajueiro, devido ao aumento do comércio e de serviços de apoio aos romeiros.

A queixa dos índios também se refere ao descaso dos projetos voltados para o santuário em relação à saúde da população indígena da aldeia Guarda, atingida por alto grau de desnutrição e casos de cegueira. Tais aspectos são negligenciados pelos administradores do Santuário e não existem iniciativas para atender os Xukuru

² Em 1920, duas crianças não-índias afirmaram ter visto Nossa Senhora em uma gruta na localidade denominada Guarda, inserida no território Xukuru. Com o tempo, o local passou a ser um ponto de peregrinação de fiéis católicos, que fazem visitas em caravanas para obtenção de graças. A família de uma das meninas videntes, passou a administrar o santuário que, desde 1989, vem apresentando problemas com os Xukuru, por ignorar que está situado numa terra indígena.

³ Sobre as festas na Vila de Cimbres e a participação dos Xukuru nesses eventos ver Neves (1999).

que vivem nas suas imediações. Ao contrário, os índios, pelas suas precárias condições de vida são considerados um empecilho para o turismo religioso, “comprometendo o [seu] clima de oração”.

Este era a quadro que se delineava entre os Xukuru, quando em julho de 2001 a FIDEM tentava efetivar o projeto de “desenvolvimento” em Cimbres.

As negociações entre FIDEM, FUNAI, Prefeitura de Pesqueira, Igreja, CIMI e os Xukuru chegaram a ser iniciadas, mas no bojo das articulações despontaram questionamentos quanto à apropriação de recursos financeiros para a implantação de projetos e benefícios na área indígena, à legitimidade de lideranças indígenas e de sua representatividade, bem como quanto aos tipos das relações construídas entre índios e variadas instituições. Esses problemas colocaram em xeque a negociação entre entidades governamentais, não-governamentais e os índios. As concepções de “desenvolvimento” e de “participação” dos índios que orientam tais iniciativas, nos fazem discutir pontos destacados nos capítulos anteriores como, por exemplo, o entendimento e a efetivação da autonomia indígena nas negociações das diretrizes e ações dos vários projetos voltados para o seu grupo.

Ao questionar a representatividade dos Xukuru, colocou-se também em evidência a atuação das associações. Lembramos o já citado Albert (2000) que afirma que não existe uma associação sem projetos.

A discussão sobre a efetivação do projeto de desenvolvimento da FIDEM foi polarizada por duas opiniões divergentes entre os próprios índios. A primeira, liderada pelo cacique Marcos Luidson, filho do cacique Chicão, que assumiu esse papel desde janeiro de 2000 e estava sendo apoiado pelo Conselho Xukuru e pelas

principais lideranças das aldeias, que se opunham à implantação do projeto. A segunda opinião era assegurada por um outro grupo de índios moradores da Vila de Cimbres, liderado por Expedito Alves Cabral e afirmava a importância do projeto para o desenvolvimento econômico dos Xukuru; o argumento para se posicionar favoravelmente ao projeto era a queixa que fazia ao cacique e aos aliados seus, que monopolizavam os recursos e os direcionavam apenas para as aldeias em que mantinham o poder, ficando Cimbres e adjacências sem a devida cobertura assistencial.

O relatório do então administrador da AER Recife encaminhado à Presidência da FUNAI em 28 de setembro de 2001 descreve o conflito da seguinte maneira:

Ainda se discutiu as questões referentes aos **conflitos internos** provocados por interesses divergentes entre **lideranças Xucurú tradicionais** e os índios da **Vila de Cimbres**, que têm se declarado **ameaçados** em sua integridade física por discordarem do posicionamento do conselho de líderes, especialmente no que diz respeito ao acesso a projetos que deveriam beneficiá-los, projetos estes que seriam executados com o apoio da **Fundação de Desenvolvimento Municipal – FIDEM** e **Prefeitura Municipal de Pesqueira**.(...)

O centro da questão parece ser justamente o **interesse divergente** entre as comunidades em relação à **exploração** do turismo religioso, e arregimentado o apoio da prefeitura local e FIDEM, indo de encontro às decisões das lideranças tradicionais, que **acusam** a Igreja de uma manobra suspeita de **ampliar seus domínios** dentro da Terra Indígena Xucurú, que consistia em adquirir terras nos arredores e permutar por outras dentro da Terra Indígena com o favor de alguns índios.⁴

⁴ Memorando nº 536/GAB/AER Recife de 28.09.2001

As tentativas de negociação para a implantação do projeto não tiveram sucesso, ocasionando por parte do grupo liderado por Expedito, uma denúncia formal ao Ministério Público, que acusava o cacique de desvio de verbas.

Diante do impasse e da presença de representantes dos dois grupos divergentes com frequência em órgãos na cidade de Recife, o ministério Público solicitou que a FUNAI se pronunciasse diante das irregularidades indicadas pelo grupo de Expedito Alves.

A repercussão dessas denúncias levantou a necessidade de se discutir a questão das associações indígenas, a origem e o controle dos recursos que chegam aos grupos indígenas e as relações de poder que estão aí imbricadas.

Para atender a solicitação do Ministério Público, foi indicada uma equipe de técnicos da FUNAI para “efetuar levantamento de Projetos desenvolvidos na Área Indígena Xukuru”⁵. Como antropóloga que vem acompanhando o processo de regularização fundiária desse grupo indígena, fomos solicitados a dar parecer sobre o conflito e o faccionalismo que as denúncias indicavam estar acontecendo.

O conflito foi deflagrado com a possibilidade de estabelecimento de um projeto na região das aldeias Cimbres e Guarda e na acusação de que os recursos advindos de diversas fontes estavam sendo desviados para priorizar as áreas da circunvizinhança do local de moradia do cacique até então legitimado.

A cada informação levantada e a cada dado que vinha a compor o quadro que tentávamos compreender, era possível perceber que o fluxo dos recursos e de relações presentes no controle e gerenciamento dos mesmos se estrutura numa

dimensão em que estão em jogo aspectos econômicos e simbólicos. Obviamente, não se quer afirmar que a economia compõe um campo isolado da vida social. Ao contrário, o intuito é ainda o de destacar sua complexidade.

A etnicidade passa, nos casos estudados, a ressignificar os elementos que estão sendo disputados. Ter o poder de controlar os recursos advindos de diferentes fontes financiadoras é afirmar seu poder e legitimidade dentro do próprio grupo, que vem a se refletir nas relações com a sociedade envolvente. Tenta-se assim legitimar um novo campo de embate, uma nova esfera de negociação em que o fator étnico também passa a ser enfatizado. Mas qual o significado dessa ênfase? Vê-se que os programas governamentais e não-governamentais incluem em suas propostas o viés do local, o fortalecimento de aspectos culturais e de auto-sustentação, mas o significado desses aspectos para os grupos indígenas é bastante variado, segundo as suas peculiaridades.

Os Xukuru sempre foram apontados como exemplares em relação à forma como vêm conduzindo sua prática associativa. Isto porque ao apresentarem apenas uma associação, é reforçada a idéia de que a disputa por recursos e projetos não tem provocado cisões internas, o que destacaria a imagem de uma comunidade idealizada sem contradições, em que prevaleceria a relação primordial do indígena com o bem comum, livre da maldade e das mazelas da civilização. Por outro lado, ao tomarmos como modelo o associativismo preponderante nos programas de organização e mobilização comunitárias adotados pela FUNAI na unidade administrativa de Recife, o fato de apresentarem apenas uma associação era colocado como um problema, pois

⁵ Barros, W. e Veras, C. Relatório de Viagem - Área Indígena Xukuru de 22.12.2001

“entidades têm limite para o recebimento de recursos [e], no caso de projeto de grande porte, teria que ser negociado a forma operacional”⁶.

No período em que pudemos acompanhar o levantamento da equipe da FUNAI, quando também buscamos mais dados para consubstanciar o parecer antropológico que estava sob a nossa responsabilidade, ao mesmo tempo em que se identificavam os projetos, obtivemos maiores informações sobre as associações existentes. Verificamos que existem mais três associações que envolvem os Xukuru, mas que não ressaltam o aspecto étnico, nem se colocam como canal de comunicação entre o grupo indígena e as agências provedoras de recursos.

A Associação do Povo Indígena Xukuru já era do nosso conhecimento, antes de iniciarmos o trabalho com o grupo. Chegamos a participar de uma oficina organizada por um técnico da Universidade Estadual da Paraíba em 15.01.2000, cujo objetivo era a definição de um Centro Cultural que concentrasse as principais atividades dos Xukuru, assim como tentava retomar o andamento da associação através de uma avaliação de sua atuação e da projeção de atividades a serem realizadas.⁷

No período de trabalho de campo ocorrido em outubro de 2001, diferentemente do que se pensava, foi possível identificar mais três associações entre os Xukuru. Uma relacionada ao grupo morador de Cimbres que constituía a oposição ao poder do cacique Marcos Luidson e outra relacionada aos moradores da aldeia Pé de Serra dos Nogueira, voltada para a atividade produtiva rural e outra que envolve os beneficiados de um assentamento do INCRA denominado Pau Ferro, na proximidade

⁶ Orientações Básicas do Serviço de Atendimento às Associações e Chefias de Postos Indígenas AER Recife/2001

da TI Xukuru. Só tivemos acesso à documentação da Associação Xukuru e a dos Trabalhadores Rurais do Pé de Serra dos Nogueiras.

Associações Identificadas:

- Associação da Comunidade Indígena Xukuru
- Associação de Moradores de Vila de Cimbres
- Associação dos Pequenos Produtores Rurais do Sítio Pé de Serra do Nogueira e Adjacência
- Associação dos Agricultores do Pau Ferro
- Comissão dos Professores Indígenas Xukuru do Ororubá.

Apesar de a primeira e terceira estarem formalmente constituídas, sua prática ainda é incipiente; encontram-se em processo de estruturação interna, com períodos caracterizados pela inoperância.

A segunda, Associação de Moradores da Vila de Cimbres, tem caráter misto, ou seja, é composta por índios e não-índios. Mas desde que foi deflagrado o conflito envolvendo o Santuário, suas atividades estacionaram.

Já em 2000, numa reunião na aldeia Pedra d'Água, indicava-se que a Associação Xukuru estava querendo retomar seus propósitos iniciais, aos quais estavam relacionados objetivos que tomavam o projeto de vida dos Xukuru e tornar-se mais atuante. Destacaram-se naquele momento os seguintes objetivos que embasaram a criação da associação em 1991: organizar o povo Xukuru para poder reivindicar do Governo Federal (através da criação de uma entidade jurídica); proporcionar melhores

⁷ O que é ressaltado na reunião da associação em foco é a sua preocupação com aspectos relacionados à identidade indígena ou a questões que lhe dão sustentação. A começar pelo local de reunião e pela

condições de vida para os índios; dar suporte à luta xukuru e aproximar as aldeias. Ao mesmo tempo em que discutiam esses objetivos, foram identificadas as funções que estavam sendo realmente assumidas pela associação. Eram elas: distribuição de cestas básicas, orientação no projeto de educação diferenciada; desenvolvimento de projetos comunitários (como o de produção leiteira); encaminhamento do Projeto do memorial Xukuru e responder juridicamente pela estrutura da Associação. Uma das características mais salientes dessa Associação é sua articulação com a mobilização política dos Xukuru. Sua fundação se deu no ano de 1991, dois anos após a identificação e delimitação do território, período em que os Xukuru viviam com intensidade seu processo de reafirmação étnica centrado numa política externa, responsável pela legitimação da ocupação de um espaço assegurado como etnicamente diferente. Internamente, os Xukuru haviam iniciado um processo de retomada dos imóveis incidentes em seu território. Como reflexo, a associação criada naquele momento refletia essa articulação. A ata de fundação da reunião relata o envolvimento das principais lideranças na sua diretoria - apresentando inclusive o então cacique Chicão como presidente - assim também como se faz referência à colaboração do CIMI e do advogado Geraldo Rolim na orientação e viabilização jurídica da associação.

A relação que então foi constituída entre a associação Xukuru e a posição política de seus membros definiu sua prática, assim como as possíveis alianças e conflitos. A divergência deflagrada com o projeto da FIDEM pôs em evidência que a prática associativa está entrecortada por outros elementos simbolicamente ativos na organização social dos Xukuru.

composição de sua diretoria, que serão explicitados posteriormente.

As queixas que inauguraram o conflito entre os Xukuru de Cimbres e os Xukuru da Serra envolviam exatamente a prática da Associação, os projetos que estavam sendo encaminhados pelos índios que lhe davam sustentação. Apenas ao entrevistarmos os Xukuru que se apresentavam contrários ao cacique xukuru, é que identificamos a existência das outras associações, a de Moradores da Vila de Cimbres e a de Trabalhadores Rurais de Cimbres. Esta última criada para atender aqueles que foram beneficiados com a distribuição de lotes de uma área de reassentamento do INCRA nas proximidades da Vila de Cimbres. Apesar de muitos índios terem sido contemplados pelo programa, ele não era restrito à população indígena e, portanto, não tem o viés étnico na sua concepção, nem como determinante de suas ações.

Mais do que a preocupação com a formalização das associações é preciso acentuar o fato de que cada uma constitui um foco de poder, estruturado ou em processo de fortalecimento e legitimação. Nem todos os projetos que foram identificados envolvendo os Xukuru estavam relacionados a alguma associação. A única envolvida era a Associação Comunitária dos Xukuru. Aquela de Moradores de Cimbres, no ano de 2001, estava desativada pelo envolvimento de seus associados nas atividades relativas ao conflito gerado pelas divergências entre os dois pólos que se contrapunham entre os Xukuru. Seu presidente era Expedito Alves Cabral, o xukuru que liderava o movimento em Cimbres, e quando uma das técnicas da FUNAI que estava realizando o levantamento dos projetos, questionou o fato de Expedito ser o presidente da associação, considerando que este cargo não deve ser ocupado por alguém que exerça um cargo público, Expedito Cabral, o Biá, afirmou que a função que ocupa é a de “representante de assuntos indígenas” na Prefeitura de Pesqueira, não

caracterizando um cargo público, o que revela o tipo de relação plena de contradições que foi construída entre a comunidade indígena e os poderes locais.

A política da região é marcada pela oposição entre fazendeiros e índios. A regularização das terras dos Xukuru sempre consistiu num foco de tensão, pois os políticos, em sua maioria, têm canalizado esforços para impedir que o processo de garantia territorial se concretize. Ao mesmo tempo em que as fontes financiadoras locais se fecham para a liberação de recursos para os projetos indígenas, a articulação de associações pode constituir uma força de poder paralelo e que coloca em xeque o poder dos grupos hegemônicos, gerando queixas em ambos os pólos da relação, a queixa é mútua. Os partidários da regularização fundiária, aliados da liderança tradicional dos Xukuru acusam que os políticos locais estão promovendo as divergências no intuito de enfraquecer a mobilização indígena que põe em risco os poderes econômicos e políticos locais. Deste ponto de vista, a associação de Cimbres, presidida por Biá, consiste em mais uma estratégia exterior aos índios e é considerada como uma medida prejudicial aos Xukuru, por não respeitar suas formas tradicionais de organização e de representatividade.

A Associação da Comunidade indígena Xukuru é considerada pelos Fazendeiros, políticos locais e pelo grupo dissidente de Cimbres como sendo manipulada por outras instituições, como o CIMI e o Centro Luiz Freire, organizações que têm se destacado pelo apoio aos Xukuru no processo de reconquista territorial e de aporte a projetos como o de educação diferenciada.

No momento, é suficiente destacar que as manifestações de qualquer sociedade não são estruturadas apenas a partir de aspectos intrínsecos a ela; alianças e

parcerias são construídas e, obviamente, passam a representar importantes elementos nas negociações. Os determinantes locais e externos estão também presentes nessas esferas, o que faz com nos distanciemos do viés naturalizante que percebe as sociedades humanas como mantidas apenas por laços primordiais.

Abaixo, estão apresentados de maneira sistematizada os projetos que foram identificados na área Xukuru. Alguns deles serão descritos com mais vagar, devido aos desdobramentos que se deram ou ao contexto que envolve sua implantação.

Para compreender essa trama de relações, é necessário associar os dados dos projetos apresentados nos documentos a um tipo de etnografia dos fluxos que desenvolvemos para descrever as situações e observações feitas junto às diversas agências envolvidas nas negociações das ações e dos recursos. É assim que pudemos atentar para a diversidade de interesses e constituição de atores que se apresentam na realidade estudada, como indica o quadro nº 4.

QUADRO Nº 4 – Projetos implantados na TI Xukuru

Projeto	Área de atuação	Financiador	Articulador	Características
Eletrificação Rural	Infra-estrutura	Governo do Estado/Prorural/ Banco Mundial	FUNAI	Não prevê continuidade
Construção de Banheiros	Infra-estrutura	FUNASA	Conselho de Saúde Indígena Xukuru	Não prevê continuidade
Construção de Casas	Infra-estrutura/garantia territorial (ocupação de área em litígio)	Cáritas	CIMI/Associação Xukuru	Não prevê continuidade
Caprinocultura	Produção animal	PRORURAL	FUNAI/ Associação da Comunidade Indígena Xukuru de Ororubá	5 unidades demonstrativas que deverão estender a prática para as demais aldeias
Bovinocultura (produção de leite)	Produção leiteira	UNICEF	Centro Luiz Freire	Beneficiário coletivo
Apoio às atividades produtivas agropecuárias	Fruticultura/fortalecimento da agricultura familiar	EBAPE	EBAPE/FUNAI/ UFPE	3 subprojetos piloto em aldeias diferentes
Computadores	Capacitação dos professores indígenas para o uso da informática	Governo do Estado	Secretaria de Justiça, Centro Luiz Freire, COPIXO	3 subprojetos, contemplando 3 aldeias diferentes
Desenvolvimento Local	Ampla/sem definição	FIDEM	FIDEM/PRORE NDA Regional e Urbano/GTZ	Projeto estagnado na fase de elaboração
Crescendo Xukuru	Educação Diferenciada	UNICEF Fundação Abrinq	Centro de Cultura Luiz Freire/COPIXO	Prevê desdobramentos

Fonte: Dados da pesquisa

A efetivação de projeto na área indígena Xukuru tem se mostrado de maneira bastante difusa. A elaboração e o controle dos recursos e das etapas se dão

através de diferentes instituições, não sendo consoantes com preceitos mais gerais da sociedade Xukuru como um todo.

5.4. Discutindo dinâmicas e dimensões dos projetos

Após a constituição de 1988, quando a instituição da Tutela passa a ser oficialmente relativizada, os projetos deixam de ser avaliados e controlados pela FUNAI. Na oportunidade em que entrevistamos os funcionários responsáveis pelo setor de Produção da AER-Recife, foi colocada a insatisfação dos mesmos com o papel que a FUNAI vem desempenhando, considerando que não tem sido consultada sobre a viabilidade ou pertinência dos mais variados projetos que estão sendo levados às sociedades indígenas. A idéia do campo de projetos pode ser entendida como uma área de múltiplas saídas e entradas em que os índios vivem o processo de reconhecimento de sua cidadania social, mas repleto de contradições e impasses que parecem longe de estruturar uma esfera de diálogo em que as partes se encontrem nas mesmas condições de negociação.

Excetuando a inexistência de uma instituição que possa acompanhar os projetos, é possível perceber que as associações, apesar de serem indicadas como relacionadas diretamente aos projetos, no caso Xukuru, pouco atuam na mediação desse processo em qualquer de suas fases. O controle dificilmente está em poder dos próprios índios.

Ao observar o quadro N° 4 de projetos identificados, verifica-se que não se aborda a questão do desenvolvimento como um projeto mais amplo, ao qual esteja

atrelada a idéia de sustentabilidade. Mais raro se torna ainda, se tentarmos identificar os pontos discutidos nos capítulos anteriores em relação ao etnodesenvolvimento.

Alguns casos, como o projeto de construção das casas na área de retomada dos Xukuru, apontam para a necessidade do controle de seu território tradicional, um elemento que consiste num princípio básico para a sustentabilidade. No entanto, dificilmente os projetos estão inseridos num programa amplo, o que faz com que seus objetivos, isoladamente, não garantam a etnosustentabilidade.

Ao destacarmos os objetivos dos projetos, procuramos apresentar quais os elementos que estão a eles relacionados e podem dar alguns indícios para se avaliar o seu impacto na vida dos índios.

De uma maneira geral, os projetos que identificamos não fazem parte de um programa comum de desenvolvimento da sociedade indígena, também não utilizam o conceito de etnodesenvolvimento. Por isso, não é propósito deste trabalho apresentar uma avaliação de tais projetos. Para tanto, outros elementos deveriam ser destacados e os critérios analisados de maneira mais objetiva.

Interessa-nos aqui atentar para os desdobramentos que, mesmo pequenos projetos podem ter para a consolidação ou não de esferas de negociações mais democráticas.

5.4.1 O Turismo Religioso: o “desenvolvimento” da economia local e as divergências entre os Xukuru

Com os muitos elementos apresentados ao descrever toda a situação que envolve a atuação da FIDEM pode-se perceber que as ações das diversas instituições

chegam aos índios com uma série de pré-noções. Seja com uma visão romântica do indígena ou de suas práticas, ou com uma racionalidade hermética que percebe a esfera econômica de uma maneira instrumentalista, os projetos muito pouco têm atentado para a realidade local.

Ou melhor, a perspectiva local tem sido incorporada aos projetos de duas formas: a) como um discurso legitimador para a intervenção de organizações externas à sociedade indígena; e b) como se a realidade local não fizesse parte de um campo mais amplo de poder e de fluxos organizativos, econômicos e simbólicos.

O interessante é perceber que, exatamente, a perspectiva que lida com a idéia de um isolamento social do grupo indígena procura se utilizar desse pressuposto para manipular os desdobramentos da presença e da ação indígena no contexto que transpõem os limites da terra Xukuru.

A proposta de trabalho apresentada pela FIDEM previa um processo participativo para elaboração de um projeto na área Xukuru. Segundo o que foi exposto nos primeiros contatos com os Xukuru, a proposição estava voltada para uma área definida para, aproveitando as suas capacidades e potencialidades, desenvolver a economia local e a melhorar da qualidade de vida, respeitando a cultura Xukuru e o meio ambiente⁸. Ainda de acordo com documentos apresentados, as etapas previstas davam uma grande ênfase na participação da comunidade local através de: “formação de um grupo de trabalho, elaboração de diagnóstico participativo; elaboração de proposta preliminar; discussão da proposta; aprovação da proposta; elaboração de projetos específicos; captação de recursos; discussão, aprovação, implantação dos

⁸ *Apresentação de proposta de trabalho com a comunidade da reserva Xukuru.* FIDEM/2001

projetos; acompanhamento”. Esses passos seriam seguidos pela “aceitação da proposta de trabalho” e “oficina com as lideranças locais”.

Os princípios observados neste documento e a apresentação da “situação atual” levantada a partir da “oficina de conhecimento da realidade Xukuru” realizada em 08.06.2001 poderiam estar indicando a preocupação com a realidade local e a construção de um “desenvolvimento local sustentável e participativo”. No entanto, este programa veio a forjar as tensões já latentes na região. O programa em si não deve ser visto como a causa das divergências entre os Xukuru, mas de acordo com Turner (1974), consistiu no momento em que o conflito tomou forma e assumiu nomes e instituições. A oficina realizada propiciou que as concepções sobre o território Xukuru e as alianças com as várias agências que envolviam a discussão sobre o seu aproveitamento econômico se tornassem mais evidentes. Os interesses da Prefeitura municipal de incrementação do turismo religioso, defendidos com base no possível desenvolvimento que traria à região, foram incorporados ao discurso da dissidência liderada por Expedito Cabral; enquanto que o grupo liderado por Marcos Luidson colocava que o projeto iria de encontro aos interesses dos índios e os colocaria numa situação de vulnerabilidade diante da interferência intermitente de agentes externos que sempre se mostraram contrários à garantia de seus direitos.

Ao entrevistar um dos técnicos responsáveis pela proposta de trabalho da FIDEM⁹ tivemos a oportunidade de captar informações sobre a intervenção do Governo Estadual em relação aos projetos de desenvolvimento.

⁹ O entrevistado se mostrou muito solícito, apesar de aparentar um comportamento defensivo, talvez pela repercussão que teve o seu projeto, sempre associado ao estopim do faccionalismo Xukuru. O que tornou a situação mais delicada foi o assassinado de uma outra liderança Xukuru, Chico Quelé em

Na conversa mantida com este técnico, foi possível conhecer o processo de entrada de sua equipe no território Xukuru que, segundo informou, deixou-o muito assustado. Tentou obter apoio do CIMI, mas não teve receptividade. Sua justificativa para não ter o assentimento do Conselho Indigenista foi o fato de ter questionado a liderança do cacique Marcos Luidson, indicando que sua legitimação se deu para que o controle daquela área continuasse nas mãos da viúva de Chicão, Zenilda, e do vice-cacique, Zé de Santa. Tanto Zenilda como Zé de Santa têm ocupado um lugar de destaque na organização e mobilização dos Xukuru desde que o cacique Chicão foi assassinado em 1998. Tais lideranças dão sustentação à política que se consolidou até 1998, caracterizada pela luta em prol da regularização fundiária e pela oposição aos fazendeiros e aos poderes públicos locais, como a prefeitura do município, que vêm abertamente apoiando os ocupantes não-índios do território Xukuru. Esta posição considerada indesejada pelos detentores dos poderes do município tem encontrado respaldo no Conselho Indigenista Missionário, no Movimento Nacional de Direitos Humanos, no Partido dos Trabalhadores e em outras instituições de tradição de esquerda que questionam a estrutura e a política fundiária local e as responsabilizam, assim como ao Governo Federal, pela inoperância que tem acarretado o clima de violência no qual vivem os Xukuru.

O técnico da FIDEM acrescentou ainda na sua fala, que os recursos que chegam aos Xukuru estavam concentrados na área de “domínio” de Marcos Luidson e a intenção do projeto era a de equilibrar essa distribuição de projetos e recursos. Um dos objetivos previstos era o de aproveitar o potencial turístico da localidade do

agosto de 2001, logo após o conflito ter se instaurado. Entre as acusações trocadas entre os dois grupos, estava a responsabilidade sobre a morte da liderança.

Guarda que já se apresentava estabelecido, exatamente um ponto de atrito que existia desde o início da década de 90, com a possibilidade da melhoria da estrada que liga Cimbres ao Santuário de Nossa Senhora das Graças.

Os índios que se opõem à recuperação dessa estrada argumentam que a população indígena será pouco beneficiada e que, na verdade, trata-se de interesse da Prefeitura de Pesqueira que vê nos índios um obstáculo para a concretização de seus projetos na Serra do Ororubá. Para essa dissidência dos Xukuru, seria de muito mais valia o reavivamento e possível pavimentação da estrada que margeia o rio Ipojuca, na porção norte da área indígena, que possibilitaria um maior intercâmbio entre as várias aldeias e o escoamento da produção agrícola de locais cujo acesso na atualidade é bastante custoso.

Diante desses fatos já discutidos pelos nossos informantes, questionamos o entrevistado da FIDEM sobre a insistência na recuperação da estrada de Cimbres/Guarda, considerando que os índios discordam de sua eficácia para a qualidade de vida da sua população. Obtivemos como resposta que se tratava de uma opção mais barata e que poderia provar que o retorno financeiro seria muito maior com o turismo religioso.

De fato, o Santuário de Nossa Senhora das Graças havia sido já identificado desde 1989 como uma das 11 regiões de desenvolvimento identificadas por um levantamento realizado pela FIDEM, a pedido das prefeituras de Pernambuco, através do qual foram caracterizadas as áreas com potencial turístico, cultural, e proposto um inventário do patrimônio histórico construído e natural. De acordo com o

documento intitulado “Desenvolvimento do turismo religioso na Vila de Cimbres – Município de Pesqueira”¹⁰:

Em Pernambuco foram identificados três núcleos com aptidão para o turismo. O primeiro é formado pelo triângulo: Garanhuns, Pesqueira e Buíque, um núcleo considerado em função do turismo rural, crescente na região, por ser tradicional centro de férias e pelas condições de clima favoráveis. “No caso de Pesqueira, a idéia é apostar no turismo religioso. Além de possuir um rico artesanato e tradição doceira, o município abriga o Santuário de Nossa Senhora das Graças, sendo a única ocorrência no Brasil e uma das cinco aparições da Virgem no mundo, registradas pelo Vaticano. A sugestão desse estudo seria fazer uma estrada de dois quilômetros para facilitar o acesso, construir estacionamento e permitir o comércio no local”, explica Élder Teixeira, coordenador do grupo.¹¹

As etapas formalmente estabelecidas através do documento sobre a proposta da FIDEM parecem estar atentas para a percepção nativa dessas e possíveis outras potencialidades. Porém, no relato dos índios de ambos os grupos está presente o forte interesse no turismo religioso do projeto a ser estruturado.

5.4.2 Fruticultura, os saberes nativos e a auto-sustentação

Outro projeto focaliza a fruticultura, um dos cultivos na serra do Ororubá, nas áreas que não foram tomadas pelo plantio de capim para sustentar as fazendas de gado. As indústrias alimentícias que durante décadas atuaram na região, de

¹⁰ O documento não está datado, porém foi utilizado como base das discussões no ano de 1999 para a implantação do projeto de turismo religioso na Vila de Cimbres, o que nos sugere que sua autoria tenha se dado entre 1998 e 1999.

¹¹ Este trecho se refere ao grupo do Instituto de Administração e Tecnologia (Adm & TEC) que procedeu a um estudo sobre os núcleos rurais do Nordeste com possibilidades de exploração turística, encomendado pela FAO – Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação. Com base nas condições reais de implantação de infra-estrutura e previsão de retorno em curto prazo, foram

acordo com os depoimentos coletados, tiveram durante um bom tempo a serra como um dos locais provedores de matéria-prima. A expansão das fazendas de gado sobre o território indígena enfraqueceu essa produção e foi, segundo os índios, um dos motivos para o fechamento dessas indústrias.

A possibilidade de voltar a trabalhar nas suas terras sempre teve um significado importante para os Xukuru, reconhecendo nestas a oportunidade de recuperação dos espaços físicos e culturais dos quais foram destituídos, como também da auto-sustentação econômica dos índios e mais do que isto, a afirmação de que a legitimação territorial não colocaria em risco o desenvolvimento da região. Os Xukuru sempre afirmaram que mesmo pequena, a produção que desce da serra do Ororubá é de extrema importância para o abastecimento das feiras livres de Pesqueira. Retomar o cultivo de frutas significaria assumir, na prática, ações que garantiriam a sua autonomia.

O projeto proposto pela EBAPE partiu do pressuposto dessa prontidão dos Xukuru em efetivar projetos de fruticultura. A documentação do projeto registra as primeiras negociações ainda em 1997 com o cacique Chicão, que sempre demonstrava a vontade de fazer a “serra” produzir e participar de um mercado mais amplo.

A metodologia do projeto é descrita como *participativa*: as atividades são iniciadas com o contato entre técnicos da EMATER-PE, da UFPE e da FUNAI com o líder xukuru e Prefeitura Municipal de Pesqueira para um levantamento da área indígena e posterior elaboração do projeto técnico.

escolhidos alguns municípios com atrativos turísticos, objetivando aumentar a renda do homem do campo como forma de evitar o êxodo rural.

No texto do documento chamaram a atenção algumas idéias apresentadas como norteadoras do projeto, como:

A assistência técnica e extensão rural que se levará à população indígena, dar-se-á de forma grupal, através de um processo de gestão amadurecido conjuntamente entre índios e técnicos, levando em consideração sua organização, seus valores, interesses, problemas e potencialidade locais.

Este projeto, composto de unidades demonstrativas, será utilizado como estudo e pesquisa junto com a população indígena e, posteriormente, servirá para difusão e transferência de tecnologia agrícola às demais áreas indígenas do Estado de Pernambuco. A partir da implantação e a cada etapa do processo, os Xukurus serão visitados por representantes das tribos dos Pankararus de Petrolândia, Truká de Cabrobó, Fulni-ô de Águas Belas, Kambiwá de Ibimirim, Kapinawá de Buíque, Atikum de Carnaubeira da Penha e Tuxá de Inajá, com a finalidade de proporcionar o desenvolvimento sócio-econômico de todas as comunidades indígenas existentes no Estado.

(...) A administração do projeto será realizada pela comunidade indígena através das suas vinte três representações, os quais reúnem-se mensalmente para análises e soluções de problemas.

As avaliações ocorrerão em todas as fases do Projeto, visando seu aperfeiçoamento, e ficarão a cargo de uma equipe técnica composta pela EMATER-PE, IPA, UFRPE e FUNAI, a qual tomará as decisões através de consenso de acordo com o processo participativo após análise dos resultados alcançados.

Cinco aldeias foram escolhidas para implementação desse projeto, obedecendo ao critério da disponibilidade de terras. Como a TI Xukuru não se encontra totalmente *desintrusada*, as áreas disponíveis consistem naquelas que vêm sendo alvo das ações de “retomada” dos índios, que vem impulsionando a indenização dos imóveis incidentes e sua posterior liberação. Tais áreas, por uma medida estratégica dos índios, compõem uma área contínua que circunda o local denominado

Pedra D'Água¹². Outra está mais isolada, denominada Caípe e se aproxima da Vila de Cimbres.

Apesar de contar com a participação técnica e logística de várias instituições, o projeto foi questionado pelos índios que se opõem ao cacique, alegando ser este mais um processo manipulado pelas lideranças tradicionais para beneficiar apenas seus aliados e parentes.

Ao destacar essas questões, esta tese procura dar relevância às negociações que estão presentes no cotidiano dos projetos e que não são percebidas, pela ênfase dada às relações macrossociais.

Do ponto de vista formal, o projeto da EBAPE utiliza termos que também nos ajudam a refletir sobre a repercussão de suas iniciativas na realidade indígena e seu significado para as políticas indigenistas que estão se desenhando, assim como registra a preocupação com: “desenvolvimento sustentado”, “auto-sustentação para a agricultura familiar”, e ainda também coloca como uma de suas metas:

(...) o estabelecimento de Unidades Demonstrativas de caráter agro-industriais e de produção agropecuária, como processo de intervenção, que deverá contribuir para uma melhor articulação da estrutura sócio-política das aldeias, aumento do nível nutricional dos indígenas, com introdução de tecnologias simples e de baixo custo, uso de tecnologias e saberes nativos próprios da tribo.

(Projeto EMATER, 1997)

¹² Localizada no ponto mais alto da Serra do Ararobá, a Pedra D'Água é uma montanha em que estão presentes: (a) uma mata considerada sagrada, (b) a Pedra do Rei, ou do Reino, (c) uma clareira no caminho da Pedra do Reino, onde se dança o Toré, ao redor da jurema, bebida sagrada que fica exposta no meio do círculo e, desde de 1998 fica também (d) o túmulo do cacique Chicão e do líder Chico Quelé, assassinado no mês de agosto de 2001.

Ao observar a execução do projeto nos dias atuais, é possível perceber que algumas unidades demonstrativas tiveram êxito, mas ainda não conseguiram expandir sua prática para outras aldeias. Apesar de se voltar prioritariamente para a fruticultura, o projeto incorpora a construção de Centro de Desenvolvimento Comunitária e o trabalho artesanal com a renda de renascença, este bastante difundido entre os índios e que constitui uma importante fonte de renda.

O que se destaca é que, de uma maneira geral, os projetos conjugam ações mais amplas, prevendo objetivos como articulação política das aldeias, utilização dos saberes nativos sem que esses tenham sido devidamente definidos e operacionalizados. No entanto, mesmo se falando em saberes locais, a assistência técnica é sempre uma prerrogativa dos técnicos “habilitados” dos órgãos envolvidos.

Embora questionar a competência ou a responsabilidade dos projetos e dos seus técnicos, não seja o nosso objetivo; procuramos evidenciar que as ações voltadas para o “desenvolvimento” estão integralmente fundadas numa perspectiva etnocêntrica, que não permite conduzir ações que, minimamente, reflitam o conceito de “desenvolvimento” usado. As designações, os conceitos utilizados no discurso das agências e dos seus projetos voltam-se para as exigências do mercado de projetos para que seus produtos possam ser oferecidos.

No projeto em questão, afirma-se que a administração do projeto será realizada pela comunidade indígena através das suas vinte e três representações, no entanto, as avaliações ficarão a cargo da equipe técnica. Não se fala em participações indígena em determinadas etapas do projeto, nem se prevê a construção ou garantia de uma autonomia.

5.4.3 Litígio territorial e infra-estrutura: o projeto da construção de casas

Objetivando uma maior ocupação de áreas da TI Xukuru já retomadas pelos índios, foi encaminhado um projeto à Cáritas objetivando a construção de casas para efetivar a moradia e configurar sua posse de áreas, muitas vezes ainda em litígio.

No caso, tratava-se da construção de 16 casas de alvenaria a serem ocupadas por famílias indígenas eleitas por constituírem moradia na periferia da cidade de Pesqueira e não da TI, ou mesmo porque estavam estabelecidas longe das áreas de roçado.

O recurso foi solicitado à Cáritas e envolvia a Associação da Comunidade Indígena Xukuru. Os objetivos apresentados foram: evitar a reintegração de posse impetrada pelo fazendeiro (fazenda Pitanga); garantir a posse do território que foi retomado no fim de janeiro de 2000; possibilitar as 16 famílias de morar definitivamente no lugar; melhorar a qualidade de vida destas famílias. A execução do projeto foi concluída e teve sucesso por ter atendido aos objetivos propostos.

5.4.4 Educação diferenciada, auto-sustentação familiar e fortalecimento da identidade étnica

Entre os Xukuru, vêm se destacando iniciativas dirigidas para a educação diferenciada. Desde 1998, foram realizadas oficinas com os professores indígenas para a construção de material didático para as escolas indígenas, resultando numa mobilização que culminou com a criação da Comissão de Professores Indígenas Xukuru de Ororubá – a COPIXO.

O projeto “Crescendo Xukuru” consiste numa fase posterior ao descrito acima e apresenta como instituição coordenadora o Centro de Cultura Luiz Freire e como instituição co-coordenadora a Associação Indígena Xukuru do Ororubá. Como já colocado anteriormente, a mobilização dos professores indígenas e as discussões sobre a efetivação de uma escola indígena diferenciada têm como mola propulsora a etnicidade, e as ações que afirmam os direitos diferenciados das populações indígenas. Apresentando a educação como seu campo de atuação, o projeto tem como objetivo geral “continuar o processo de fortalecimento da identidade étnica das crianças, adolescentes e jovens índios desenvolvendo sua auto-estima, suas potencialidades e capacidade crítica e criativa”. Como objetivos específicos, apresenta conjuntamente com a construção do currículo escolar intercultural, a utilização criativa de recursos disponíveis em seu meio como forma de *auto-sustentação familiar* e fortalecimento das diversas formas de organização do povo Xukuru.

Articulando-se com a COPIXO, a Secretaria de Direitos Humanos do Governo do Estado de Pernambuco e o Centro Luiz Freire, efetivaram um projeto de informática em Xukuru, possibilitando o acesso dos professores indígenas ao uso de computadores. O projeto, composto de três fases, beneficia em cada uma delas uma aldeia diferente, definidas pelas lideranças e pelo Conselho de Professores Indígenas Xukuru de Ororubá.

O fato de este projeto ter se iniciado na aldeia Pé-de-Serra, onde reside um dos professores que lidera a mobilização voltada para a educação, gerou um dos

argumentos do grupo dissidente de Cimbres, que se afirmava preterido nas ações que chegam até os índios¹³.

5.4.5 Caprinos, bovinos e o espírito comunitário

Um projeto para a caprinocultura entre os Xukuru foi negociado através da Associação da Comunidade Indígena Xukuru e apresentado ao PRORURAL para beneficiar oito famílias, em cada uma das três aldeias escolhidas.

O projeto previa um período de doze meses de carência e vinte e quatro meses para devolução das matrizes, quando concluído aconteceria a devolução das matrizes incluindo os custos de aprisco e do cercado para o PRORURAL. A Associação então se encarregaria de implantar novos projetos, repassando as matrizes nas mesmas condições pré-estabelecidas aos criadores, objetivando a expansão da caprinocultura para outras aldeias.

Como resultados, o projeto esperava: a redução do êxodo rural; melhoria das condições básicas de vida; fortalecimento da organização interna; abastecimento do mercado local e regional e desenvolvimento do modelo de gestão. Partindo das pré-condições identificadas (experiência na criação de animais de pequeno porte, existência de áreas para pastagens suficientes a cercados comunitários e mercado regional promissor), o projeto apresenta como uma de suas justificativas, o fato de que “nestas comunidades indígenas já se desenvolve o espírito comunitário”.

¹³ Cimbres constava no projeto como uma das aldeias que seria beneficiada nas fases seguintes de sua execução.

Outro projeto voltado para a produção animal foi apresentado à UNICEF e articulado pelo Centro Luiz Freire e objetivava beneficiar a população infantil de quatro aldeias: Caípe, Tionante, Penurado e Pedra d'Água. O projeto foi elaborado para atender a toda a população local e não apenas a um grupo de famílias. O leite era coletado e distribuído nas aldeias, mas beneficiava poucas pessoas, seja pela reduzida produção leiteira, seja pela distância entre as aldeias.

Inicialmente foram recebidas 40 vacas e dois touros que ficaram na aldeia Caípe, primeira área retomada após a identificação e delimitação da TI Xukuru. Com a seca que assolou a região, o gado foi levado para uma área, retomada mais recentemente, e só restam dez vacas, sete bezerros e um touro.

O projeto viabilizou a compra de um caminhão para a associação, um motor a diesel para a casa de farinha na aldeia Pé de Serra de São Sebastião, a construção de uma casa de farinha na aldeia Sucupira (ambas estão em funcionamento) e ainda uma reunião de capacitação de professores indígenas. Os índios avaliam que o projeto ajudou, inicialmente, na complementação da dieta das crianças, mas a pequena abrangência que atingiu, frustrou as expectativas iniciais. Apesar de quase inexistente, muitas críticas ainda são feitas ao projeto por parte do grupo de Biá, que, mais uma vez, alega as regalias das aldeias que ele afirma como sendo as aliadas do cacique.

5.4.6 Habitação, eletrificação e o programa ETNIAS

Apresentado, inicialmente, para a construção de casas que viessem substituir aquelas que não garantiam boas condições de moradia, o projeto efetivado

pelo Governo do Estado através do PRORURAL, por opção da liderança indígena, voltou-se para a instalação de rede elétrica que beneficiaria um número maior de famílias indígenas.

Segundo o relatório elaborado por funcionários da FUNAI, antes da elaboração do projeto, a comunidade indígena foi consultada por técnicos da Secretaria de Justiça e Cidadania e quando foi decidida a transferência dos recursos para a construção de casas para a eletrificação rural, a Associação da Comunidade Indígena Xukuru do Ororubá ficou responsável pelo levantamento das aldeias que seriam beneficiadas.

O conflito já descrito em item anterior, envolvendo dois grupos divergentes dos Xukuru, abrangia também outros projetos que não apenas o voltado para o turismo religioso, mas todos os outros que foram citados e mesmo aquele relativo à eletrificação, que não implica na entrada de recursos financeiros. O controle dos projetos e recursos articulam-se com uma série de outros elementos no plano local que também são objetos de disputa de poder.

Os projetos voltados para a melhoria da infra-estrutura, geralmente, não prevêm uma discussão sobre possibilidades de desdobramentos e responsabilidades da comunidade envolvida. Merece destaque nesse cenário o programa do Projeto Renascer que prevê um subprograma denominado Etnias, direcionado aos grupos indígenas e quilombolas no Estado. Devido à sua repercussão junto aos índios Pipipã e Kambiwá, foi preferido que fosse apresentado detalhadamente no item a seguir, dedicado a essas duas etnias.

Capítulo 6

Forjando as associações: prática indigenista e o desenvolvimento local entre os Kambiwá e os Pipipã

Os índios Kambiwá e os Pipipã partilharam, durante algumas décadas, uma mesma história. Entretanto, apesar de localizados na mesma região e com vínculos de parentesco bastante próximos, esse dois grupos indígenas nordestinos têm apresentado diferentes maneiras de lidar com os projetos de desenvolvimento e com a criação e articulação de suas associações. Para melhor contextualizá-los, propomos um movimento regressivo na sua história para facilitar a nossa compreensão.

6.1. A história compartilhada : os Kambiwá e os Pipipã

A costa atlântica do território brasileiro, desde o início da colonização européia no século XVI, foi palco dos choques entre os índios do litoral e os colonizadores¹ (Barbosa e Fialho, 1998). Ainda naquele período, o gado foi introduzido em nosso continente a fim de alimentar a população escrava e mover os engenhos da Bahia e Pernambuco, cujos sertões forneciam pastagens naturais mais acessíveis, no limite das quais irá se desenhar a fronteira de expansão econômica, caracteristicamente pastoril. Contudo, foi apenas a partir do século seguinte que a “frente pastoril” encontrou os índios do sertão; contingente humano indesejável para o

¹ Estes colonizadores, após o furor extrativista do pau-brasil, apropriam-se das terras dos índios para fazer suas lavouras de cana-de-açúcar e escravizar nativos.

criador expansionista, que os dispensava como mão-de-obra e desejava suas terras (Melatti, 1972; Ribeiro, 1979).

Essa modalidade de expansionismo econômico necessitava de grandes extensões de terra, visando a ocupação efetiva do território em questão, expulsando os diversos grupos indígenas da região, que resistindo ao empreendimento pastoril, procuraram “áreas de refúgio” nos brejos ou altos de serras próximas (Sampaio, 1990: 16), tal como hoje se verifica entre os Atikum (Serra do Umã), Pankararu (Brejo dos Padres) e Kambiwá (Serra Negra).

As terras indígenas Kambiwá e Pipipã² estão situadas no sertão pernambucano, numa dessas áreas reconhecidas como de refúgio e resistência dos “bravios”, na parte do sub-médio São Francisco, onde predomina clima seco de estepe com chuvas irregulares, provocando constantes períodos de estiagem. Não existem condições favoráveis para as culturas permanentes, pois o solo é arenoso e a escassez de água é um dos principais problemas para os Kambiwá. Diante desta realidade, os índios são obrigados a trabalhar fora dos limites de suas terras, empregando sua mão-de-obra em fazendas da região.

Nas terras ocupadas pelos índios, é possível perceber a presença de um pequeno criatório de caprinos e bovinos para consumo familiar, não tendo expressão comercial; além de um criatório de galinhas nos quintais das casas.

A produção artesanal desses índios é pouco rentável, ficando em segundo plano no período de colheita, quando a agricultura exige mais empenho.

² De acordo com um levantamento realizado pelo CONDEPE, em 1980, menos de um quarto do território até então demarcado se prestava para o plantio. Após a identificação e delimitação de 1992, houve um acréscimo desse território, que passou de 16.085 ha para 31.495 ha, porém, esta modificação não alterou em termos substanciais a produtividade da área, considerando que mesmo acrescida e contínua à anterior, apresenta as mesmas condições fisiográficas.

BOX Nº 7

OS KAMBIWÁ E OS PIPIPÃ

Situados entre os municípios de Floresta, Ibimirim, Inajá e Tacaratu, estão os índios Kambiwá e Pipipã. Até 1999, eles habitavam a mesma terra indígena e tinham a Serra Negra como a referência mais importante para sua identidade: ponto de origem e para onde também direcionavam seu projeto de futuro ao colocar a possibilidade de voltar a ocupá-la.

A resistência ao processo de ocupação do Sertão do São Francisco, a partir da segunda metade do século XVII, que se deu com a expansão dos currais de criação de gado e da atividade missionária, fez da Serra Negra um refúgio seguro para as etnias indígenas que viviam na região. Conforme aponta Rosa, abrigados nas matas da referida Serra, os índios entregavam-se frequentemente ao roubo de gado, principalmente nas épocas de seca e fome, sendo por isso perseguidos e caçados pelos fazendeiros ou por tropas do governo. No entanto, no final do século XIX os índios foram dali expulsos por fazendeiros e passaram a habitar os seus arredores. A importância da Serra Negra para esses índios é tal que o “retorno à Serra Negra” constitui, inclusive, o significado da palavra kambiwá. A reconquista deste espaço fundador tornou-se mais difícil com a criação de uma reserva biológica pelo IBAMA, em 1970, considerando que a Serra Negra constitui uma área de microclima encravada no sertão de Pernambuco que abriga várias espécies animais e vegetais ameaçadas de extinção. Desde então, o acesso desses índios à Serra tem sido restrito e motivo de negociações com a FUNAI e o IBAMA.

O que representou uma unidade étnica reconhecida oficialmente pelo Estado Brasileiro desde a década de 70 e que culminou com a homologação de seu território tradicional com 31 mil hectares (estando a Serra Negra fora dos seus limites), está na atualidade vivendo um processo de “deslindamento” (Barbosa, 2001). Desacordos em relação ao tratamento dispensado à cultura e às tradições culminaram com que famílias que se identificavam como Kambiwá se deslocassem para uma área vizinha aos limites da TI já reconhecida e, sob o etnônimo de Pipipã, fundassem uma nova aldeia.

Assim, apesar de compartilharem uma mesma história, aquela relacionada com o refúgio na Serra Negra, hoje se observa a existência de duas sociedades indígenas distintas, apesar de profundamente relacionadas. Os Kambiwá organizam-se em torno de cinco núcleos populacionais, com uma população estimada em 1401 índios (ISA, 2002) e os Pipipã com a estimativa de 652 índios, que vivem em quatro aldeias. O território desses últimos está no início do processo de identificação e prevê a incorporação da Serra Negra.

A agricultura é uma das atividades básicas dos Kambiwá e Pipipã, que, devido à aridez da região, é insuficiente mesmo para a subsistência. A criação de caprinos é outra atividade econômica importante, complementada pela coleta de mel e de frutos da região e ainda pela atividade artesanal.

No entanto, é significativa como expressão cultural. Bolsas, vassouras, esteiras, tapetes, cestos e indumentárias de palha de ouricuri (cocoa coronata) e de

fibra de caroá (neoglazcovia varregata), são objetos destinados ao consumo interno e sua confecção é praticamente uma atividade feminina.

O trabalho com a madeira imburana-de-cambão (*amburama cearensis*) é realizado pelos homens que produzem esculturas, santos, carrancas objetivando o comércio. No entanto, a comercialização é concentrada apenas na aldeia Baixa da Alexandra – TI Kambiwá, onde se localiza o Posto indígena da FUNAI, dificultando o acesso daqueles índios que vivem mais distante.

A matéria-prima desse artesanato é encontrada na caatinga predominante na região, diferentemente das colchas e mantas produzidas nas aldeias da Baixa da Alexandra e Pereiros, cujo algodão é proveniente do município vizinho de Caraiibeiras.

O que se destaca diante da realidade Kambiwá e Pipipã é a dificuldade real de sobrevivência; estando numa área constantemente castigada pela seca, onde em períodos críticos não resta alternativa à população regional a não ser o saque às mercearias e feiras dos municípios vizinhos, forma de resistência já utilizada. Os projetos propostos para os Kambiwá e Pipipã estão direcionados para as seguintes atividades: caprinocultura, artesanato, pequenos criatórios, na tentativa de garantir a sua sobrevivência. Porém, poucos são levados adiante, como discutiremos.

6.2. Os Kambiwá revisitados

O nosso primeiro contato com o grupo indígena Kambiwá se deu em 1992³. Naquela época, três aspectos foram destacados: a relação dos Kambiwá com a

³ Quando participamos na coordenação do “grupo técnico” de Identificação e Delimitação de seu território - enquanto antropóloga da Divisão Fundiária da FUNAI em Recife - acompanhados pela equipe composta por técnicos agrícolas, engenheiro agrimensor e um antropólogo convidado para compor a equipe, Wallace de Deus Barbosa/ MN-UFRJ, devido ao fato de o mesmo ter desenvolvido

Serra Negra: uma reserva biológica administrada pelo IBAMA, que é considerada território sagrado para o grupo e onde eles realizam seus rituais; a aridez da região em que se encontram; e a presença de uma associação indígena (e os conflitos a ela relacionados), uma das primeiras a se constituir em Pernambuco.

Tendo como projeto piloto de Educação Indígena, o que já havíamos participado junto aos Xukuru, procuramos trabalhar no sentido de estimular a pesquisa entre os professores das escolas indígenas⁴ e propiciar uma posterior elaboração de textos que pudessem consubstanciar um material didático para ser utilizado nas escolas indígenas.

Foi na oportunidade deste trabalho que pudemos começar a levantar os dados referentes às associações indígenas e aos projetos a elas relacionados.

No intervalo entre os dois momentos da nossa presença na área indígena Kambiwá, ou seja, entre 1992 e 2000, ocorreu um fato de extrema importância: a cisão do grupo indígena denominado Kambiwá que passou a constituir os Kambiwá e os Pipipã de Kambixuru.

A mudança no quadro da realidade kambiwá foi promovida, principalmente, com a divisão do grupo e com a reivindicação de reconhecimento dos Pipipã como uma outra etnia. Para os objetivos desta tese, iremos nos deter nos aspectos relativos aos projetos de desenvolvimento: como estão sendo negociados os projetos para a área, como esses projetos estão sendo gerenciados e quais as suas

pesquisa entre os Kambiwá durante o curso de mestrado. Após este trabalho, nosso retorno à área só aconteceu em novembro de 2000, através do projeto de Educação Indígena de uma organização não-governamental sediada em Pernambuco, o Centro de Cultura Luiz Freire. Nesta oportunidade, em parceria com a responsável pelo projeto entre os Kambiwá, Heloísa Eneida, trabalhamos junto aos professores das escolas indígenas kambiwá na discussão de alguns temas relacionados à cultura, identidade, história da região e política indigenista.

⁴ Diferentemente do que acontece entre os Xukuru, naquele momento, nem todos os professores das escolas indígenas eram índios. No nosso último período de campo junto aos Kambiwá e Pipipã em 2002, o quadro já havia sido modificado e deu-se prioridade para os índios ocuparem a função de professores.

implicações para o quadro sócio-político dos grupos envolvidos. É importante ressaltar que o contexto em que estão presentes os Pipipã e os Kambiwá é caracterizado por um “deslindamento” em processo, ficando difícil delimitar nossas descrições e análises num ou noutro grupo, independentemente. O movimento que faremos será o de estar entrecortando essas duas realidades, simultaneamente, na tentativa de indicar também a complexidade do campo.

A questão do associativismo entre esses dois grupos indígenas não veio a se configurar apenas recentemente; desde o seu início, a Associação dos Índios Kambiwá, uma das primeiras a se constituir, já indicava que a compreensão das relações estabelecidas em torno da apropriação e distribuição dos recursos seria relevante para se entender a sua organização social⁵.

Outros trabalhos já apontaram a necessidade de se pensar as associações; Barbosa (2001), por exemplo, discorrendo sobre o papel do *Conselho Indígena ou Tribal* Kambiwá na regulação da vida social do grupo, salientava que sua atuação sempre esteve centrada em assuntos relacionados à cultura e à tradição⁶, calcadas em determinados princípios ético/morais (Barbosa, 2001, 73). No entanto, em meio a esse “afã culturalista”, a referida pesquisa também identificou:

(...) a tendência representada pelos adeptos do “associativismo” que, embora concordassem com a premissa de que ‘índio só é índio se tiver cultura’, acreditavam ainda mais no poder de realização do capital e dedicam seu tempo à obtenção de recursos para ‘projetos’ de órgãos filantrópicos (Barbosa, 2001, P. 73-74).

⁵ A primeira presidente da Associação Kambiwá foi eleita vereadora no município de Ibimirim em 1996 e reeleita em 2000.

⁶ O autor chega a atribuir um caráter “fundamentalista” a esta instituição, pela preocupação prioritariamente com esta concepção de tradição.

O autor então se referia a duas associações comunitárias representadas por moradores da aldeia Baixa da Alexandra (ou somente “Alexandra”) que competiam entre si por recursos obtidos através da FUNAI e outros órgãos de assistência.

6.3. Projetos e associações: configurando novas formas de mobilização entre os Pipipã e os Kambiwá

Antes de voltarmos à Terra Indígena Kambiwá, em novembro de 2000, tivemos conhecimento de que este grupo indígena estava sendo alvo de diferentes projetos e entramos em contato com as agências responsáveis por eles.

Na FUNAI, identificamos recursos para dois pequenos projetos: 25 hectares de milho e feijão e 25 hectares de mandioca e a construção de uma casa de farinha, com recursos aprovados para “aldeias/ ou associações”. Segundo a tabela apresentada pela FUNAI, a população beneficiada seria de 1378 índios, ou seja, aproximadamente 75% da população kambiwá estimada.

De acordo com as informações dos técnicos do setor produtivo da ERA–Recife, contatamos com a COOPAG, Cooperativa de Profissionais para Apoio à Auto-Gestão das Organizações Associativas Ltda, para obtermos os dados referentes a outros projetos que estavam sendo elaborados para os Kambiwá. Esta cooperativa, através da FUNAI, foi acionada para elaborar e coordenar alguns projetos junto a grupos indígenas entre os quais, 117 projetos de caprinocultura direcionados ao grupo

indígena Kambiwá⁷. As solicitações de financiamento foram feitas ao Banco do Nordeste do Brasil, mas acabaram não sendo aprovadas.

O outro projeto existente na área estava sendo conduzido pela FUNAI e IBAMA, estando o projeto estava registrado junto à Comissão Nacional de Populações Tradicionais⁸, que, segundo o seu coordenador em Pernambuco, procura “valorizar a comunidade com ação voltada para o desenvolvimento e sustentabilidade”.

A ação junto aos Kambiwá, por parte do IBAMA, foi iniciada com a solicitação dos índios para um projeto de reflorestamento que consistiria no enriquecimento da caatinga, cultivo de árvores para comercialização de carvão, linhas e estacas; incrementação de um pomar e de plantas medicinais. O projeto apresentava como alguns de seus objetivos o desenvolvimento do artesanato e de outras atividades relacionadas à valorização de manifestações culturais, como a música, a apicultura, demandadas pelos índios. Segundo os técnicos do IBAMA, o setor educacional permearia a execução de todo o projeto, pois estaria sistematizando as ações pedagógicas e pretendia estendê-las a outras parcelas desse grupo indígena.

O período de campo ocorrido em 2002 foi viabilizado por uma solicitação feita pela FUNAI AER -Recife para que realizássemos em conjunto com a antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito, um estudo prévio para que pudesse ser configurado o pleito dos Pipipã em relação ao seu território. Como este grupo indígena

⁷ Foram encaminhados 117 projetos, contemplando 117 famílias Kambiwá, num período de oito anos, no valor de 11 mil reais cada. Todos foram elaborados fazendo referência ao pertencimento do proponente ao grupo indígena, assim como apresentavam a “reserva indígena” como o local em que seria desenvolvido o projeto. O fato de o projeto apresentar a área indígena como “reserva” é tecnicamente importante, pois, de acordo com a legislação brasileira, a categoria “reserva indígena” tem uma conotação diferente de “Terra Indígena”. A primeira é considerada como uma gleba adquirida pelo Governo para assentamento de um grupo indígena, enquanto “Terra Indígena” diz respeito a um território tradicionalmente ocupado pelo grupo em questão. O território dos Kambiwá já se encontra homologado pelo Presidente da República e é reconhecido como Terra Indígena.

⁸ Os recursos utilizados para os projetos da CNPT são oriundos do PNUD, um programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

era entendido como resultante de uma dissidência Kambiwá, era preciso que se definisse qual o tipo de tratamento a ser dado ao caso, pois poderia consistir num reestudo para redefinição dos limites da TI Kambiwá, como poderia se configurar como a identificação de uma outra TI.

O fato de os Pipipã terem sido reconhecidos pela FUNAI⁹ há muito pouco tempo, fez com que na coleta de dados atentássemos também para o papel que a etnicidade vem ocupando na negociação dos projetos, recursos e associações. Obviamente que o caso referente aos Xukuru também apresenta esta interface, mas tratava-se, agora, de lidar um processo de emergência étnica bem peculiar. Diferentemente dos Xukuru, por exemplo, cujo processo de reconhecimento étnico se deu associado ao processo de regularização fundiária, quando as associações indígenas e os projetos não tinham o mesmo significado que têm agora, os Pipipã começam a se mobilizar com as negociações para os projetos em pleno vapor.

Algo que também chamou nossa atenção foi a maneira com que os Pipipã estavam sendo tratados pelo órgão indigenista. De uma maneira geral, os grupos cujo reconhecimento étnico por parte da FUNAI é mais recente, não gozam do mesmo status que aqueles considerados mais “tradicionais”; alguns deles remontam ao período do SPI para assinalar sua legitimidade. Os Pipipã, diferentemente, passaram a receber tratamento especial da FUNAI. Os funcionários da FUNAI ou dos órgãos que lidam diretamente com eles, como FUNASA e PRORURAL apontam o fácil diálogo com esses índios, que têm se mostrado mais receptivos às ações empreendidas pelos órgãos governamentais, e mais responsáveis na aplicação dos recursos obtidos através dos

⁹ Apesar de os Pipipã não terem sido objeto dos estudos de “identificação e delimitação”, nem de “reconhecimento étnico”, que são expedientes formais utilizados pela FUNAI para reconhecer um grupo indígena, esses índios vêm constando na programação das ações da ERA-Recife e vêm recebendo assistência da DISEI/FUNASA desde que passaram a reivindicar uma identidade étnica diferenciada entre os anos de 1999 e 2000.

projetos. Os Pipipã passaram a ser considerados uma das “tábuas de salvação” em que se apóia a FUNAI para afirmar sua importância e a necessidade de sua existência.

Algo que parece ter contribuído para essa avaliação sobre o desempenho dos Pipipã é o vínculo que o grupo tem mantido com as diversas instituições presentes no campo indigenista. Seu Expedito Roseno e seu Alírio, pajé e cacique pipipã, respectivamente, afirmam que a FUNAI existe para auxiliá-los e por isso têm que recorrer mesmo a este órgão. Ao serem perguntados sobre a participação de outras instituições em projetos como o de educação diferenciada, indicaram não ter esta preocupação, pois “não querem confusão”.

O campo indigenista em Pernambuco é constituído pelas ações, tipos de mobilização e associações das sociedades indígenas com as instituições que lhes dão suporte.

Em junho de 2002, pudemos acompanhar mais de perto essas relações que dão sustentação aos projetos e associações. Então, entre os municípios de Floresta, Ibimirim e Inajá, iniciamos nosso trabalho pela aldeia Pipipã denominada Travessão do Ouro.

Antes mesmo de chegarmos à essa aldeia, percebemos algumas placas de programas do governo federal administrados pela FUNASA: “Construção de melhorias sanitárias na aldeia Pipipan–Floresta–PE”; “Ampliação e melhorias do sistema de abastecimento d’água nas aldeias Travessão do Ouro e Serra Negra Etnia Pipipan- Floresta”. As casas estão dispostas na beira da estrada e entre elas é possível ver algumas caixas d’água numeradas pela FUNASA, que também apresentam indicações de fazerem parte de ações do governo para os Pipipã.

O ponto de partida para os projetos era a identificação das associações existentes e, na primeira conversa com o pajé pipipã – Seu Expedito – fomos informados que existia uma associação, Associação Pau Ferro Grande dos Índios, que já se encontrava na listagem das associações Kambiwá, devido ao fato de os dados sobre os Pipipã e Kambiwá ainda serem apresentados como referentes a um único grupo indígena; ainda, dos seus 22 associados, todos eles foram beneficiados com um projeto individual de caprinocultura cujos recursos foram liberados pelo Banco do Nordeste em duas parcelas a começar de janeiro de 2002. Pelo fato de os projetos serem individuais, os valores foram diferentes para cada família variando entre 10 e 14 mil Reais.

Todos os projetos previam, com esse recurso, a compra de 50 cabras, um reprodutor e arames para o cerco, entre outros. Porém, a associação vive um momento crítico pela mortalidade dos animais que aumentava a cada dia e as conversas sobre como iriam pagar o empréstimo feito predominavam no Travessão do Ouro.

Diferentemente dos Xukuru, que sempre se reportavam a variados projetos, com os Pipipã tudo se voltava para o “projeto das cabras”. Estava claro que existia mais de um projeto direcionado para a caprinocultura. O primeiro que tivemos notícias foi o descrito no início do capítulo e se voltava para uma população que ainda estava em processo de deslindamento (Barbosa, 2001) e, portanto, não fazia restrições entre Kambiwá e Pipipã.

O projeto foi estruturado pela COOPAG, uma cooperativa credenciada pelo PRONAF para elaboração de projetos a pedido da FUNAI, através do funcionário do órgão indigenista, que orientava as associações indígenas.

A experiência seguinte com um projeto para caprinocultura estava direcionada para os Pipipã e, apesar de consistir em projetos individuais, foi negociado através da Associação Pau Ferro Grande dos Índios¹⁰, também com o PRONAF.

O caminho a seguir passou então a ser o de entendermos como se dava a solicitação de recursos e os demais encaminhamentos para o PRONAF. Tanto na área Xukuru, como Pipipã e Kambiwá, dois programas governamentais se destacaram: o PRONAF e o RENASCER, como tratados anteriormente.

6.4. Entre o projeto das cabras e o projeto das casas: o papel das associações

Junto aos Pipipã e aos Kambiwá, foram identificadas as seguintes associações:

KAMBIWÁ:

- Clube de Mães Indígenas Kambiwá
- Conselho Comunitário dos Índios Kambiwá
- Associação Comunitária dos Índios Kambiwá
- Associação Comunitária dos Pequenos Produtores do Sítio Nazário
- Sociedade Indígena Kambiwá
- Conselho de Saúde Indígena Kambiwá
- Conselho Escolar da Escola Indígena Aimberê

PIPIPÃ:

- Clube das Mães Indígenas da Aldeia Pipipã
- Associação Comunitária Pau Ferro Grande dos Índios

¹⁰ Associação criada em 1999 já depois que houve o deslocamento dos grupos que assumiu o etnônimo Pipipã para fora dos limites da TI Kambiwá.

Cada projeto se relaciona à existência de uma associação; esta prática foi verificada entre os Pipipã, quando eles relatam a necessidade da formalização das organizações. O projeto apresentado ao PRONAF estava interligado com a Associação Pau Ferro Grande dos Índios, que, inicialmente, contava com 22 associados, mas que em julho de 2002 já apresentava um total de 63 sócios. Os 22 foram contemplados com o projeto de caprinocultura. Apesar das preocupações que a criação desses animais estavam trazendo para os Pipipã, a fala de todos os entrevistados se voltava para as benesses que estavam chegando até eles, através desses projetos, incluindo homens e mulheres.

Dona Lindalva, uma índia pipipã agricultora e criadora de pequenos animais, afirmou que se encontrava esperançosa com a possibilidade de conseguir mais recursos para a área, apesar do desânimo causado pela situação de sua criação de caprinos já bastante debelada por doenças que poderiam ter sido evitadas se tivessem recebido assistência técnica adequada. Para ela, mesmo tendo pouco tempo de mobilização da Associação, eles já tiveram alguma ajuda. Pela primeira vez ela diz “estar pegando em dinheiro do governo”, que nunca havia sido possibilitado nem por intermédio da FUNAI.

Ela conta que:

(...) já criávamos umas cabrinhas, pouquinho mas aí chegou esse projeto (...); esse projeto nós fizemos ele em Floresta, mas que é combinado com a FUNAI [e a Associação Pau Ferro Grande dos Índios]num sabe. Aí depois dessa Pau Ferro Grande dos Índio já entrou outra é, a das mães [o Clube das Mães];, entrou aí, agora que esse aí [o projeto de caprinocultura] já é pelo Pau Ferro dos Índio

Dona Lindalva Roseno, Travessão do Ouro, junho/2002

Seu Manuel, primeiro presidente da Associação Pau Ferro Grande dos Índios, também chamava a atenção para o papel que as associações começaram a exercer:

(...) conseguimos essas casas pelo Prorural, conseguimos poço, tudo através de associação, porque se não tiver associação (...) hoje não consigo mais nada; antes conseguia, né, só na palavra; no bate papo dos amigos ainda conseguia uma coisinha, muito presa mas conseguia. Mas hoje ou tem associação ou num vem, porque na hora que a gente vai fazer um projeto eles procura logo: “– Tem associação?” Se tiver, vem. Se não tiver, pode conseguir é *alevantá sociação*.

Manuel Vicente, Travessão do Ouro

Jun./2002

Das aldeias Pipipã, a que apresenta maior articulação política é o Travessão do Ouro que tem considerável importância no processo de reconhecimento desse grupo. É nessa aldeia que mora o pajé e o cacique e onde estão centradas as decisões desse grupo indígena. Participamos de reunião e entrevistamos várias pessoas das outras aldeias, que sempre se referem ao Travessão do Ouro como sendo o modelo a ser adotado nas demais localidades Pipipã e ao pajé Expedito, como aquele que pode orientar as ações para que venham a receber os mesmos benefícios que a aldeia principal. Assim, mesmo que ainda não se encontrem associações estruturadas em todas as aldeias, é possível perceber a preocupação e alguma mobilização, mesmo que incipiente, para que essas organizações venham a ser criadas.

Na aldeia Faveleira, um jovem apresentou para nós a sua ansiedade para estruturar uma associação:

(...) essa associação é através de uns projeto aqui (...) que a gente precisa pra nós trabalhar, né. E nós somos um bocado, nós somos índio aqui dentro, tem as terras e tem vontade de trabalhar, mas aí

num pode trabalhar porque nós num tem condição, sabe, aí através dessa associação, nós estamos fazendo um documento pra que (...) sai um projeto pra nós trabalhar aqui (...).

José Nilton, Faveleira
Jun./2002

José Nilton acrescentou que não há nenhum projeto sendo implantado naquela localidade e ressalta a necessidade de obter uma verba para comprar animais e “ter uma assistência qualquer, aí tem aquela conta no banco, aí a gente está criando aquele criatório, está trabalhando naquela terra, está desenvolvendo, né”.

Seu Expedito Roseno estava orientando os moradores de Pipipã para criar a associação, que:

(...) mandou a gente fazer uma reunião aí, aí a gente tá (...)pegando o nome (das pessoas a serem associadas) aí (...) ainda está sendo criada, ainda estão organizando, chamando as pessoas pra poder organizar; (...)pra vir uma casa aqui pra nós, sabe, (...) que nem veio pro Travessão ; e até agora ainda num veio pra nós, né, aí essa associação [vai] trazer isso tudo;pra puxar pra gente aqui, né; é [para] isso que nós estamos trabalhando.

José Nilton, Faveleira
Jun./2002

Os Pipipã relatam com freqüência como estão lidando com a entrada de recursos na aldeia para efetivação dos projetos e da relação que vem se conformando com as associações. Ao ser perguntada se fazia parte de outra associação, pois poderia haver a sobreposição de associações, Dona Lindalva relatou:

Não, não, não, nós aqui num sabia nem o que era isso [associação], foi um sobrinho dele [do pajé pipipã Expedito Roseno], Genildo, que ele já foi chefe [de Posto Indígena da FUNAI]lá (...), aí ele veio, aí viu a nossa fraqueza aqui, aí disse eu vou botar uma associação aqui, aí botou essa associação pra nós

Lindalva Roseno – Travessão do Ouro
Jun./2002

Seu Expedito Roseno complementa como se deu a criação da Associação Pau Ferro Grande dos Índios:

Óia. nós tem um índio dos Vitorino [da família Vitorino], sobrinho do cacique, aí quando foi pra nós fundar o Ouricuri [ritual sagrado realizado anualmente na serra Negra]em 99, aí juntamos todo mundo. Aí ele, como estudou – ele é enfermeiro-, que nós num sabe, nós num sabia direito e nem sabe ainda o que é uma associação mesmo; aí ele juntou nós e disse que uma associação trazia o bem melhor pra nós; juntou nós tudinho e ensinou como era que nós fazia. Aí nós fizemos a associação, ele mesmo escreveu e depois ele foi embora e nós já temos outro presidente. Aí a associação criou-se. Hoje nós arrumamos, nós tem umas casa aqui, já veio pela associação, nós temos poço, nós estamos esperando a energia, [que] vem pela associação.

(...) Fizemos um projeto, 22 índios fez um projeto em Floresta, veio pela associação. Tem um bocado de bode já por aqui desse projeto e assim a gente vai levando até na explicação que a gente num sabe direito o que é uma associação; (...) antepassado não tinha isso, não passou isso pra nós não, isso é uma coisa que veio e nós num sabe, nem entende direito como é associação, a gente vai levando uma explicação dos outros. (...) Foi uma grande, uma grande vitória a associação porque trouxe um bocado de coisa já e vai trazer mais, se Deus quiser.

Expedito Roseno, Travessão do Ouro
Jun./2002

A Associação do Pau Ferro Grande dos Índios tem crescido em número de sócios e, mesmo estando em crise o projeto que foi capaz de negociar, a avaliação que os índios fazem da associação é muito positiva, pois foi só através dela que os recursos chegaram até eles.

A possibilidade de se negociar outros projetos levantou a necessidade de constituir outras associações, assim os Pipipã justificam a criação da Associação denominada Clube das Mães Pipipã. Afirmam que a população Pipipã já estava muito

grande e, por isso, precisavam formalizar outra. Seu objetivo era o de captar recursos do PRORURAL para a construção de casas nas aldeias.

O projeto de construção das casas é o mesmo que identificamos junto aos Xukuru. Consiste num programa do Governo do Estado para promover a melhoria de infra-estrutura básica na área rural. Tanto os Pipipã, como os Kambiwá estavam sendo beneficiados com a construção de casas e poços.

A viagem que realizamos em novembro de 2001 para a TI Xukuru possibilitou que acompanhássemos parte das negociações do projeto Renascer, do PRORURAL, com algumas etnias em Pernambuco, pois a técnica da FUNAI que nos acompanhava era a mesma responsável, naquele momento, pela formalização das associações e pela efetivação dos projetos do PRORURAL nas áreas indígenas. Mais uma vez, as falas destacavam os Pipipã como um exemplo na implantação dos recursos.

Os Kambiwá, diferentemente dos Pipipã, já vinham há algum tempo se mobilizando através de associações. No entanto, mesmo já apresentando um número significativo deste tipo de organização, sua prática não é relatada nem pelos próprios índios, nem por agentes das instituições que lidaram com esse grupo indígena, como sendo positiva, devido ao controle das associações por uma única e mesma família indígena e ao fato de concentrar suas ações na Baixa da Alexandra, aldeia sede do PIN Kambiwá.

O cacique Kambiwá, Josué Pereira da Silva, conhecido como Zuca, relatou que:

(...) são várias associações (entre os Kambiwá), mas só tem conhecimento de duas que receberam projetos, que é a associação a qual Luciene (índia eleita vereadora no município de Ibimirim) é

que representa, que eu nem sei o que dizer o nome e a que Severino é o presidente. Tratando-se que a associação busca recursos de outras vias, outros canais sem passar pela FUNAI, acho que isso é uma conquista da nossa autonomia, e é mais do que justo que a gente passe a ter o nosso próprio espaço, ser independente dos governantes, das pessoas que estão ali numa entidade que tem uma responsabilidade sobre os nossos direitos que, no entanto, nós não vemos chegar os benefícios do jeito que deveria. Então, através das associações, apesar de entender que como povo, nós deveríamos fortalecer uma dessas associações e tentar buscar o benefício de todos, a gente vê em algumas áreas que funciona dessa forma e que é possível se trabalhar. Sei que houve um equívoco, mas que se tem dado suporte, tem atendido de uma certa forma a parte de nossa comunidade, é justo e essa que nós estamos na frente dela, estamos tentando fazer um trabalho que possa desenvolver e que trazer maiores benefícios para nossa comunidade. (...) O equívoco foi de criar várias associações. Outro dia eu estive aqui na FUNAI e me entregaram vários nomes de associações. Eu acho que essas pessoas estão equivocadas, criando várias entidades sem a finalidade de um caminho certo para seguir. Eu acho que uma só é suficiente, basta que a gente se organize de fato e que tente fortalecer de fato aquela que está trabalhando voltado em benefício de um povo. (...).

Zuca, Jabotão dos Guararapes
Out./2002

O atual presidente da associação denominada Sociedade Indígena Kambiwá, Severino Dionísio da Silva, discute como a prática do associativismo se estabeleceu entre os Kambiwá. Para ele, são muitas as queixas de que essas Instituições não levavam benefícios para a população indígena de forma geral. Na atualidade, é esta a associação que está sendo o veículo de efetivação da construção das casas do Projeto Renascer/Etnias. Severino discorreu sobre os problemas que eles vivenciam, como resultado da prática da FUNAI:

[O projeto Renascer] é o único projeto negociado pela associação [refere-se à Sociedade Indígena Kambiwá]; a associação é de 1997, agora tem uma marcação da política indigenista, por causa de alguns administradores [da FUNAI] que passaram e nunca foram de apoio a mim, porque eu sempre acompanhei a organização indígena e alguns administradores sempre me

marcaram, não quiseram me dar apoio, me chamaram até de agitador (...) ela [a associação] é de 1997, agora em 2001 foi que ela veio receber esse projeto, que a gente regularizou ela (...)

Inclusive essas [outras] associações foram feitas, não teve votação, não teve reunião no meio do povo. o povo tem conhecimento que tem essas associações, mas não teve direito a voz, nem a voto. (...) a gente fica imaginado que é o interesse que saia daqui da FUNAI daqui de Recife, interesse de Adeildo e de quem mais fosse ligado a ele para fazer essas associações para dividir o povo, interesse mais pessoal.(...).

E aí que veio o projeto do PRORURAL [outra iniciativa para caprinocultura a partir do PRONAF B], aí, o pessoal questionaram na área para não ter mais associação, até porque não tinha trazido fim lucrativo; a minha porque era uma marcação da política indigenista, as outras eu não sei se era também por marcação, sei que o povo não recebia benefício nenhum, então tinha que acabar com essa história, essa era a visão do povo. Então quando surgiu a proposta desse projeto a gente conversou com o povo, discutia mesmo com a liderança, então a gente regularizou aí recebemos esse projeto; foi aí que o povo entendeu que a associação tem peso de organizar o povo e aí puxar projetos alternativos para o futuro deles mesmos. Não sei até que ponto a gente possa chegar, se a gente vai terminar por aqui, esse projeto e não venha mais, até porque a gente não é liderança de FUNAI, acredito que você me viu poucas vezes na FUNAI, porque nós não somos lideranças de receber caixinha e calar a boca. Não, a gente precisa de ter a educação diferenciada, (...) e a gente pensa no futuro que não receba projetos da FUNAI que venha beneficia só meia dúzia, a gente pensa coletivamente mesmo, isso não digo com demagogia, porque eu não sou político.

Severino Dionísio, Jaboatão dos Guararapes
Out./2002

O problema apontado para a existência de uma ou mais associações e o que isso significa para a distribuição de poder e de recursos entre os índios foi apresentado em vários dos depoimentos coletados, como o exposto a seguir:

O pessoal da comunidade [Kambiwá] só começou a saber que existiam outras associações, além dessas duas que nós sabemos que têm conseguido alguma coisa, através de uma vinda nossa aqui em Recife que nós exigimos da FUNAI ver a relação das associações que tinha em Kambiwá e aí foi que surgiu o nome, a quantidade toda era seis contando com a dele [Sociedade Indígena Kambiwá](...)

Pelo que eu entendo é o seguinte: muita gente andando pela FUNAI; eles viram outros grupos indígenas se organizando e se

dividindo, criando várias associações e essas associações trazendo algum benefício para a comunidade e aí como existia uma proposta de um projeto do PRORURAL de um valor até razoável, como existia uma associação que havia recebido um projeto e não tinha prestado conta, estava inadimplente, o que aconteceu: criaram outras várias associações no sentido de que uma dessas outras pudesse receber ou que esse recurso fosse dividido entre elas; e qual era o principal? Principalmente fazer valer a perseguição que tinha sido direcionada à associação criada por a gente anteriormente. Porque sempre houve; a FUNAI tem perseguido a gente que tem defendido os interesses da comunidade com dignidade; porque pelo o que eu entendo, o principal objetivo da FUNAI, hoje, é manipular as lideranças dando propina e deixando a comunidade cada vez mais na dependência lá na nossa área. O que é que nós queremos com a associação: buscar projetos alternativos que dê garantia de sobrevivência para o nosso povo para que eles passem a ser independentes de uma cesta básica, aonde alguém explora o voto da nossa comunidade com uma pequena cesta básica, com um quilo de açúcar, um quilo de feijão. Isso é muito grave; hoje a gente recebe um quilo de açúcar, um quilo de feijão, vota num indivíduo, quando é amanhã, ele está no poder, vai dizer o quê? Comprei seu voto. E aí ou a gente busca uma perspectiva de vida melhor para o nosso povo ou a gente vai continuar com essa dependência. E é aí que a gente vai bater de frente sempre com FUNAI, ou seja, com que órgão for que investir dessa forma dentro do nosso povo ou qualquer outro. Isso eu acho uma injustiça porque se nós somos lideranças, somos lideranças de um povo, o povo foi que deu a gente o direito de representar onde quer que seja e é mais do que justo se a gente consegue algum benefício que esse benefício chegue até a comunidade para se discutir como é que deve ser aplicado; eu sei que às vezes a gente tem que discutir antes para poder ir à busca, mas às vezes a gente toma decisão que não é possível o povo estar presente, mas que é preciso depois que chega lá ter uma discussão e explicar e dizer qual é a nossa pretensão com aquilo que foi conseguido.

Zuca, cacique Kambiwá, Jaboatão dos Guararapes
Out./2002

Seu Alírio, cacique Pipipã, apresenta também preocupação com a questão da distribuição de recursos e de poder. Porém, seu foco está direcionado para os projetos que estão chegando para os índios como projetos individuais e não coletivos:

O que atrapalha é o projeto individual, porque isso cria um tipo de desunião para a FUNAI. Quando ela criou esses projetos “individual”, desuniu o índio Acho que o projeto coletivo seja exato; são 92 famílias e só 22 beneficiadas; o projeto foi pequeno.

Alírio, Travessão do Ouro
Jun./2002

Ao ser perguntado por que o projeto foi feito individual, já que este estava sendo considerado o problema, seu Alírio respondeu:

Porque a gente não sabia o que era o projeto, exclusivamente o problema de projeto, a idéia de projeto não foi criada da gente, foi criada de um camarada da etnia Pipipã, mas ele vive fora, Genildo, né?! Foi ele quem indicou pra gente fazer um projeto, e se a se a gente já soubesse o que era um projeto, a gente poderia ter feito um projeto coletivo que fosse um projeto pequeno de 5, 6, 7 mil mas que tivesse saído para todo mundo, porque hoje tava todo mundo se servindo, mas a gente não sabia o que era projeto, caímos na besteira e fizemos 22; foi aprovado para 22 pessoas, de 10 a 14 mil, que não chegou nenhum projeto de 14 e hoje nós mais tarde vamos pagar o banco com o quê? Porque se nós soubesse o que era projeto, se nós soubesse o que era projeto de banco, nós poderia não ter tentado, mas teria mais um projeto que fosse para todos, pequeno, mas que fosse para todo mundo, porque no final, se acertasse como pudesse, mas pelo menos todo mundo tinha participado.

Alírio, Travessão do Ouro, junho/2002

O interessante na fala de seu Alírio é que muitas vezes ele utiliza o termo *associação* como sinônimo de *projeto*. As formas organizativas registradas entre os índios têm assumido e têm partido da necessidade de começar a fazer parte de um contexto no qual eles estão presentes, mas que, constantemente, nega a sua capacidade de dialogar e definir seus próprios projetos.

Calil (2002), ao tratar da experiência dos índios Baniwa do Norte do Brasil de comercialização de artesanato, comenta, a partir do registro da Assembléia Regional do Rio Içana e Xié, envolvendo a FOIRN¹¹ e a OIBI¹², que

Mais que uma abstração formal, a criação de associações comunitárias tem sido uma opção política, para dar vazão às necessidades dos povos indígenas da região do alto Rio Negro – “...Concluimos que a associação é uma ferramenta dos brancos” –, e se sedimenta na realização de ações concretas em seu benefício, “Porque por causa disso é que ficamos mais organizados e começamos a conquistar espaço e desenvolver projetos segundo interesses que são muito diferentes da política partidária”. (Calil, 2002, p. 41)

O subprograma do Projeto Renascer, intitulado *Etnias*, cujo objetivo era estender os benefícios às populações indígenas e quilombolas do Estado teve uma influência considerável nessa apropriação do modelo associativista pelas sociedades indígenas estudadas. Apesar de apresentar suas peculiaridades em cada área em que foi efetivado, a experiência desse subprograma nos auxilia na compreensão do campo que envolve projetos e associações.

Já no período que passamos juntos aos Xukuru, pudemos verificar que a implantação do Projeto Renascer não estava se dando a contento em todas as áreas indígenas. Destacava-se o caso Fulni-ô que não seguiu as etapas determinadas para a licitação necessária para a contratação das empresas que iriam prestar serviço às associações. Outro problema ocorreu junto a outro grupo indígena, cujo presidente da associação beneficiada, depois de ter o montante relacionado ao projeto depositado na

¹¹ A FOIRN congrega 42 associações indígenas, representantes de 22 povos, distribuídos em mais de 680 comunidade localizadas ao longo dos principais cursos d’água e terras seca da bacia do alto Rio Negro.(Calil, 2002, p. 06)

¹² Organização voltada para a defesa dos direitos dos povos Baniwa e Kuripako, congregando 17 associações e relacionando-se com outras entidades indígenas do alto Içana e do rio Aiari.(Calil, 2002, p. 06)

conta corrente da Associação, tratou de transferir os recursos para sua conta pessoal e foi denunciado. Neste último caso, o Ministério Público já estava acompanhando. Dos 17 subprojetos, em agosto de 2002, oito haviam sido concluídos, dois estavam em andamento e sete estavam com algum tipo de pendência, do tipo que acabamos de citar.

Nenhum caso pendente foi identificado junto aos grupos destacados neste trabalho, o que nos impossibilitou de compreender o que veio a contribuir para a não conclusão dos subprojetos.

Entre os Pipipã, Kambiwá e Xukuru, as situações se configuraram de diferentes maneiras na implantação das ações do Renascer. No caso Xukuru, apesar da comissão responsável pelo levantamento das necessidades ter identificado como prioridade a construção de casas que pudessem substituir aquelas que não estavam em bom estado, as lideranças optaram pela eletrificação rural. Para justificar tal escolha, argumentaram que o número de casas que seriam construídas seria muito pequeno, iria beneficiar poucas famílias e talvez, até criar problemas, pois daria margem para muitas famílias se sentirem preteridas. A decisão foi acatada, apesar da técnica da FUNAI que constituía a equipe do Projeto Renascer ter explicitamente demonstrado sua insatisfação, considerando que, na sua perspectiva, haviam sido identificadas residências em estado muito precário que deveriam ser substituídas pelas de alvenaria.

Durante o contato da referida técnica com as lideranças xukurus, ficou patente a sua orientação para que fossem criadas outras associações entre os Xukuru para que os projetos, como os do Renascer pudessem beneficiar um número maior de pessoas. Na sua fala, cada associação tem uma capacidade muito limitada de captação

e gerenciamento de recursos, o que justificaria a ampliação do número de associações. As lideranças dos Xukuru se colocavam diretamente contra a proposta, pois isto poderia provocar uma descentralização das decisões. O contexto Xukuru, caracterizado por uma tensão latente na região, exigia desses índios estratégias que pudessem congregiar o maior número possível de seus integrantes e que pudessem emitir uma posição mínima de consenso que fosse considerada como representativa dos Xukuru como um todo e não apenas de algumas localidades.

Apesar desta posição das lideranças Xukuru, outras associações foram criadas, como a Associação dos Pequenos Agricultores do Sítio Pé de Serra dos Nogueiras e Adjacência, uma das aldeias Xukuru, mas que não apresentava, pelo menos formalmente em seu Estatuto, referências à identidade indígena ou qualquer objetivo que pudesse estar articulado à mobilização política dos Xukuru.

Em relação aos Kambiwá, seu discurso sobre o seu reconhecimento étnico está intimamente articulado à ação da própria FUNAI, pois se pode dizer que é o próprio órgão indigenista que “descobre” a legitimidade de seu etnônimo e endossa o deslindamento do grupo que, vale ressaltar, não coloca em risco a soberania dos Kambiwá. Nesse caso, a formalização das associações se dá num contexto bastante diferente e é a própria FUNAI que vai possibilitar o estabelecimento da aldeia Travessão do Ouro com o apoio prestado nos projetos governamentais e já legitimando a existência dos Pipipã como um grupo étnico diferenciado. Os Pipipã se estabelecem como uma sociedade à parte dos Kambiwá em meio à implantação dos recursos advindos do PRONAF e do PRORURAL; já haviam vivenciado a experiência de reconhecimento étnico e territorial dos Kambiwá e já havia sido levantada toda uma documentação historiográfica que dava sustentação à sua mobilização étnica. Não

estava em risco a hegemonia deste grupo indígena e a formalização de outras associações não representavam a possibilidade do fortalecimento de outros núcleos de poder. Neste caso, era o próprio pajé que tomava a iniciativa de orientar a criação de outras associações.

6.5. Artesanato: encontros e desencontros entre a etnicidade, o desenvolvimento e o turismo

Um outro projeto ainda muito pequeno, mas que vem apresentando visibilidade é o voltado para o artesanato kambiwá. Tanto os Pipipã como os Kambiwá têm essa atividade como um importante complemento da economia familiar e demonstram sempre interesse em incrementar essa prática e promovê-la, não só como mais uma via de obtenção de recursos, mas por representar uma atividade que expressa a cultura desses grupos indígenas.

De uma maneira geral, o artesanato sempre foi produzido individualmente, até porque se vincula à capacidade artística de certas pessoas das comunidades e não havia nenhuma iniciativa coletiva para ordenar essa produção. No entanto, em 2002, começa a ser articulado um projeto junto aos Kambiwá voltado para a confecção dos objetos de madeira, de fibra de caroá e de sementes.

Através da equipe de educação indígena do Centro de Cultura Luiz Freire, obtivemos as primeiras informações sobre esse projeto. Tratava-se de um trabalho conjunto entre o CCLF, Pró-Reitoria de Extensão da UFPE e SEBRAE.

O SEBRAE possui uma linha de financiamento para incentivar o turismo e o município de Ibimirim encontra-se incluído no circuito do turismo de Pernambuco devido ao destaque que os “santeiros de Ibimirim”¹³ têm alcançado.

A equipe que coordena o projeto é formada por dois profissionais da área de comunicação visual que haviam iniciado um projeto voltado para o artesanato da comunidade quilombola de Conceição das Crioulas, localizada no município de Salgueiro, sertão de Pernambuco. Já a partir do viés étnico, envolvidos com o projeto do SEBRAE, e considerando a necessidade de optar por uma comunidade inserida na área identificada como de potencial turístico, foi iniciado o projeto objetivando estimular a produção artesanal e primar pela qualidade do produto a fim de proporcionar o surgimento de oportunidades para ocupar um espaço no mercado, dentro de um programa de geração de emprego e renda.

A iniciativa junto aos Kambiwá é muito recente e ainda não foi produzido um material que pudesse nos auxiliar na sua compreensão. Contamos com o relato dos dois profissionais envolvidos no projeto e com a percepção dos índios dessa experiência.

A ação do projeto consiste na realização de oficinas para melhoria da qualidade dos produtos para alcançar um mercado mais exigente e a interlocução com outras esferas viabilizadoras de promover o produto indígena nesse referido mercado.

Dentre as preocupações que permeiam o projeto foram destacados o interesse nas oficinas em: a) discutir questões relacionadas à história e cultura do

¹³ O município de Ibimirim tem ficado conhecido pelo artesanato com madeira em que se salienta a confecção de estatuetas de santos católicos. Essa atividade já foi projetada nacional e internacionalmente e promoveu a organização dos “santeiros” em forma de cooperativas que viabilizam a comercialização e participação dos artesãos em exposições e outros eventos.

grupo; b) identificar e trabalhar o artesanato que poderia fortalecer a identidade da comunidade; c) a adequação da produção ao ritmo e às possibilidades dos artesãos; d) o envolvimento dos artesãos para poder agregar valor ao produto; e) pesquisa de material disponível no meio em que vivem os Kambiwá para a confecção das peças muitas vezes feitas com material trazido de fora da área.

A curto prazo, o objetivo era garantir a participação dos índios na FENEART – Feira Nacional de Negócios do Artesanato a ocorrer na cidade de Recife no início do mês de julho de 2002, como primeira experiência a ser vivenciada envolvendo um mercado mais amplo, pois, em períodos normais, a venda do artesanato se restringe aos visitantes que vão até a área indígena ou às oportunidades de apresentar o artesanato em eventos, como conferências e reuniões fora das aldeias kambiwá em que há a participação dos índios.

Muitas dificuldades foram apontadas na implementação do projeto, desde o pouco tempo para elaboração e efetivação do mesmo, até a construção dos preços a serem atribuídos às peças, em que eram discutidas idéias para a sua “racionalização”.

De acordo com os próprios índios, o projeto foi oferecido para todos os Kambiwá que tivessem interesse, mas como um dos critérios para participação era a apresentação dos documentos de identificação individual, a participação dos índios foi restringida.

A produção das peças artesanais é coletiva, mas como os autores são identificados, o retorno da venda é individualizado. Essa prática chegou a levantar algumas discussões após a participação dos Kambiwá na FENEARTE, pois alguns artesãos, que venderam poucas peças, indicaram a possibilidade de a renda obtida ser

dividida entre todos, porém se mostrava uma prática não muito vantajosa para aqueles que conseguiram um maior sucesso de venda de suas peças.

Todo um tratamento de *marketing* foi dado à apresentação do material. Etiquetas foram cuidadosamente elaboradas e pregadas às peças, chamando a atenção para a origem do artesanato. A criação do “rótulo” é um importante elemento para inserção do produto no mercado (ver anexo).

Um dos aspectos que destacamos nesse projeto foi a presença do SEBRAE como uma importante instituição para sua efetivação, já identificado, junto ao grupo indígena Potiguara, na Paraíba, com ações também voltadas para o estímulo ao turismo, porém apresentando características diferentes. Assim como em Pernambuco, lá não há um programa específico para a população indígena. A inserção da questão étnica se dá pelo envolvimento particular dos profissionais, como no caso Kambiwá, ou porque a presença indígena tem uma projeção destacada na região, não tendo como ignorá-la.

Os Potiguara fazem parte dessa segunda perspectiva. A relação que esses índios mantêm com a sociedade do entorno é bastante diferente da que é vivida pela maioria dos índios nordestinos. De acordo com os dados fornecidos pela Prefeitura da Baía da Traição¹⁴, 70% da população do município é indígena e 62% da população indígena é votante, o que confere aos índios um importante papel nas decisões políticas da região.

¹⁴ O território Potiguara é composto por três terras indígenas contínuas, mas que estão em fases diferentes do processo de regularização fundiária. A primeira a ser reconhecida foi a TI Potiguara, com 21.288 ha que abrange todo o município da Baía da Traição (com exceção da sede municipal que foi desmembrada), parte do município de e Rio Tinto.e Mamanguape. A outra TI é denominada Jacaré de São Domingos com 5.100 ha; encontra-se identificada, mas não foi totalmente desintrusada; e a TI Montemor, no município de Rio Tinto e Marcação, identificada e delimitada com 5.700 ha.

Outro aspecto relevante é que, atualmente, o poder municipal está no terceiro mandato seguido exercido por um índio. Dos nove vereadores que compõem a Câmara Municipal da Baía da Traição, cinco são indígenas, inclusive o presidente da Câmara¹⁵. Obviamente, as relações entre as diversas esferas se configuram de uma maneira em que, apesar de ainda existirem conflitos para efetivar a regularização das três áreas Potiguara, a política local é definida com a forte presença indígena.

O SEBRAE, na Paraíba, atua como parceiro em programas governamentais como o *Comunidade Solidária* e o *Comunidade Ativa*, cujas ações são orientadas para os municípios brasileiros que apresentam os menores índices de IDH. Suas iniciativas também partem de parcerias com o Governo do Estado e os Municípios, através do modelo denominado DLIS – Desenvolvimento Local Integrado e Sustentado.

No quadro político apresentado para o município da Baía da Traição, as relações construídas entre ações governamentais e a população indígena são bastante diferentes das que se apresentam junto aos Kambiwá. Se o programa do *Comunidade Ativa* prevê a estruturação de um fórum de desenvolvimento local¹⁶, a presença indígena é inevitável.

O relatório sobre a atuação do SEBRAE nas aldeias indígenas (Potiguara), descreve sua ação da seguinte maneira:

¹⁵ Dois vereadores indígenas estão vinculados ao PMDB, um ao PL, um ao PPB e um ao PT; o Prefeito é filiado ao PMDB.

¹⁶ “O Fórum de Desenvolvimento Local é o órgão responsável pela coordenação do Comunidade Ativa na localidade. O Fórum é composto, por consenso, pelas principais lideranças locais, convocadas pelo Prefeito. O Fórum deve ser representativo de todos os setores políticos e sociais presentes na localidade, reunindo desde o próprio prefeito até aquelas lideranças que não pertencem a qualquer organização formal”. (Documento de divulgação do Programa de Desenvolvimento Local Integrado e Sustentável do Programa Comunidade Ativa, intitulado “Entenda e participe”)

Visando promover a melhoria da renda dessas comunidades, o SEBRAE iniciou um programa de DLIS, baseado nos seguintes pontos:

- conscientização da importância do respeito ao meio ambiente
- valorização da cultura indígena – com o aumento da auto-estima e o estímulo ao resgate das tradições, inclusive o aprendizado do tupi
- divulgação do artesanato e das comidas típicas
- capacitação para o atendimento aos visitantes, basicamente estudantes e estudiosos da cultura indígena
- diversificação da base produtiva

Assim como entre os Kambiwá, as ações do SEBRAE não estavam vinculadas às organizações indígenas, apesar de existirem 12 instituídas entre os Potiguara:

- Associação Indígena da Comunidade de Monte Mor
- Associação Comunitária Indígena São Miguel
- Associação dos Moradores da Aldeia São Miguel
- Associação Comunitária Indígena Potyguara da Aldeia Camurupim
- Associação Comunitária Nova Jerusalém – Aldeias Tracoeiras, Santa Rita e Laranjeiras
- Associação de Desenvolvimento Comunitário da Aldeia Cumaru
- Associação dos Produtores Indígenas da Aldeia Jaraguá
- Associação dos Moradores da Aldeia Acajutibiró
- Cooperativa Agropecuária Mista dos Potiguara (Estiva Velha)
- NUDCI

Segundo um consultor do SEBRAE, a sua atuação foi iniciada entre esses índios paraibanos, em outubro de 2001 com o objetivo de realizar cursos de capacitação em várias áreas que apresentam potencial turístico¹⁷.

¹⁷ A ação do SEBRAE não está voltada apenas para os índios, mas acaba sendo o seu foco devido ao que representa quantitativamente a população indígena. O mesmo assessor apontou um dos municípios, o de Marcação, em que fica parte do território Potiguara como um dos que está sendo objeto de elaboração de um “plano diretor” que visa estabelecer uma série de ações para disciplinar as atividades prioritárias, regularizar o uso do solo, criar o estatuto da cidade e fazer cadastro de imóveis, enfim um plano amplo de administração municipal.

O projeto passou a ter por foco a cultura indígena, preservação ambiental, levantamento do patrimônio natural e histórico e prover melhores serviços de atendimento ao turista. A idéia é construir em uma das aldeias Potiguara, a denominada Galego, uma “oca” para vender artesanato e comidas típicas e organizar um sistema de sinalização das aldeias, cujas indicações seriam confeccionadas em troncos de madeira, no formato de “totens”.

A realidade potiguara, como salientamos em capítulo anterior, é merecedora de uma pesquisa à parte¹⁸. Nossa intenção em incorporar parte do material que levantamos é apontar para a diversidade de situações encontradas entre as sociedades indígenas, nordestinas, articuladas com uma instituição que possui diretrizes nacionais. Ao tratarmos de esferas públicas de negociação é mister contemplar desde os princípios básicos de programas nacionais e internacionais até as micro-relações que se impõem no cotidiano.

Os projetos de artesanato e turismo viabilizados pelo SEBRAE, entre os Potiguara e Kambiwá, se diferenciam nos aspectos relacionados à: amplitude do projeto, articulação com um programa mais abrangente de desenvolvimento e concepção do fator étnico.

Entre os Kambiwá, o projeto envolve diretamente os artesãos, dirige-se para o estímulo à produção de uma prática artesanal já consolidada e a sua projeção num mercado mais amplo. A inserção do produto tem um apelo étnico e a ele é

¹⁸ Os Potiguara vivem um momento intenso no sentido de revigorar sua “cultura tradicional”. Uma das principais preocupações na atualidade é a de retomar sua língua nativa, o tupi, através de um projeto direcionado para a preparação de monitores e professores que irão difundir o uso do tupi nas aldeias Potiguara. Outro interesse desses índios é reconstruir antigos rituais; com esse objetivo, os Potiguara têm realizado um esforço para pesquisar todas as fontes que os auxiliem nessa empreitada, desde documentos historiográficos até obras da literatura brasileira, como as do romacista José de Alencar. Esses índios têm exercido também um importante papel na mobilização de grupos indígenas do estado do Ceará, através de um movimento que denominamos de “Pan-Potiguara”, através do qual se tem congregado comunidades que se identificam como Potiguara.

iniciado um processo de agregação desse valor. A capacidade e os limites dos artesãos envolvidos é um aspecto importante para definir o ritmo da efetivação do projeto.

Na Paraíba, o programa direcionado para os Potiguara indica que os serviços e os produtos que apresentam o viés étnico já possuem um valor estabelecido. Apesar de estar inserido um plano de desenvolvimento que enfatiza o plano local, o entendimento do que está sendo oferecido como específico dos Potiguara não é construído de maneira endógena. O caráter étnico ressaltado explora o aspecto exótico que atende a um público curioso, mas que não contribui para a percepção das sociedades indígenas como fazendo parte de uma mesma realidade contemporânea e plural.

Capítulo 7

Projetos, associações e esferas de negociação

Nelson (1999) descreveu com muita propriedade as suas reações diante de um fato ocorrido na sua primeira viagem para trabalho de campo, logo após ter finalizado sua graduação em Antropologia. Seu objetivo era investigar, sob o governo militar, os efeitos da guerra civil nas comunidades indígenas das terras altas da Guatemala. A cidade em que estava, Nebaj, era famosa por seu tradicionalismo e o ambiente atendia a todas as exigências de exotismo que exigia sua iniciação etnográfica. Homens e mulheres usavam vestimentas diferentes das usadas nas cidades e uma série de performances¹ afirmavam a fama do tradicionalismo e do caráter de resistência local.

Em meio ao seu deslumbramento, algumas crianças indígenas a cercaram, oferecendo bugigangas para que ela as comprasse e perguntaram o seu nome. Ao responder que era Diana, eles começaram a gritar “Rainha dos lagartos! Rainha dos lagartos!”. Este fato deixou-a mais ainda estupefata, diante do que ela entendeu ser uma demonstração dos efeitos da educação anti-imperialista que predominava nessa cidade.

Para seu desapontamento, logo após ela percebeu que as crianças se referiam a um seriado de televisão americano de ficção científica, que versava sim sobre alienígenas (que assumiam a aparência de lagartos!), cuja rainha era também

¹ Nelson se refere às procissões de santos, fogos de artifício e “Dança da Conquista”, como algumas das *performances* que afirmavam o tradicionalismo Maia na cidade de Nebaj (Nelson, 1999, p.245).

chamada Diana; observou que as crianças entravam sorrateiramente na cantina que tinha a única televisão da cidade e ansiosamente esperavam cada capítulo. Sua surpresa, segundo descreve, devia-se à percepção que ficção científica nos remete ao *futuro*, enquanto que aquele *locus de resistência* maia, representava o *passado* (Nelson, 1997, p.247-8). Como sugere a autora, de maneira geral, o discurso assimilacionista que caracteriza as práticas colonialistas e que permeia a busca de uma identidade nacional homogênea, tem proposto que a população indígena é inapropriada para o nacionalismo moderno.

Assim como na Guatemala discutida por Nelson, no Brasil, prepondera a idéia de que não há como ser índio e moderno ao mesmo tempo. Reportamo-nos a essa descrição porque, ao tratarmos de desenvolvimento e dos projetos que vêm sendo implementados junto às sociedades indígenas, observamos como prevalece, no senso comum e mesmo nas instituições de fomento, a idéia da incapacidade dos índios em lidar com conhecimentos técnicos e sistematizados o mundo ocidental moderno.

As discussões sobre a viabilidade de uma esfera plural de negociação, presentes nos projetos de desenvolvimento e na criação de novas formas organizativas indígenas passam em alguns momentos por essa percepção dual da diversidade sócio-cultural. É muito freqüente ouvir expressões que tratam os dois pólos de forma dicotômica: os que precisam de ajuda e os que precisam ajudar, desconsiderando toda a capacidade de ação dos atores sociais e do complexo fluxo de poder que permeiam essas relações.

A questão é que, nas últimas décadas, com as transformações ocorridas no papel do Estado e da sociedade civil,

(...) foi-se desenhando uma esfera pública plural – ou uma pluralidade de esferas públicas – que reduziu a centralidade do Estado e ampliou a noção de público através de uma incorporação, pela sociedade civil, de funções de provisão e controle (ainda que experimentais e circunscritas). Pode-se falar da constituição de uma esfera híbrida de cidadania. Híbrida por ser estatal e não-estatal (...). Híbrida, ainda por ser ideologicamente heterogênea, mesmo ambígua, em sua utilização da linguagem dos direitos e da participação como alternativa à força do dinheiro e do poder político tradicional”.(Burity, 2002, p.313)

O que o estudo realizado revela é que há rede de confluências que determinam as ações locais e que demonstram que apesar de todo o apanágio legal, a intolerância permeia, em geral, a nossa compreensão de mundo.

Os modelos de desenvolvimento que incorporam o conteúdo étnico nas suas proposições (modelos de etnodesenvolvimento) não têm resolvido os impasses comuns a esse modo de compreender o mundo e acabam por dificultar o diálogo. Há dificuldades intrínsecas à própria estruturação desse diálogo,

(...) mesmo que o pólo dominante da relação interétnica assuma uma postura eminentemente democrática (...). As dúvidas que temos a examinar (...) se prendem à própria estrutura desse diálogo que, a rigor, se dá entre indivíduos situados em campos semânticos distintos. A superação desse *semantical gap* é que parece se constituir no grande desafio, mesmo entre pessoas de “boa-fé” e preocupadas em chegar a um consenso. (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 249)

A forma associativista que essas sociedades têm assumido, aproxima-se do que Santos (1998, p.103) e Ferreira (1999, p. 91 e 92) denominam de “cidadania regulada”, que se constrói não na participação política livre e espontânea dos cidadãos, mas na cooptação ocupacional que prevalece na sociedade. Ou seja, formalizar associação é uma das vias para que os índios tenham sua cidadania reconhecida. A constatação de Santos de que há uma simbiose entre padrões poliárquicos e

hobbesianos de conduta na sociedade brasileira (Santos, 1993) e os casos aqui analisados nos sugerem a ver, com certa desconfiança, o associativismo indígena como sinônimo de uma maior participação dos índios nas diversas esferas de decisão

Ao mesmo tempo e, contraditoriamente, as novas formas de organização indígena têm sido uma maneira de as suas sociedades se ajustarem ao novo contexto de mudanças estruturais provocadas pelo processo de modernização da economia nacional e mundial e de enfatizarem suas diferenças étnicas. O fortalecimento da luta étnica na modernidade passa pelo fortalecimento e institucionalização desse poder, ou seja, da politização da resistência indígena com o surgimento de entidades concretas, de corpos visíveis que encarnam esse poder (Cervone, 1998).

A “etnicidade de resultados”, que orientaria os movimentos indígenas na atualidade, sugerida por Albert (2000), em contraposição à “etnicidade política”, não deixa de ser, eminentemente, política. Os resultados e os benefícios têm sido negociados no sentido de também dar plasticidade às identidades étnicas indígenas.

Os projetos que identificamos não estão relacionados necessariamente às associações indígenas, o que nos leva a considerar que esses constituem mais uma instância burocrática, paralela à ação indigenista oficial; ao mesmo tempo em que a FUNAI promove a legalização das associações, elas não são entidades necessárias para a implementação de projetos. Percebe-se que o nosso campo de discussão é complexo e até certo ponto repleto de ambigüidades. O que parece asseverar a autonomia e o fortalecimento dos movimentos indígenas, mostra nos níveis não só locais, que as práticas que envolvem a implementação de projetos de desenvolvimento, mesmo que oriundos de diversas instituições provedoras de recursos, têm vindo no sentido de

selar, de estabelecer, antigos vínculos ainda pautados em relações preconceituosas em relação aos sujeitos e clientelistas na forma de atuação.

O caráter ambíguo dessas relações transparece no que se define como:

a) A falta de consistência da aparelhagem estatal para lidar com a questão da diversidade, em especial com a questão indígena; os mecanismos legais e administrativos demonstram uma imensa confusão em relação aos direitos e às categorias, como o de segurado social, que acrescida da cultura política brasileira tem configurado um quadro de extrema complexidade.

b) O mote dos programas implementados por agências de cooperação é a proposta participativa dos atores locais. Porém, considerando que uma parcela da sociedade brasileira ainda discute suas garantias de sobrevivência, num contexto em que lhes foi sempre negado o direito mais básico — o de existir, o de constituir uma identidade autônoma, pautada na alteridade —, essa participação tem muito pouca consistência e não garante que o diálogo entre as partes se dê de maneira equiparada.

O campo de projetos não pode ser entendido como mera injeção de recursos que possibilita a superação de necessidades estruturais. As concepções e as metodologias que permeiam as práticas dos projetos só podem ser entendidas se visualizarmos as conexões entre as esferas locais e globais.

Os programas aqui estudados, em geral, constituem iniciativas isoladas, sem maior reflexão sobre as concepções e projetos das próprias sociedades indígenas ou se perdem na tecno-burocracia das grandes instituições de fomento. O quadro das entidades apresenta profundas diferenças no grau de abrangência, proposições e organizações; como bem sugere Burity (2002), há atividades que não são bem

sucedidas, como há outras que possuem frágil ou nenhuma conexão com reflexões ou debates mais amplos.

Mesmo tratando-se de organizações pequenas, e com um raio de abrangência que não vai além dos limites estaduais, percebe-se facilmente o emaranhado de vínculos que ora são instrumentais, ora baseados em convergências de princípios, ora em ambos, e são ditados por necessidade urgentes e por contingências (oportunidades, pressões, demandas de outros atores, habilidades de alguns de seus participantes, etc).(Burity, 2002, p. 315).

No caso das grandes instituições de fomento, Kay Warren, por exemplo, apóia-se em evidências guatemaltecas para apontar o papel erosivo de instituições como FMI e Banco Mundial na concepção de que os estados nacionais podem atender às demandas locais. Contraditoriamente, muitos estados mantêm um poder coercivo sobre seus cidadãos e os militares ainda usam a linguagem da segurança nacional para reprimir o dissenso (Warren, 2002 e Brysk, 2000).

Em relação a um caso bem explorado no nosso trabalho, o PRONAF, Teixeira (2001) ressalta que este é um programa “desconectado, e mesmo na contramão da atual política macroeconômica que se apresenta totalmente adversa para os agricultores familiares”. O governo, além de tirar proveito político do programa – “comemorado por financiar a exclusão”, estimula o divisionismo inter e intra-entidades de trabalhadores na disputa de recursos. Essa interpretação, associada a outras que demonstram o poder de dissolução das forças organizadas da sociedade pelo *Comunidade Solidária*, reforçam a conclusão de que o governo “tem levado tais entidades a convergirem integralmente as suas energias para a disputa da política de mitigação da miséria, em detrimento das lutas estratégicas contra o modelo neoliberal”.

A maneira como a etnicidade tem permeado as associações e os projetos também é aspecto de suma relevância. Apesar de as associações representarem formas importantes de organização entre os índios, é curioso observar que, mesmo diante da existência de presidentes e diretorias, as lideranças tradicionais continuam detendo o poder das decisões. Talvez, esta tenha sido uma das principais dificuldades entre os Kambiwá, em que as lideranças como cacique, pajé e conselho sempre ficaram de fora das decisões das associações. No caso deste grupo indígena, o processo que hoje vivenciam, na fala dos próprios índios, procura “moralizar” o que têm sido as associações para os Kambiwá. Vale ressaltar que a associação que mais vem se articulando, recentemente, tem a figura do cacique atual na sua coordenação. Obviamente que grupos com divergências internas sempre vão existir em qualquer sociedade, mas o papel das mediações locais não pode ser desconsiderado.

7.1. Pensando a liderança: divergências, tensões e legitimidade

A abordagem de Nelson (1999) nos apresenta reflexões fundamentais quando nos colocamos diante da questão da alteridade, fundamental para o entendimento de como as sociedades indígenas têm sido abordadas a partir de uma nova forma de colonialismo e daquilo que Sharp (1996, p. 91) denomina de “novo relativismo cultural”, em que a tolerância e a boa vontade em ser relativista estão permeadas pelo paternalismo que determina um refinado tipo de dominação.

Sharp aponta no caminho de Thomas (1994), como o discurso de elementos primordialistas têm sido ressaltado e justificado ações que ignoram a importância de atentar não para o conteúdo em si, mas para o uso que tem sido feito desse discurso.

Barbosa (2001), ao discutir as formas do colonialismo cultural contemporâneo, afirma que “é fácil denunciar as políticas governamentais e corporações como o FMI, mas talvez seja mais difícil explorar as construções do exótico e do primitivo que são aparentemente bem intencionadas ou progressistas, mas que de muitas formas refletem as evocações tradicionais sobre os ‘outros’ ”.

Ao nos voltarmos para o estudo das sociedades indígenas, deparamo-nos com este tipo de problema, principalmente, quando estão em destaque formas de organização e mobilização que não atendem à expectativa das agências. Estas, de forma geral, pautam seus planejamentos e ações sem analisar a realidade indígena que está sendo, freqüentemente, reconstituída e reelaborada.

Em relação aos projetos que observamos, mesmo quando apresentam um discurso atento à diversidade e à tolerância, afirmam também uma perspectiva, no mínimo, equivocada. Às sociedades indígenas é permitida a mobilização através de organizações instituídas pela sociedade hegemônica, mas, ao mesmo tempo, a idéia que permeia esse entendimento é a de que tais sociedades não apresentam contradições internas e, assim, as associações corresponderiam ao ideal comunitário a elas atribuído.

Em todos os casos discutidos nesta tese, torna-se evidente que as novas formas de articulação social passam a se configurar como mais um elemento que se insere no campo intersocietário. Conformando mais uma esfera de disputas dentro das sociedades indígenas, as associações se apresentam como formas de poder paralelo; tanto pode legitimar, como tornar vulneráveis as lideranças.

Caminhando no sentido inverso de querer substancializar o caráter das lideranças indígenas no Nordeste, observamos que os argumentos que têm sido

adotados por essas sociedades indígenas remetem, exatamente, aos vínculos primordiais, cuja elaboração pode estar se dando no andamento do próprio processo.

Os estudos confirmam que a liderança do pajé e do cacique estava pautada no caráter sagrado a eles atribuído. Mesmo o cacique configurando, a princípio, seu caráter político, sua indicação se dá em consonância com atributos que correspondem às orientações dos Encantados². Tais lideranças podem ser compreendidas através da composição de elementos apresentados por Weber (1969) e Melucci (1996), como sejam os tipo de autoridades e de ação coletiva.

Marcos Luidson, cacique Xukuru, por exemplo, foi escolhido como liderança tendo como base o arcabouço do simbolismo da tradição Xukuru, através do qual, tenta-se assegurar o caráter tradicional-carismático da autoridade instaurada por Chicão. Destacamos a figura do cacique Chicão pelo fato de que com a sua morte, fica claro que o modelo de autoridade até então constituído pelos Xukuru, muito próxima ao modelo de “autoridade tradicional” de Weber, começa a se fundir com aquela denominada de “autoridade carismática”.

A autoridade tradicional está baseada na crença da santidade da ordem social e de suas prerrogativas, existentes desde tempos passados; o conjunto político baseia-se em relações comunais e o indivíduo no comando é o “senhor”, que exerce domínio sobre os “súditos” obedientes. Todos obedecem diretamente ao “senhor” desde que sua dignidade seja consagrada pela tradição. As relações entre o “staff” administrativo são controladas pela lealdade pessoal do serventuário fiel e não pela obrigação funcional em relação ao cargo ou à disciplina.

² Entidades espirituais, geralmente, relacionadas aos antepassados daquela etnia, consideradas “iluminadas”, ou seja, espíritos superiores que, podendo incorporar, vêm dar conselhos e avisos.

Já a autoridade carismática, ainda segundo Weber, baseia-se na devoção afetiva e pessoal dos seguidores do “senhor” e nas dádivas de sua graça (carisma). Compreendem habilidades mágicas especiais, revelações de heroísmo, poder mental e de locução. Vale ressaltar que o carisma é aqui tomado dentro das ciências sociais e está vinculado ao reconhecimento que este carisma tem.

Em relação a esta última categoria, Weber ainda acrescenta que “o costume tradicional do ‘prestígio’ (carisma) funde-se com a crença na legalidade formal, a qual, em última análise, também constitui um hábito” (Weber, 1967, p. 25). No caso de sua existência continuada, adverte Weber, ao menos quando for eliminado o representante pessoal do carisma, a estrutura de autoridade tende a entrar na rotina, e isto acontece quando o carisma não é extinto de uma só vez, mas continua a existir de alguma forma, transferida para os sucessores a autoridade do “senhor”.

Ao lidarmos com a categoria de liderança tradicional-carismática estamos entendendo a mesma como diretamente vinculada aos processos políticos vivenciados e, portanto, longe de ser percebida como atributo primordial.

Tal perspectiva já fica explícita quando Weber apresenta a possibilidade de alteração que o significado do “carisma” pode sofrer e é ainda reforçada quando articula, em sua obra, as idéias de comunidades políticas e comunidades étnicas, conforme apresentamos abaixo:

A crença na afinidade de origem – seja esta objetivamente fundada ou não – pode ter conseqüências importantes, particularmente para a formação de comunidades políticas. Como não se trata de clãs, chamaremos de “grupos étnicos” aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no ‘habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações

comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (Weber, 2000, p. 270)

Afastando-se um pouco da noção psicologizante de autoridade proposta por Max Weber, encontramos uma perspectiva bastante interessante para associarmos nos casos em questão. Trata-se da idéia de Melucci (1996) que analisa a constituição de liderança num contexto de movimento social, o que resgataria o papel dos agentes como atores ativos neste processo.

Com base na idéia de ação coletiva, Melucci aborda a questão da formação da liderança e as relações entre a liderança e sua base de suporte, os componentes da ação da liderança e seus papéis integrativos e inovadores. (1996, 332). Para ele, o líder deve satisfazer as expectativas dos membros ao facilitar a busca de seus objetivos, representando o grupo nas relações com o mundo externo, coordenando e integrando as atividades internas, assim como deve impor sanções aos membros quando sua conduta não se dá de acordo com as normas de sua organização.

Assim, a autoridade Xukuru como politicamente construída, relacionada com a ação coletiva do grupo, com o propósito de garantir a ocupação de suas terras e também a sua autonomia diante das autoridades do poderes públicos, mistura-se com as características tradicional-carismáticas.

No caso das lideranças Pipipã, podemos observar aspectos semelhantes, quando o pajé, Expedito Roseno, assumiu o projeto de “levantar a nova aldeia” e desvincular-se dos Kambiwá. Além de empreender uma campanha de exaltação às suas tradições, o pajé, juntamente com o cacique, propõe a regularização de um território Pipipã que incorpora a Serra Negra, cuja significação está intimamente relacionada ao discurso de suas origens e ao apego aos seus rituais religiosos.

Ao fazermos essas observações sobre a questão das lideranças indígenas, pretendemos destacar que essa formalização de associações nas sociedades indígenas não se dá desvinculada de outros códigos construídos no estabelecimento da organização social das mesmas.

Assim como as lideranças, as associações não têm o mesmo papel proposto pelos planejadores e executores de projetos, elas não estão à parte de todo processo histórico e organizacional de uma sociedade. Não cabe aqui também querer elaborar uma compreensão única da forma como *todos* os grupos indígenas estão lidando com o associativismo pelo simples fato de serem *indígenas*. A questão é que a mobilização atual através de associações e a afirmação da existência das mesmas está calcada na etnicidade e, portanto, são acionados elementos entendidos pelos próprios grupos como tradicionais. Figuras como *cacique*, *pajé* e *Conselho* têm um papel diferente daquele secularizado e reconhecido pela sociedade nacional. A essas instituições políticas é atribuído sim um caráter sagrado ao qual se associa a compreensão de sua etnogênese, seja esta recente, seja esta “imemorial”, até porque mesmo os grupos que são considerados como tendo sua emergência étnica nos últimos anos, afirmam sua identidade como constituída num tempo passado capaz de mostrar-lhes o caminho da “viagem da volta”³ (Oliveira, 1999).

³ Oliveira (1999) utiliza essa expressão para indicar o complexo processo de produção identitária e de constituição de patrimônios culturais distintivos vivenciado pelos índios no Nordeste que estaria na base do movimento de emergência desses grupos étnicos

7.2. Tecnologia, conhecimento local e o contexto intercultural

(...) *na verdade nós somos totalmente,
praticamente, analfabetos,
então nós não temos
[conhecimento]
para colocar naquele
formato de projeto (...)*

SeverinoDionísio, índio Pipipã
Jun./2002

A idéia de *desenvolvimento* foi problematizada em capítulo anterior. *Desenvolvimento*, de acordo com Hobart é entendido, de maneira geral, como efetivamente um sinônimo de mudanças sociais e econômicas mais ou menos planejadas. Ao se pensar em efetivar projetos de desenvolvimento, coloca-se em xeque o relacionamento entre conhecimento *científico* e o conhecimento *local* e emerge a idéia de *ignorância*, que não é simplesmente uma antítese do *conhecimento*, mas um estado atribuído por pessoas a outras e é carregado de julgamento moral (Hobart, 1997, p. 01). O desenvolvimento tem sido freqüentemente relacionado ou equiparado à modernização, entendendo esta como a transformação das sociedades tradicionais em modernas, caracterizadas por tecnologia avançada, prosperidade material e estabilidade política. Este mesmo autor salienta que os aspectos epistemológicos e relacionados ao poder são geralmente obscurecidos pelo discurso do desenvolvimento através de uma linguagem predominantemente tecnológica, econômica e de *gerenciamento*. O outro viés desta problemática é a preponderância de prioridades tecnológicas sobre as demandas sociais. O conhecimento não pode ser tratado como um sistema conceitual abstrato, mas como um conjunto de práticas que deve ser entendido em seu contexto e com relação às agências que o compõem.

Em sua maioria, os projetos que identificamos junto aos grupos indígenas estudados partem de uma perspectiva de desenvolvimento local, de aproveitamento de recursos e de conhecimentos também locais. Porém, existe uma grande distância entre integrar ao discurso elementos que indicam uma abertura para racionalidades diferentes e a efetivação de ações que contemplem a realidade que não se impõe de maneira monolítica.

A implantação dos projetos do PRONAF pode nos trazer importantes elementos para a discussão. O principal problema enfrentado pelos caprinocultores no momento, por exemplo, é o fato de que as cabras estão morrendo num índice muito alto. Perguntados sobre a assistência técnica, disseram que enquanto eles estavam recebendo as parcelas do financiamento, eles foram visitados por técnicos que cobravam suas visitas e, agora que eles não têm mais dinheiro a receber, as visitas não acontecem mais.

O financiamento foi obtido com o projeto apresentado ao Banco do Nordeste, teve a orientação de técnicos do município de Floresta e teve também a anuência da FUNAI. Não sendo a fundo perdido, os juros deverão começar a ser pagos em junho de 2003 e a dívida só começará a ser paga depois de oito anos. As exigências são as mesmas para índios e não-índios, a não ser no que refere ao fato de quem nem a terra os índios têm para apresentar como garantia. Seu território, já homologado, é escriturado em nome da União e, portanto, não pode fazer parte das negociações. O que parece autonomia, por um lado – que é o fato de não serem mais considerados tutelados -, esbarra na exigência de um aval solicitado à FUNAI.

Reconhecer a capacidade e autonomia das sociedades indígenas não é apenas integrá-las formalmente em documento legais que prevêm o

etnodesenvolvimento; há uma grande distância entre o discurso e as práticas vivenciadas.

Sendo assim, nossa preocupação, como delineado nos primeiros capítulos, está em compreender como a idéia de agência é concebida dentro dessas ações, como as sociedades indígenas são realmente incorporadas nos projetos e programas que visam uma mudança do quadro estrutural que o contexto apresenta. Croll (1997) salienta a necessidade da definição de *agência* ser entendida de acordo com a situação social e política em que seu uso foi feito, ou seja, tal fato precisa ser relativizado para termos a dimensão de como as populações locais são definidas pelas estruturas administrativas.

A formalização dos projetos de desenvolvimento – seja nos documentos elaborados, seja na metodologia prevista para sua efetivação, apresenta o “diálogo”, a comunicação, como um elemento básico para a identificação das demandas das populações locais e, baseada na construção de uma pretensa esfera discursiva, atribui-se a essas práticas o caráter democrático.

No entanto, é preciso salientar que os processos colonizadores que marcaram a forma como se estruturou a relação entre as diversas agências, promoveram uma hierarquia também no que se refere aos saberes. Quando os fomentadores dos projetos têm o comando da linguagem, as relações entre os que estão levando as ações desenvolvimentistas e aqueles que estão sendo alvo dessas ações são geralmente percebidas como hierárquicas por todas as partes. A comunicação passa facilmente pelos especialistas que detêm o conhecimento de dar informações ou instruções. Assim, as esferas de negociação não estão propiciando um agir comunicativo no qual prevaleça o exercício de um possível entendimento mútuo; nas

palavras de Habermas, 1989, p. 169), não se está propiciando uma “compreensão descentrada do mundo” nas relações que vêm sendo efetivadas entre sociedades indígenas e as agências. Tal perspectiva de compreensão nos levaria ao entendimento que existe uma diferenciação entre “mundo” e “mundo da vida” e, portanto, à percepção de que existem lógicas próprias, construídas nas relações do “mundo da vida”, mas que também há algo além do pano de fundo do mundo da vida. Para que se estabeleça uma ética discursiva é necessário que os atores que compõem a esfera de negociação assumam uma postura dialógica capaz de garantir acordos e consensos.

Desde as formas propostas para a organização das sociedades indígenas que possibilitem sua entrada no mercado dos projetos e recursos até a forma como o conhecimento dessas populações é incorporado aos projetos, entendemos que há um descompasso. O que vem sendo utilizado nos discursos das agências fomentadoras dos projetos como desenvolvimento local não está concatenado com os preceitos de etnodesenvolvimento.

Os agentes pouco estão atentos para o fato de que existe uma lógica, além do que é perceptível visualmente. Os Pipipã, por exemplo, demonstravam uma intensa angústia diante do fato de não estarem conseguindo lidar com a criação de caprinos; as dificuldades por eles apontadas se deram desde o momento em que a raça dos animais foi escolhida.

Os Pipipã se ressentem de terem recebido animais de uma raça com a qual eles não têm experiência na criação e que exigem cuidados especiais com a alimentação e manejo. Na perspectiva dos índios, decisões importantes na hora de efetivar os projetos ficam fora de sua responsabilidade. A queixa diz respeito ao fato de eles só terem recebido assistência técnica enquanto tinham algum recurso do projeto

para receber. Além disso, estavam acostumados a lidar com animais mais rústicos, que não são alimentados com ração balanceada que possui um custo muito alto.

O que parece mais grave na fala dos Pipipã foi o vínculo feito na compra dos animais, pois segundo relatam, era exigido que eles comprassem os animais de fornecedores estabelecidos pelo projeto:

Foi para a gente comprar a cabeça por setenta e cinco e oitenta [reais], a senhora chega lá e olha o tipo de criação que compraram por esse preço e abre a boca pra dizer: eu dou por 30! não encontra quem queira. (...) Agora que eu acharia que eles deviam ter feito era isso: “arrumem a criação e venham atrás de nós que nós vamos olhar a criação”. Mas não entregar assim (...) chegar assim.. “é tanto!” e vender assim mesmo e acabou-se (...) como foi que aconteceu com nós. Hoje, a criação que foi comprada por esse preço, é criação que a gente hoje abre a boca estar por 30 reais, não há no mundo pessoa que queira dar e já to botando muito (...) o tanto de dinheiro que esse técnico tirou da gente (..) se a gente tivesse pegado no dinheiro por nossa conta, saía olhando a criação por aí; chegava numa comprava dez, chegava 20, noutra 30, com o dinheiro que a gente comprou 50, nós tinha comprado 100!

Alírio, Travessão do Ouro
Jun./2002

Outros depoimentos ressaltam as condições em que as negociações foram feitas:

(...) aí quando nós estava recebendo, eles estavam visitando a gente; depois que acabou-se o dinheiro, acabou-se o técnico aqui dentro também. Teve também outro problema bem simplesinho para a gente resolver com eles e mais alguém. Para a gente comprar a criação, foi tudo explicado, nós tinha por obrigação de comprar a criação de um fazendeiro acolá; ele ia dar a criação a nós já vacinada, certo, e (..) então nós compremos a criação e recebi a minha criação no dia 17 de janeiro. Então foi descontado não sei nem quanto que saiu, uma história que saiu de 2,50 a 3 reais uma vacina para cada uma criação, então esse dinheiro ficou lá. Compremos e recebi a criação dizendo que era para ser vacinada, o cabra entregou a criação aqui e disse: a vacina está comprada, eu venho trazer o técnico aqui para aplicar a vacina na criação, então hoje eu me acho nessa situação, já perdi nove

cabeças de criação graúda e cabrito, vou perdendo mais de vinte. Aí eles diziam, ó, vocês não vão pagar o banco com palma, nem com capim, nem com arame, vocês paga com criatório (os técnicos disseram), então porque foi que depois que o dinheiro acabou-se lá, eles esqueceram da gente? (...) Eu vou atrás, vou atrás de explicar isso: cadê a vacina da criação, que vocês disseram que tava comprada e que até hoje ninguém recebeu? Aliás, uns receberam, mas eu e outros não receberam, então tem esse detalhe...

Expedito Primo, Travessão do Ouro
Jun./2002

Quando acionamos, em capítulo anterior, a necessidade de relacionarmos elementos como indianidade e regime tutelar com a cultura política, estávamos buscando uma compreensão da realidade indígena que a situa num campo mais amplo de forças e disputas. Questões como dificuldade de acesso às linhas de crédito, ausência de preocupação com o conhecimento que a população local detém e a falta de assistência técnica para dar sustentação à absorção de novas tecnologias, não são problemas restritos às sociedades indígenas. As relações de concessão de recursos estão respaldadas pelas relações clientelistas que fazem parte do cenário brasileiro e que relacionam-se com a “cultura política da dádiva”, que Salles (2002, p. 256) explora ao descrever a proposta do Banco Mundial para os projetos voltados ao pequeno produtor rural, onde o carro chefe era uma política participativa⁴. Mesmo quando a discussão está voltada para uma população mais abrangente, é colocado em xeque o tipo de cidadania que já foi conquistado ou que está em processo para sua efetivação. No caso dos índios, como demonstramos no capítulo três, existem discussões que são anteriores à própria efetivação de projetos de cidadania; questões

⁴ Segundo Sales, “O pressuposto implícito nos vários programas de governo implementados na região Nordeste, co-financiados pelo Banco Mundial, seria o de que o público-meta a quem se dirigem já faz jus aos direitos básicos de cidadania civil, que, na história da humanidade, foram conquistados no século XVIII. Contudo, foram programas que se defrontaram diretamente com a cultura política da dádiva” (Sales, 2002, p. 262).

de fundo moral e ético diante da diversidade humana e de outras relativas à inabilidade do Estado Nacional lidar formalmente com essas diferenças.

Através das negociações dos projetos, percebe-se que ao mesmo tempo em que os índios consideram a possibilidade de sua autonomia como um avanço inegável nas formas de relação que historicamente eles têm construído com o Estado e com a sociedade envolvente, há o fantasma da tutela, há a assunção de uma relativa capacidade que os faz ficar à mercê daquilo que chamamos aqui de uma tutela fraturada - para fazer uma analogia à “cidadania fraturada” (Oliveira, 1999, p.193), em que além do Estado, outras agências da sociedade também querem exercer sobre os índios.

A fala de seu Alírio é bastante ilustrativa ao tentar refletir sobre os elementos que podem fazê-los chegar a uma autonomia e à afirmação de seus limites de entendimento dos novos mecanismos que se impõem nessas esferas de negociação:

Aí foi ele [Genildo, um índio pipipã funcionário da FUNAI] quem deu essa idéia, porque a gente não sabia o que era projeto, aí deu uma explicação sobre o que era projeto, aí ele tentou e depois se esqueceu. Depois, a gente mesmo junto (...) conseguimos um livro de ata, e hoje nós temos um novo livro de ata, que o ano passado na associação não teve condições da gente fazer levantamento, o capital que tinha não deu pra gente levantar o livro. (...) daqui a um ano a gente não vai ter com o que pagar [o financiamento do PRONAF] (...), a gente não vai pra cadeia, porque é atordado, porque se o índio se dominasse, ele não tinha feito um projeto desse. Com o que ele pagava? Ele pensou que tinha o dinheiro hoje e o dinheiro não acabava, ele inocente (...) o caprino que tem morreu, a palma tá com mofo, vai se pagar com o quê? Com arame?

Alírio, Travessão do Ouro
Jun./2002

O campo dos projetos está ainda muito confuso, seja para as instituições financiadoras, seja para os próprios índios. É interessante perceber que, na fala dos

Pipipã, muitas vezes a palavra projeto é utilizada como sinônimo de associação. Mesmo confusos, os índios vêm tentando lidar com as exigências; encarar projetos e associações como forma de afirmar sua existência, de ser incluído, nem que seja na categoria de “excluídos”.

A apropriação desses mecanismos pelos Xukuru, Kambiwá e Pipipã nos remete à analogia elaborada por Nelson (1999) que utiliza a idéia de *hackers*, para demonstrar que assim como os *hackers* da informática, que não controlam o sistema em que trabalham, mas que compreendem suas tecnologias e códigos, os índios têm incorporado o instrumental presente nas relações com toda a sorte de agências, mas que recusam terem suas identidades diluídas no contexto supralocal (Nelson, 1999: p. 249).

7.3. Mobilizações, esferas de negociação e desenvolvimento

Muitos espaços estão se constituindo e viabilizando o diálogo interétnico. Inegavelmente, as sociedades indígenas vêm ocupando um novo lugar nas negociações que se travam em torno de seus direitos e da tentativa de efetivar sua autonomia. Entendemos que os Projetos de Desenvolvimento, alguns deles apresentados neste trabalho, constituem espaços que foram construídos, como uma condição para a consolidação de uma sociedade democrática que se entenda como plural. No entanto, ressaltamos que nos espaços assim definidos encontram-se, em sua maioria, instituições formais, que atendem a alguns pressupostos da atual organização política ocidental, calcadas não mais na idéia de um Estado dominante, mas de agências de fomento respaldadas, quase sempre, por uma lógica global movida por princípios ambientalistas.

O aparato burocrático-administrativo existente, objetivando planejar, efetivar e avaliar os projetos, faz com que as agências, presentes com as sociedades indígenas nas esferas de negociação, partam de um mesmo equívoco, pois “todos os classificadores são municiados com indicadores que derivam de uma *representação anacrônica de índio como primitivo* e que não se aplicam a numerosos casos concretos” (Oliveira, 2000, p. 130).

A nova conjuntura que se impõe coadunando a esfera global e a local não é suficiente para que o diálogo entre as agências se dê de maneira que os argumentos acionados estejam num mesmo patamar. O grau de racionalidade que lhes é atribuído, como também a constituição de uma hierarquia, corrompe os princípios básicos de um diálogo intercultural. Junto com esse problema, encontramos aspectos constituintes da estrutura em que se situam essas esferas de negociação; trata-se da cultura política que contribui para a consolidação de relações preconceituosas e arbitrárias.

Porém, considerando que às agências é também atribuído um caráter criativo de ações, as sociedades indígenas têm sido capazes de se apropriar dessa nova semântica das relações interculturais e a sua articulação, através das novas formas de mobilização que se dão no presente, está sendo capaz de, aos poucos, conduzir à sociedade brasileira a uma atitude mais reflexiva sobre a sua identidade.

Acreditamos que, com este estudo, pudemos compreender como o conceito de desenvolvimento ainda tem seus princípios alimentados por uma racionalidade pragmática, apesar de vir sendo submetido a críticas que contribuem formal e praticamente à reelaboração de objetivos e redefinição dos lugares ocupados

pelos diferentes atores, tornando aparente a trama das relações tecidas num sociedade que ainda teima em se assumir como plural.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. (2000), “Na Amazônia brasileira”, <http://www.socioambiental.org>. Povos Indígenas do Brasil.
- ALEXANDER, Jeffrey C. (1998), “Ação, cultura e sociedade civil”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13, 37.
- ALFREDDSON, G. (1982), “ International Law, international organizations, and indigenous peoples” .*Journal of International Affairs*, 36: 113-125.
- ALMEIDA, Eliene Amorim (2001), *A política de educação escolar indígena: limites e possibilidades da escola indígena*. Recife, dissertação de mestrado, Centro de Educação/UFPE.
- ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. (2000), “Introdução: o cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos”. In: *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- AMORIM, Paulo Marcos de. (1975), “Acamponesamento e proletarização dos povos indígenas do Nordeste”. *Boletim do Museu do Índio*, 8,15: 57-94.
- ANTISERI, Dario & REALE, Giovanni. (1991), *História da Filosofia*. v.3. São Paulo: Paulus.
- ARCE, Alberto e LONG, Norman. (2000), “Reconfiguring modernity and development from an anthropological perspective”, in A. Arce e N. Long, *Anthropology, Development and Modernities*, London/ New York, Routledge.
- ARRUTI, José Maurício Andion. (1996), *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação de mestrado. MN/UFRJ.
- ARRUTI, José Maurício Andion. (1998), *De “índios misturados” a “remanescentes indígenas”*: estratégias de etnocídio e etnogênese no Nordeste brasileiro. Trabalho apresentado na Reunião do CEDLA. Amsterdã.
- ATHIAS, Renato. (2002), “Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAN (1972-1992), in SOUZA LIMA, A. C. & BARROSO-HOFFMANN, M., *Etnodesenvolvimento e políticas*

- públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa/LACED.
- ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste*. (1993), PETI/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- AVRITZER, Leonardo. (1995), “Cultura política, atores sociais e democratização: uma crítica às teorias da transição para a democracia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, JUN.
- AVRITZER, Leonardo. (1997), “Um desenho institucional para o novo associativismo”. *Lua Nov*, 39: 149-174.
- AVRITZER, Leonardo. (2000), “Entre o diálogo e a reflexividade: a modernidade tardia e a mídia”, in L. Avritzer e J. M. Domingues, *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- AZANHA, Gilberto. (2002), “Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil, in: SOUZA LIMA, A. C. & BARROSO-HOFFMANN, M., *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa/LACED.
- BAINES, Stephen. “Terras indígenas e projetos de desenvolvimento. A responsabilidade profissional ética: laudos e perícias antropológicas”, <http://www.abrareformaagraria.org.br>.
- BALANDIER, Georges. (1997), *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BANCO MUNDIAL. (2000), “Memorando do presidente do Banco Internacional para a reconstrução e o desenvolvimento e da corporação financeira internacional para os diretores executivos sobre uma estratégia de assistência a país do Grupo Banco Mundial para a República Federativa do Brasil – A agenda do desenvolvimento no Brasil”, in F. Barros (org.). *As estratégias dos bancos multilaterais para o Brasil*. Brasília, Rede Brasil.
- BARBOSA, Wallace. (1991), *Os Índios Kambiwá de Pernambuco: Arte e Identidade Étnica*”. Dissertação de Mestrado em Antropologia da Arte, Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BARBOSA, Wallace e FIALHO, Vânia R. (1997), “Kambiwá: um Esboço Histórico”. *Ethnos*, Recife, v.2, n.2.

- BARBOSA, Wallace. (2001), “ ‘ *Um embate de culturas* ’ : análise de processos políticos e estratégias sócio-culturais na construção das identidades **Kambiwá e Pipipã**”. Tese de doutorado, MN/UFRJ, datilo.
- BARRETO Fº, Henyo Trindade.(1993), *Tapebas, Tapebanos e Pernas- de-pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de mestrado, MN/UFRJ.
- BARTH, Fredrik. (2000), “Entrevista”, in: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.
- BARTH, Fredrik. (2000), “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, in *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria
- BAPTISTA, Mércia Rejane Rangel. (1992), *De caboclo de Assunção.a índios Turká: estudo sobre a emergência da identidade étnica turká*. Dissertação de mestrado, MN/UFRJ.
- BAUMAN, Zigmunt. (2001), “Identity in globalising world”. *Social Anthropolgy*, 9, 2: 121-129.
- BAYARDO, Rubens. “Antropologia, identidad y políticas culturales”. [http://naya.org.ar/articulos/identi\)1.htm](http://naya.org.ar/articulos/identi)1.htm)
- BENTLEY, G.C. (1987), “Ethnicity and practice”. *Comparative studies in society and history*, v.29, n 1, p. 24-55.
- BENTON, T. (1977), *Pholosophical foundations of three sociologies*. London, Henley and Boston, Routledge & Kegan Paul.
- BRASILEIRO, Sheila. (1996), *O processo faccional no povo indígena Kiriri*. Dissertação de mestrado. UFBA, datilo.
- BRESSER PEREIRA, Luiz. (1985), *Pactos Políticos: do populismo à redemocratização*. São Paulo, Brasiliense.
- BRYSK, Alison. (2000), *From tribal village to global village*. Stanford/Califórnia, Stanford University Press.
- BURITY, Joanildo SANTOS. (2002), “Um novo espaço público entre os pobres? Identidade coletiva e associativismo local no Nordeste brasileiro”, in J. Burity e H. Cavalcanti (orgs), *Polifonia da miséria: uma construção de novos ohares*. Recife, CNPq/BNB/FJN/Editora Massangana, p.311-334.

- CALIL, Lúcia Peixoto. (2002), “Fazendo arte e inventando novas tradições: a experiência de comercialização da Arte Baniwa”, in FGV-EAESP, *Fórum de discussão – desenvolvimento socioeconômico local: relações solidárias na pequena produção*. Recife, datilo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1972), *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília, Editora da UNB.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. (1996), “Práticas Interétnicas e moralidade: por um indigenismo (auto)crítico”, in R. Cardoso de Oliveira e L. R. Cardoso de Oliveira, *Ensaio antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. (1996), “Justiça, solidariedade e reciprocidade: Habermas e a Antropologia”, in R. Cardoso de Oliveira e L. R. Cardoso de Oliveira, *Ensaio antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1998), “Etnicidade, eticidade e globalização”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32, 13.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (2001), “A questão étnica: qual a possibilidade de uma ética global?”, in L. Arizpe, *As dimensões culturais da transformação global: uma abordagem antropológica*. Brasília, UNESCO.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (2001), “Sobre o diálogo intolerante”, in L. D. B. Grupioni, L. B. Vidal, R. Fischmann (orgs), *Povos Indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- CARNEIRO, M^a JOSÉ. (1998), “Ruralidade: novas identidades em construção”. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 1:53-75.
- CASTELLS, Manuel. (1999), *O poder da identidade*. São Paulo, Paz e Terra.
- CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. (1984), “A preservação do campesinato na área do Brejo Paraibano: a lógica interna de reprodução das pequenas unidades agrícolas e a intervenção dos programas governamentais de desenvolvimento”. *Cad. Dif. Tecnol.*, 1, 1: 53-69.
- CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. (1999), “Globalização e processos sociais na fruticultura de exportação do vale do São Francisco”, in J.S. Cavalcanti (org.) e M. Bendini e J. Graziano (co-eds), *Globalização, trabalho e meio ambiente: mudanças socioeconômicas em regiões frutícolas para exportação*. Recife, Ed. Universitária da UFPE.

- CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa e BENDINI, Mônica. (1999), “Introdução”, in J.S. Cavalcanti (org.) e M. Bendini e J. Graziano (co-eds), *Globalização, trabalho e meio ambiente: mudanças socioeconômicas em regiões frutícolas para exportação*. Recife, Ed. Universitária da UFPE.
- CERVONE, Emma. (1998), “Los desafios de la etnicidad: las luchas del movimiento indígena en la modernidad”. *Journal of Latin American Anthropology*, 4, 1: 46-73.
- COHN, Gabriel. (1979), Dilthey e a hermenêutica, in *Crítica e resignação; fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, Vozes.
- CONDEPE (Instituto de Desenvolvimento de Pernambuco). *As comunidades indígenas de Pernambuco. Recife/PE*.
- CORDEIRO, Enio. (1999), *Política indigenista brasileira e promoção internacional dos direitos das populações indígenas*. Brasília, Instituto Rio Branco/ Fundação Alexandre Gusmão/Centro de Estudos Estratégicos.
- COSTA, Francisco de Assis. “O programa de fortalecimento da agricultura familiar na região norte (contexto e impactos)”, <http://www.abrareformaagraria.org.br>.
- COSTA, Sérgio. (1997), “Movimentos, democratização e a construção de esferas públicas locais”. *RBCS*, 12, 35.
- COSTA, Sérgio. (2001), “Complexidade, diversidade e democracia: alguns apontamentos conceituais e uma alusão à singularidade brasileira”, in J. Souza (org.), *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*, Brasília, UNB.
- COULON, Alain. (1995), *Etnometodologia e educação*. Petrópolis, Vozes.
- COTT, Donna Lee Van. “Constitutional reform and ethnic rights in Latin America”. *Parliamentary Affairs: A Journal of Comparative Government*. <http://web.utk.edu/~dvancott/parlia.html>
- CROLL, Elizabeth. (1997), “the negotiation of knowledge and ignorance in China’s development strategy”, in M. Hobart (edit.), *An Anthropological Critique of Development: the growth of ignorance*. London /New York, Routledge.
- CROLL, Elizabeth & PARKIN, David (eds). (1997), *Bush base: forest farm – culture, environment and development*. London, EIDOS/Routledge.
- CUNNINGHAM, Hilary. (2000), “The Ethnography of transnational social activism: understanding the global as local practice”. *American Ethnologist*, 26(03):583-604

- DAGNINO, Evelina. (2002), “Sociedade civil e espaços públicos no Brasil”, in *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra.
- DAGNINO, Evelina. (2002), “Sociedade civil e espaços públicos e a construção democrática no Brasil: limites e possibilidades”, in *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra.
- DÍAZ-Polanco, Héctor. “Los dilemas de la diversidad”. *Alertanet em derecho y sociedad/law & society*. <http://geocities.com/alertanet/dc-polanco-dilemas.htm>
- DURANT, Will. “Immanuel Kant e o idealismo alemão. in *A história da filosofia*. Rio de Janeiro, Nova Cultural, s/d.
- EMATER. (1997), *Projeto de apoio às atividades produtivas agropecuárias para a tribo Xucuru*. Recife/PE.
- ESCOBAR, Arturo. (1995), *Encountering Development: the making and unmaking of the third world*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- ERIKSEN, Thomas. (1993), *Ethnicity & nationalism: anthropological perspectives*. London, Pluto Press.
- FERREIRA, Ivson. (1996), Relatório: Grupo Indígena Fulni-ô. FUNAI/ADR-Recife.
- FERREIRA, Ivson.(1997), *Ruptura e conflito: prática indigenista e a questão da terra entre os Fulni-ô*, Texto apresentado no painel : A etnia Fulni-ô, no workshop ‘Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiros’, realizado pela FUNAI em março/1997, Carpina-PE.
- FERREIRA, Marcelo Costa.(1999), “Associativismo e contrato político nas regiões metropolitanas do Brasil: 1988-1996. Revisitando o problema da participação”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.4, 41:90-102.
- FIALHO, Vânia.(1998), *As fronteiras do ser Xucuru*. Recife, Massangana.
- FIALHO, Vânia & SECUNDINO, Marcondes de Araujo.(1999), *História Acontecida, História Viva: considerações sobre a incorporação da fazenda Però à Terra Fulni-ô* .Parecer Técnico, FUNAI, Recife/PE.
- FRIEDMAN, Jonathan. (1994), “Ser no mundo: globalização e localização”. in M. Featherstone, *Cultura Global*. Petrópolis, Vozes. P.329-48.
- GALVÃO, Eduardo. (1979), “Áreas culturais indígenas do Brasil: 199/1959”. in E. Galvão, *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- GARCIA-CANCLINI, Nestor. (2001). *Consumers and Citizens: globalization and multicultural conflicts*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GEERTZ, Clifford. (1997), *O saber local*. Petrópolis, Vozes.
- GIDDENS, Anthony. (1998), “Garfinkel, etnometodologia e hermenêutica”, in *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e o contemporâneo*. São Paulo, UNESP.
- GIORDANO, Christian. (1998) “I can describe those I don’t like better than those I do: verstehen as a methodological principle in anthropology”. *Anthropological Journal on european cultures – The challenge of field work* (2), 7, 1.
- GODOI, Emília Pietrafesa de. (1998), “O sistema do lugar: história, território e memória no sertão”. In: A.M.Niemeyer & E. P. GODOI, Emília (orgs.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras.
- GRILLO, R. D. (1997). “Discourses of Development: the view from Anthropology”, in *Discourses of Development: anthropological perspectives*. Oxford/ New York, Berg. 1-33.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (1993), *Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de mestrado, MN/UFRJ, datilo.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (2001), *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.
- GUPTA, Akhil (1998). *Postcolonial developments: agriculture in the making of Modern Indian*. Duhran/London, Duke University Press.
- GUTIÉRREZ, Carlos. (1997), “Reflexiones hermenéuticas en torno de ética y diversidad cultural”, in L. Bartolomé (comp), *Ética e diversidad*.
- HABERMAS, Jürgen. (1989), *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, Jürgen. (1997), “O papel da sociedade civil e da esfera pública política”. In: *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. V II. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HALL, Stuart. (1998), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP &.

- HALLAND, G. (1969), "Economic determinants in ethnic process, in F. Barth (ed), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget, London, George Allen & Unwin.
- HALPERIN, Rhoda H. (1994). *Cultural Economies past and present*. Austin, University of Texas Press.
- HANNERZ, Ulf (1997). "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana, estudos de antropologia social*, 3, 1: 7-40.
- HEKMAN, S.J. (1986), "Gadamer e a ciência social wittgensteiniana", in *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Rio de Janeiro: Edições 70.
- HOBART, Mark (1997). "Introduction: the growth of ignorance?", in *An Anthropological Critique of Development: the growth of ignorance*. London /New York, Routledge.
- INGRAN, David (1994). *Habermas e a dialética da razão*. Brasília, Ed Universidade de Brasília.
- KRISCHKE, Paulo L. (1990), "Movimentos sociais e democratização no Brasil: necessidades radicais e ação comunicativa". *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo, Vértice/ANPOCS.
- KUSHNER, Gilbert. (1988), "Powerless people: the administered community", in T.E. Downing e G. Kushner (eds), *Human rights and anthropology*. Cambridge, Cultural Survival.
- LAFER, Betty Mindlin. (1981), "A nova utopia indígena: os projetos econômicos", in C. Junqueira e E. de A. Carvalho, *Antropologia e Indigenismo*. São Paulo, Cortez.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. (1995), *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza e BARROSO-HOFFMANN, Maria (2002), "Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação", in A. C. S. Lima e M. Barroso Hoffman (org.), *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa/LACED.
- LITTLE, Paul (2002), "Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista", in A. C. S. Lima e M. Barroso Hoffman (org.), *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa/LACED.

- MARCUS, George E. (1998), “Ethnography in/of world system: the emergence of a multi-sited ethnography”, in G. E. Marcus, *Ethnography trough thick and thin*. Princeton, Princeton University Press.
- MARÉS, Carlos Frederico de S. (2001), “A universalidade parcial dos direitos humanos”, in L. D. B. Grupioni, L. B. Vidal, R. Fischmann (orgs), *Povos Indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. (1993), *Os caminhos da aldeia...índios Xukur-Kariti em diferentes contextos situacionais*. Dissertação de mestrado, UFPE, datilo
- MAYBURY-LEWIS, David, “Cultural Survival, Ethics and political expedience: the anthropology of groups rights”. *Active Voices, The Online Journal of Cultural Survival*. <http://www.cs.org/cs%20website/LevelFour-Maybury-Lewis>
- MAYBURY-LEWIS, David. (1997). *Indigenous peoples, ethnic groups and the state*. Boston, Allyn and Bacon.
- MAYBURY-LEWIS, David. (2001), “Convivendo com a questão étnica: a necessidade de um novo paradigma”, in L. Arizpe, *As dimensões culturais da transformação global: uma abordagem antropológica*. Brasília, UNESCO.
- MELATTI, Júlio C. (1972). *Índios do Brasil*. Brasília, Ed. Da Universidade de Brasília.
- MELLUCCI, Alberto. (1996). *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MESQUITA, Zilá. (1995), “Do território à consciência territorial”, in Z. Mesquita e C. R Brandão (orgs.), *Territórios do Cotidiano*, Porto Alegre, UFRGS/Unisc.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL – 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. “Atas dos Trabalhos”, Reunião : Desenvolvimento Sustentável das etnias Indígenas de Alagoas. Maceió/AL, 21 e 22 de junho de 1999.
- NELSON, Diane. (1999), *A finger in the wound: body politics in quincentennial Guatemala*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- NEVES, Marcelo. (2001), “Do consenso ao dissenso”, in J. Souza, *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, Editora da UNB.
- NEVES, Rita de Cássia. (1999),. *Festas e Mitos: identidades na Vila de Cimbres –PE*. Dissertação de Mestrado, PPGA/UFPE, datilo.

- NEVES, Rita de Cássia. (1999), *Festas e Mitos: identidades na Vila de Cimbres –PE..* Dissertação de Mestrado, PPGA/UFPE, datilo.
- OLIVÉ, Leon. (1997), *Ética y diversidad cultural*. Bogotá, Fondo de Cultura Econômica.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org). (1989), *Os Poderes e as Terras dos Índios*. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ, Comunicação 14.
- OLIVEIRA, João Pacheco. (1993), “A VIAGEM DE VOLTA”: Reelaboração Cultural e Horizontes Políticos dos Povos Indígenas do Nordeste, in *ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste*. PETI/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- OLIVEIRA, João Pacheco. (1998), Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades de Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais, in J. P. Oliveira (org), *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Colonias no Brasil* Contemporâneo. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- OLIVEIRA, João Pacheco. (1998), “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Revista Mana - estudos de antropologia social*, n.4/1, abril, pp. 47-78.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org.).(1999), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org.).(1999a), “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”, in J. P. Oliveira, *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- ORTIZ, R. D. (1984), *Indians of the Americas: Human Rights and self-determination*. New York, Praeger Publishers.
- OUTHWAITE, W. (1985), *Entendendo a vida social: o método chamado verstehen*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília.
- PAOLIELLO, Renata Medeiros. (1998), “Estratégias possessórias e constituição de espaços sociais no mundo rural brasileiro: o contexto da Baixada do Ribeira”, in A. M. Niemayer de e E. P. Godoi (orgs.), *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, Mercado das Letras.
- PAULA, José Maria de. (1944), *Terra dos Índios*. Boletim nº 01, SPI/Ministério da Agricultura; Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Agricultura.

- PIRES, Maria Luiza Lins e Silva. (1999), *O cooperativismo agrícola em questão: a trama das relações entre projeto e prática em cooperativas do Nordeste do Brasil do Leste (Quebec)do Canadá*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco/PPGS, datilo.
- PEIRANO, Mariza. (1995), “Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia”, in *Estilos de Antropologia*. Campinas, editora da UNICAMP.
- REESINK, Edwin. (1983). *Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste*. Salvador, datilo.
- RIBEIRO, Darcy (1979). *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis, Vozes.
- RICARDO, Carlos Alberto. (1995), “‘Os Índios’ e a Sociodiversidade nativa Contemporânea no Brasil in A. L. Silva e L.D. B. Grupione, *A Temática Indígena na Escola.*”, Brasília/DF, MEC/MARI/UNESCO.
- RORTY, Richard. (1997), *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- SALES, Teresa (2002), “Pobreza e cultura política da dádiva”, in J. Burity e H. Cavalcanti (orgs), *Polifonia da miséria: uma construção de novos ohares*. Recife, CNPq/BNB/FJN/Editora Massangana, p.255-271.
- SALVIANI, Roberto (2002), *As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em projetos de desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial: um ensaio de análise crítica*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, PPGAS/museu Nacional/UFRJ.
- SAMPAIO, José Augusto L.(1986), *De Caboclo a Índio: Etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil, o caso Kapinawá*. Projeto para dissertação de mestrado em Antropologia Social. IFCH, UNICAMP.
- SANTOS, Boaventura de Souza. (1997), *Pela mão e Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez.
- SANTOS, Laymaert Garcia dos. (2001), “Comentários a ‘Sobre o diálogo intolerante’, de Roberto Cardoso de Oliveira, e ‘A universalidade parcial dos direitos humanos’ de Carlos Frederico Marés de Souza Filho”, in L. D. B. Grupioni, L. B. Vidal, R. Fischmann (orgs), *Povos Indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (1983), *As razões da desordem*. Rio de Janeiro, Rocco.

- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (1998), *Décadas de espanto e uma apologia democrática*. Rio de Janeiro, Rocco.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (2002), “Anestesia social: o seqüestro da miséria em sociedades cubistas, in: J. Burity e H. Cavalcanti (orgs), *Polifonia da miséria: uma construção de novos ohares*. Recife, CNPq/BNB/FJN/Editora Massangana, p.37-52.
- SCHAWARTZ, Norman B. (1978), “Community development and cultural change in Latin America”. *Annual Review of Anthropology*, 7: 235-261.
- SEBRAE. (2002), *Material de divulgação do Comunidade Ativa*.
- SECUNDINO, Marcondes de Araújo, (2000), *Tramas e conexões no campo político intersocietário Fulni-ô*. Dissertação de Mestrado, PPGS/UFPE, datilo.
- SEMPRINI, Andrea. (1999), *Multiculturalismo*. Bauru/SP, EDUSC.
- SHANIN, Theodor. (1995), *The post-development reader*.
- SHARP, John. (1996), “Ethnogenesis and ethnic mobilization: a comparative perspective on a South African dilemma”, in E. N. Wilmsen e P. McAllister (edits.), *The politics of difference: ethnic premises in a world of power*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- SILVA, Maria Ozanira da Silva e. (2001), “Introdução”, in M.O. S. e Silva (coord.), *O Comunidade Solidária: o não-enfrentamento da pobreza no Brasil*. São Paulo, Cortez.
- SMITH, Anthony D. (1994), “Para uma cultura global”, in M. Featherstone, *Cultura global*. Petrópolis, Vozes.
- SOUZA, Hélcio Marcelo de. (2000), *Reforma de estado e políticas públicas de etnodesenvolvimento no Brasil na década de 90*. Brasília, dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, PPGAS/UnB.
- SOUZA, Jessé. (1997), “Tem Habermas algo a dizer aos brasileiros?”. *Pós – Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 1,1.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (1985), “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista”. *Anuário Antropológico 84*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 11-44.

- SWIDLER, A. (1996), “Cultural Power and Social Movements”, in JOHNSON, H. & KLANDERMANS, B. (1996), *Culture and social movements*. Minneapolis, Univ. of Minnesota Press.
- TEIXEIRA, Gerson. (2001), “Pronaf: instrumento de exclusão e alienação”, <http://www.abrareformaagraria.org.br/artigo03.htm> .
- THOMAS, Nicholas. (1994), *Colonialism's culture: Anthropology, travel and government*. Oxford, Pobily Press.
- TRAGTENBERG, Maurício. Apresentação. in *Max Weber*. São Paulo: Nova Cultural, s/d.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. (2001), “The anthropology of the state in the age of globalization”. *Current Anthropology*, 42, 1.
- TURNER, Victor. (1974), *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca & London, Cornell University Press.
- UFFORD, Philip Quarles van. (1997), “Knowledge and ignorance in the practices of development policy”, in .M. Hobart, *An Anthropological Critique of Development: the growth of ignorance*. London /New York, Routledge.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. (1993), *Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará*. Dissertação de mestrado, MN/UFRJ, datilo.
- VERDUM, Ricardo. (2002), “Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA)”, in A. C. S. Lima e M. Barroso Hoffman (org.), *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa/LACED, p.87-106.
- VERMEULEN, Hans & GOUVERS, Cora. (1997), “From political mobilization to the politics of counsciouness”, in *The politics of ethnic counsciouness*. Houndmills, MacMillan.
- VINCENT, Joan. (1974), “Thr structuring of ethnicity”. *Human Organization*, 34, 4: 375-379.
- VIANNA, Aurélio. (2001), “A luta da Rede Brasil pela transparência do governo brasileiro, Banco Mundial e Banco Interamericano de Desenvolvimento em relação ‘as estratégias para o Brasil’”, in F. Barros (org.). *As estratégias dos bancos multilaterais para o Brasil*. Brasília, Rede Brasil, p. 15-26.

- VIGNA, Edécio e SAUER, Sérgio. (2001), “Os financiamentos dos programas agrários e agrícolas do BIRD e do BID para o Brasil”, in F. Barros (org.). *As estratégias dos bancos multilaterais para o Brasil*. Brasília, Rede Brasil, p.131-172.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1999), “Etnologia brasileira”, in S. Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Sumaré e ANPOCS; Brasília, CAPES.
- WANDERLEY, M^a de Nazareth Braudel Wanderley. (1998), Projeto de Pesquisa: *O “lugar” dos rurais; estudo sobre a ruralidade no Brasil moderno*.
- WARREN, Kay B. (2000). “Os Movimentos Indígenas como um Desafio ao Paradigma do Movimento Unificado na Guatemala”. in ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- WARREN, Kay. (2002), “Toward na Anthropology of fragments, instabilities, and incomplete transitions”, in C. J. Greenhouse, E. Mertz e K. Warren, *Ethnography in Unstable Places: everyday lives in contexts of dramatic political change*, Durham & London, Duke University Press.
- WEBER, Max. (1967),. “Os três aspectos de autoridade legítima”, in A. Etizone, *Organizações complexas*. São Paulo, Atlas.
- WEBER, Max. (2000), *Economia e sociedade*. v.1. Brasília, Editora da UNB.
- WILSEN, Edwin N. (1996), “Introduction: premises of power in ethnic politics”, in Edwin Wilsen & Patrick McAllister (eds), *The politics of difference: ethnic premises in a world of power*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- WINCH, Peter. (1970), *A idéia de uma ciência social*. São Paulo, Editora Nacional.
- WHITE, Stephen K. (1995), *Razão, justiça e modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*. São Paulo, Ícone.

Apêndice A

Listagem das associações indígenas em Pernambuco e na Paraíba

Associações Pernambuco

Grupo Indígena	Nome	Município	
Atikum	Associação dos Trabalhadores Rurais do Sítio Massapê	Salgueiro	
	Associação dos Peq. Produtores Rurais do Jacaré Serra da Umã	Mirandiba	
	Assoc. dos Peq. Prod. Rurais da Comunidade Pedra de Fogo		
	Assoc. dos Peq. Prod. Rurais de Olho D'Água dos Padres	Carnaubeira da Penha	
	Assoc. dos Agricultores da Comunidade Oiticica	Carnaubeira da Penha	
	Assoc. dos Peq. Prod. Rurais da Areia dos Pedros		
	Associação das Mulheres Indígenas Atikum		
	Associação Comunitária dos Índios Atikum		
Fulni-ô	Associação Comunitária Dos Costureiros e Estilistas Fulni-ô	Águas Belas	
	Associação Guarany Esporte Clube	Águas Belas	
	Associação Comunitária Indígena Manoel Frederico	Águas Belas	
	Associação Indígena Comunitária Xixiakhlá	Águas Belas	
	Associação Mista Cacique Procópio Sarapó	Águas Belas	
	Associação Atlética Indígena Fulni-ô	Águas Belas	
	Associação Comunitária Fully Fulni-ô	Águas Belas	
	Grupo de Jovens da Tribo Fulni-ô	Águas Belas	
	Associação Mista Comunati Fulni-ô	Águas Belas	
	Associação dos Artesões Indígenas Fulni-ô	Águas Belas	
	Associação Indígena das Mães da Tribo Fulni-ô	Águas Belas	
	Associação Indígena Comunitária Solidônio Inácio	Águas Belas	
	Associação Comunitária Gameleira	Águas Belas	
	Associação (Conselho) Unificada(o) dos Índios Fulni-ô	Águas Belas	
	Associação Cultural Fulni-ô - Unakessa	Águas Belas	
	Associação Indígena Hilário Barbosa	Águas Belas	
	Associação Comunitária Indígena Fowclassa	Águas Belas	

Grupo Indígena	Nome	Município
Fulni-ô (cont.)	Associação Mista Thinêa Indígena Fulni-ô	Águas Belas
	Associação Ruralista da Comunidade de Fulni-ô Águas Belas/PE	Águas Belas
	Associação Indígena Fowha Pypny-so	Águas Belas
	Associação Indígena Cultural Fulni-ô	Águas Belas
Kambiwá	Conselho Comunitário dos Índios Kambiwá	Ibimirim
	Sociedade Indígena Kambiwá	
	Associação Comunitária dos Índios Kambiwá	Ibimirim, Inajá e Floresta
	Associação Comunitária dos Pequenos Produtores do Sítio Nazário	Ibimirim
	Clube de Mães Indígenas Kambiwá	Ibimirim
	Conselho de Saúde Indígena Kambiwá	Ibimirim
	Conselho Escolar da Escola Indígena Aimberê	Ibimirim
Kapinawá	Sem identificação (aldeia Santa Rosa)	
	Associação Indígena dos Kapinawá da Aldeia Julião	
	Associação Comunitária dos Índios Kapinawá	
	Conselho Comunitário dos Índios Kapinawá	Tupanatinga
	Clube das Mães Kapinawá	Tupanatinga
Pankararu	Grupo de Mães Indígenas Pankararu	Tacaratu
	Associação Indígena Pankararu	Jatobá
	Associação Comunitária Indígena Espinheiro	Tacaratu
	Associação Comunitária Indígena Pankararu	Tacaratu
	Assoc. Ind.dos Pequenos Prod.Rurais da Canafístola	Jatobá
	Assoc. Comunitária Educacional e Agropecuária do Brejo dos Padres	Jatobá
	Assoc. dos Agricultores Indígenas de Entre Serras	
	Assoc. Comunitária dos Índios Tapera e Carrapateira	
	Sociedade Educacional e Cultural Pankararu	
	Associação Indígena do Índio Pankararu	

Grupo Indígena	Nome	Município
Pipipan	Clube de Mães Indígenas da Aldeia Pipipan	Floresta
	Associação Comunitária Pau-Ferro Grande dos Índios	Floresta
Rep. Estadual	Comissão dos Professores Indígenas de Pernambuco	
Truká	Sem identificação	Cabrobó
	Associação dos Índios da Aldeia Caatinga Grande da Tribo Truká	Cabrobó
	Associação Indígena dos Índios Truká	Cabrobó
	Associação Indígena do Povo Truká	Cabrobó
Tuxá	Associação dos Produtores Rurais da Tribo Tuxá de Inajá	Inajá
Xukuru	Associação dos Pequenos Produtores do Sítio Pé de Serra dos Nogueiras e Adjacência	Pesqueira
	Associação de Moradores da Vila de Cimbres	Pesqueira
	Associações dos Agricultores do Pau Ferro	Pesqueira
	Associação dos Povo Indígena Xukuru	Pesqueira
	Associação dos Agricultores do Pau Ferro	Pesqueira
	Comissão dos Professores Indígenas Xukuru	Pesqueira

Associações Paraíba

Grupo Indígena	Nome	Município
Potiguara	Associação Comunitária Indígena AWACUSA	Baía da Traição
	Núcleo de Desenvolvimento Sustentável Comunitário Indígena - NUDSCI	Baía da Traição
	Cooperativa Agropecuária Mista dos Potiguara (Estiva Velha)	Baía da Traição
	Associação dos Moradores da Aldeia Acajutibiró	Baía da Traição
	COPAMA	Baía da Traição
	Associação dos Produtores Indígenas da Aldeia Jaraguá	Rio Tinto
	Associação de Desenvolvimento Comunitário da Aldeia Cumaru	Baía da Traição
	Associação Comunitária Nova Jerusalém - Aldeias Tracoeiras, Santa Rita e Laranjeiras	Baía da Traição
	Associação Comunitária Indígena Potyguara da Aldeia Camurupim	Marcação
	Associação dos Moradores da Aldeia São Miguel	Baía da Traição
	Associação Comunitária Indígena São Miguel	Baía da Traição
	Associação Indígena da Comunidade de Monte Mor	Rio Tinto

Apêndice C

Sobre o PRONAF e suas linhas de crédito

Regras de Financiamento do PRONAF

O Banco Central do Brasil publicou dia 8/8/2001 as medidas encaminhadas pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, aprovadas pelo Conselho Monetário Nacional, que alteram o regulamento do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar - Pronaf. O objetivo é ampliar ainda mais o acesso dos agricultores familiares às linhas de financiamento.

No caso dos agricultores do Grupo A (assentados da reforma agrária), o piso de financiamento passa de R\$ 3 mil para R\$ 4 mil. Os assentados terão direito ainda a buscar financiamento nas mesmas condições que os agricultores dos Grupos "C" e "D" e dos créditos Integrado Coletivo e Agregar, destinados à melhoria do produto e a atividades não agrícolas, como turismo rural e artesanato.

As condições para a tomada de empréstimos de custeio e investimento continuarão com os juros fixados em 1,15% ao ano para os agricultores do Grupo "A", 1% ao ano para os do Grupo "B" e de 4% para os grupos "C" e "D". No caso de investimentos, será mantido o bônus de adimplência de 25% sobre os juros. Serão mantidos também os rebates de 40% sobre os financiamentos concedidos para os agricultores dos grupos "A" e "B", e os rebates de R\$ 200 para custeio e R\$ 700 para investimento do Grupo "C".

Redução de Encargos - Outra resolução do Banco Central autoriza a substituição correspondente a 50% da Taxa de Juro de Longo Prazo (TJLP) acrescida de juros de 6%, por uma taxa fixa de 3% incidentes nas operações de investimento contraídas no período de 2 de janeiro de 1998 a 30 de junho de 2000.

AS NOVAS CONDIÇÕES DE FINANCIAMENTO DAS LINHAS DE CRÉDITO DO PRONAF PARA A SAFRA 2001/2002

A renda bruta dos grupos B, C e D é calculada de acordo com o valor bruto da produção, excluída a aposentadoria rural.

Grupo A

Os agricultores familiares do Grupo A poderão tomar empréstimo de R\$ 4 mil a R\$ 9,5 mil, individual ou coletivamente, e pagar em até dez anos, com cinco anos de carência e desconto de 40%. Esse limite poderá ser ampliado para até R\$ 12 mil para agricultores que ainda não acessaram créditos de investimento do Grupo A ou Procefa.

O empréstimo poderá ser feito em até duas operações, sendo a segunda no máximo até três anos depois da primeira e com o valor mínimo de R\$ 4 mil por operação e são efetuados pelo Banco do Brasil, Banco da Amazônia e Banco do Nordeste.

Grupo B

Os beneficiários deste grupo são agricultores com renda bruta anual de até R\$ 1,5 mil. Tomando empréstimos de até R\$ 500,00 eles poderão financiar atividades geradoras de renda, tendo até dois anos para pagar, com um ano de carência e desconto de 40% sobre o valor total.

Além dos agricultores familiares, são beneficiários os remanescentes de quilombos, trabalhadores rurais e indígenas.

O Grupo B do Pronaf é operacionalizado pelo Banco do Nordeste e outros agentes públicos

ou privados, por meio de convênios com bancos públicos federais. Sua área de atuação são os estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia, parte dos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo e regiões com concentração de pobreza rural nos demais estados do País.

Grupo C

Fazem parte deste grupo os agricultores familiares com renda bruta anual entre R\$ 1,5 mil e R\$ 10 mil, que possuem mão-de-obra familiar e, eventualmente, utilizam mão-de-obra contratada. A renda bruta proveniente das atividades de avicultura, aquicultura, agropecuária leiteira, caprinocultura, fruticultura, olericultura, ovinocultura, sericicultura e suinocultura, terá um rebate de 50%.

Custeio

Os beneficiários desta linha poderão pegar empréstimos de R\$ 500 a R\$ 2 mil, com prazo de quitação de até dois anos e desconto de R\$ 200 caso as parcelas estejam em dia. Os recursos devem ser utilizados no financiamento de atividades agropecuárias e não agropecuárias.

Será concedido um adicional de 50% (até R\$ 3 mil) para investimento em gado leiteiro; fruticultura, olericultura e agroecologia, cujos produtos sejam certificados; e também para projetos específicos de jovens estudantes do último ano ou recém-formados por escolas em sistema de alternância ou agrícolas.

Os agentes financeiros que operacionalizam esta linha de crédito são o Banco do Brasil, do Nordeste, os Cooperativos e as cooperativas de crédito.

Investimento

O valor máximo do empréstimo tomado por um grupo de até três participantes é de R\$ 40 mil, que deve ser quitado em até oito anos, com cinco anos de carência e rebate de R\$ 700,00, independente do valor contratado. O recurso deve ser utilizado no financiamento da implantação, ampliação e modernização da infra-estrutura produtiva e serviços agropecuários e não agropecuários, de acordo com projetos específicos. Para empréstimos individuais o valor fica entre R\$ 1,5 mil e R\$ 4 mil.

Também será concedido adicional de 50% (até R\$ 6 mil) para as mesmas atividades citadas no custeio. Se o agricultor estiver com o pagamento em dia e já tiver efetuado o pagamento da primeira parcela, poderá fazer outro empréstimo com rebate.

Os agricultores poderão tomar os empréstimos nos bancos do Nordeste, do Brasil, nos cooperativos, nas cooperativas de crédito e em outros bancos públicos ou privados, por meio de convênio com o BNDES.

Grupo A/C

Estão nesse grupo os agricultores com renda bruta familiar anual entre R\$ 1,5 mil e R\$ 10 mil e que já receberam o crédito do Grupo A. Os beneficiários poderão pegar empréstimos nos bancos do Nordeste e do Brasil de R\$ 500,00 a R\$ 2 mil, com prazo de quitação de até dois anos e desconto de R\$ 200,00, caso as parcelas estejam em dia.

Grupo D

Estão incluídos neste grupo os agricultores com renda bruta familiar anual entre R\$ 10 mil e

R\$ 30 mil. Deve ser rebatida em 50% a renda total proveniente das atividades de avicultura, aquicultura, pecuária leiteira, caprinocultura, fruticultura, olericultura, ovinocultura, sericultura e suinocultura. Além disso, a mão-de-obra familiar deve ser predominante, podendo manter até dois empregados permanentes e utilizar eventualmente mão-de-obra contratada.

Custeio

Os agricultores poderão obter empréstimos de no máximo R\$ 5 mil, com prazo para pagamento de até dois anos. O recurso deve ser utilizado para o financiamento de atividades agropecuárias e não agropecuárias e é operacionalizado pelos bancos do Nordeste, do Brasil, bancos cooperativos e cooperativas de crédito.

Investimento

Para empréstimo individual, o limite é de R\$ 15 mil com adicional de até 20% para projetos de jovens estudantes do último ano ou egressos de escolas de formação por alternância ou agrícolas. Se o empréstimo for coletivo, o limite é de até R\$ 90 mil.

O prazo para pagamento é de até oito anos, com carência de cinco anos. Os recursos serão utilizados para o financiamento da implantação, ampliação e modernização da infra-estrutura da produção e serviços agropecuários e não agropecuários.

O agricultor terá direito a uma segunda operação com rebote, desde que a primeira esteja em condições de regularidade e já tenha pago pelo menos a primeira parcela.

Integrado Coletivo e Agregar

Além do financiamento de atividades agropecuárias tradicionais, o Pronaf oferece as linhas especiais Agregar e Integrado Coletivo destinadas aos agricultores dos grupos A, C e D. O objetivo é melhorar a qualidade do produto e investir em atividades não agrícolas como o artesanato e o turismo rural.

O Integrado Coletivo é um financiamento destinado a associações, cooperativas ou outras pessoas jurídicas compostas exclusivamente por beneficiários do Pronaf. O valor máximo de empréstimo é de R\$ 200 mil, com até 35% para capital de giro. O empréstimo pode ser quitado em até oito anos, com cinco anos de carência.

No Agregar, o financiamento é destinado a projetos individuais ou coletivos, de pessoas físicas ou jurídicas, para investimentos, inclusive em infra-estrutura, que visem o beneficiamento, processamento e comercialização da produção agropecuária ou de produtos artesanais e a exploração de turismo e lazer rural. O limite de empréstimo individual chega a R\$ 15 mil e o coletivo a R\$ 600 mil, e podem ser feitos por meio dos bancos do Nordeste, do Brasil, cooperativas de crédito, bancos cooperativos, ou outros agentes públicos ou privados, por meio de convênios com o BNDES. O prazo para pagamento é de oito anos, com cinco de carência.

Fonte: <http://www.desenvolvimentoagrario.gov.br/>