

VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações



Organizadores

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



IEB
INSTITUTO INTERNACIONAL
DE EDUCAÇÃO DO BRASIL



CEPPAC



UnB



IBAMA
M M A

VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Ministério do Meio Ambiente
Izabella Teixeira

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

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

Centro Nacional de Informação Ambiental
Jorditânea Souto



VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Organizadores

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

Brasília, 2012

EDIÇÃO

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

Produção Editorial

Centro Nacional de Informação Ambiental – Cnia

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

CEP 70818-900, Brasília, DF - Brasil

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

Fax: (61) 3307-1987

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

e-mail: editora@ibama.gov.br

Equipe Técnica

Capa e diagramação

Paulo Luna

Normalização bibliográfica

Helionídia C. Oliveira

Revisão

Maria José Teixeira

Enrique Calaf

Vitória Adail Brito

Catálogo na Fonte

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

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

560 p. : il, color. ; 21 cm

ISBN 978-85-7300-362-8

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

CDU(2.ed.)502.175(047)



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

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Agradecemos

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

Sumário

Apresentação 11

Introdução 13

Primeira variação: identidade, movimento e territorialização

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

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

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

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

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

Segunda variação: desenvolvimento e meio ambiente

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

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

Quarta variação: etnicidade, midiaticização e outras metamorfoses

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

Quinta variação: perspectivas extracontinentais

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

Apresentação

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

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

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

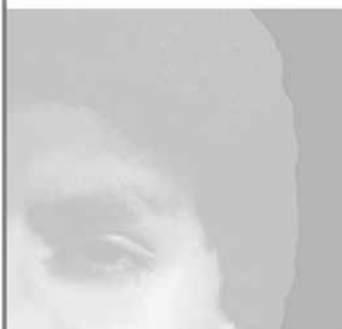
Ao completar 10 anos, o Geri e os seus atuais colaboradores Cristhian Teófilo da Silva e Rodrigo Paranhos sugeriram a publicação de um livro que reunisse alguns dos trabalhos apresentados. A resposta nos surpreendeu e muitas pessoas expressaram seu interesse em publicar artigos baseados nas suas apresentações.

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

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

SEGUNDA VARIAÇÃO

desenvolvimento
e meio ambiente



Capítulo 11

Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento¹

Maxim Repetto

Apresentação

Durante a realização de pesquisa doutoral em Roraima, assisti a diversas assembleias e reuniões indígenas. Nessas ocasiões, chamou minha atenção o emprego polissêmico, por vezes contraditório, de dois conceitos em torno dos quais, segundo me parece, giram discursos variados e definições estratégicas tanto das políticas indigenistas quanto das políticas indígenas: os conceitos de projeto e de desenvolvimento.

Comecei a prestar atenção a esses conceitos não pela utilização corriqueira que os indígenas fazem deles, mas pela cacofonia produzida na enunciação dessas palavras quando inseridas em discursos públicos produzidos em línguas indígenas.

Desenvolvo esta análise utilizando procedimento análogo ao que foi realizado por John Comerford (1999), que estudou os diferentes usos da palavra *luta* entre trabalhadores rurais de organizações camponesas dos estados da Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro. O autor afirma que o termo *luta* era utilizado para referir diferentes situações como a *luta cotidiana* pela sobrevivência, marcada pelo sofrimento, mas também *conflitos concretos* e episódicos entre trabalhadores rurais e grandes proprietários, mas o termo *luta* era utilizado também com o sentido de *mobilizações coletivas* e de construção de comunidades, que ganha profunda conotação ética e épica para legitimar a participação daqueles que estão *na luta*. Assim, o termo era utilizado de diferentes maneiras e em contextos variados, por diversos atores sociais.

¹ Este texto foi apresentado nas reuniões do Geri em 2000 e corresponde a uma revisão e atualização das ideias expostas no Capítulo 4 da tese de doutorado em Antropologia Social na UnB, intitulada *Roteiro de uma etnografia colaborativa: as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil*. Brasília, 2002.

É a partir dessa mesma estratégia de apreensão de sentido que busco explorar o significado, ou melhor, os significados dos conceitos *projeto* e *desenvolvimento*, visando entender suas utilizações no contexto dos discursos sobre políticas indígenas e indigenistas de Roraima.

Minha modesta experiência de pesquisa de campo em Roraima teve como suporte a intenção de desenvolver estreita colaboração com as organizações indígenas e com as pessoas que participam desse processo. Para tanto, em diálogo com meu orientador na UnB, o professor Stephen Baines, resolvemos que seria utilizada a ideia de uma *etnografia colaborativa* que explorasse os difusos limites entre a “observação” e a “participação” etnográfica, elementos clássicos na definição da Antropologia como disciplina.

Nessa perspectiva, resgatamos a necessidade de que a pesquisa social tenha uma finalidade e compromisso para a sociedade, sendo crítica e anticonformista em meio às “crises de representação” e aos dilemas e contradições que enfrenta o pesquisador (DYCK, 1993).

Numa perspectiva análoga, Leyva e Speed (2008) argumentam por uma pesquisa descolonizadora em que o pesquisador possa questionar-se e desenvolver uma pesquisa co-labor que enfrente três grandes desafios:

- 1) a supervivência do ressabio colonial das Ciências Sociais e da natureza neocolonial da pesquisa científica; 2) da arrogância acadêmica, produto da racionalidade indolente, que assume que o conhecimento científico é superior, mais valioso que o produzido pelos atores sociais; 3) da política de produção de conhecimento, que inclui, por uma parte, o interesse e a prática de produzir conhecimentos que contribuam para transformar condições de opressão, marginalização e exclusão, e que, por outra, elabore análises acadêmicas mais ricas e profundas com base na experiência de co-labor (2008, p. 66)².

Em Blackwell et al., 2009, fica evidente a existência de justificações éticas e epistemológicas para desenvolver uma pesquisa colaborativa que rompa com as relações neocoloniais de poder existente entre o pesquisador e o pesquisado, na perspectiva da descolonização das Ciências Sociais. Assim, a etnografia colaborativa busca superar os aspectos formalistas da observação

² As citações que aparecem neste texto, quando não foram originadas na Língua Portuguesa foram traduzidas livremente pelo autor.

³ Entre 1998 e 2009 tenho colaborado em diferentes períodos, atividades e intensidade com as seguintes organizações: Conselho Indígena de Roraima (CIR); Organização dos Professores Indígenas de Roraima (Opir); Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima (Apirr); Organização dos Indígenas da Cidade de Boa Vista (Odic) e mais indiretamente com a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (Omir).

participante, pois esta não garante um compromisso com o processo histórico e nem objetividade científica.

Os sentidos dos projetos

A partir dessa perspectiva, pode participar, contribuir e colaborar em debates com organizações indígenas em Roraima. Como assessor de algumas organizações³, uma das primeiras sugestões que me fizeram foi simplesmente fazer um *projeto*. Não fiquei surpreso, já que há uma demanda das comunidades, que, aparentemente, deve canalizar-se como projetos, bem como uma exigência das formas de implementar as políticas públicas e financiar empreendimentos sociais. Ainda pude perceber a carência de quadros tecnicamente preparados para sistematizar propostas que pudessem ser elaboradas dentro do padrão metodológico exigido pelas agências financiadoras de projetos, o que implica na imposição de formas de pensar os problemas e de organizar as soluções.

A esse respeito, o antropólogo Bruce Albert (2000), com quem colaborei para o levantamento das organizações indígenas de Roraima e que trabalhava, na época, numa pesquisa sobre desenvolvimento sustentável e organizações indígenas na Amazônia brasileira (IRD-CNPq), estudava como, a partir da década de 1990, consolidar um verdadeiro *mercado de projetos*, para atender às necessidades não cobertas pelo indigenismo oficial, graças a uma crescente participação direta de agências internacionais de cooperação.

Esse mercado de projetos permitiu a consolidação de organizações indígenas que passaram a receber financiamento institucional para fazer funcionar escritórios em cidades e capitais estaduais. Esse financiamento reforçou as organizações indígenas, que, num primeiro momento, centraram suas atividades na articulação da defesa de seus territórios. Num primeiro momento, na década de 1970, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) teve importante papel de apoio às atividades de articulação (MATOS, 1999), bem como à Funai, assim como os governos estaduais, como Roraima, que promoveram, de forma contrária, a formação de organizações indígenas que defendessem interesses alheios às comunidades.

Na consolidação desse *mercado de projetos*, foi fundamental a falta de políticas públicas coerentes em relação aos povos indígenas, assim como um crescente interesse internacional na região amazônica. Esses projetos permitiram que as organizações indígenas avançassem em reivindicações e atividades, deixando de ser organizações meramente territoriais. Novas demandas foram ganhando espaço nas áreas de saúde e de educação, assim

como novas atividades produtivas (ALBERT, 2000). Desse modo, a crescente demanda por *projetos* e a oferta de financiamento justificam falar num *mercado de projetos* na Amazônia brasileira.

Roraima não ficou à margem e, assim, um dos primeiros *projetos* de alto impacto introduzido nas áreas indígenas e que até hoje continua funcionando é o projeto *Uma Vaca para o Índio*. Esse projeto teve início com uma verdadeira peregrinação de líderes indígenas e padres pela Europa, na segunda metade da década de 1970, em busca de recursos para comprar gado, que era distribuído nas seguintes condições: em pacotes de 50 vacas e dois machos reprodutores por comunidade. Esse pacote, chamado “projeto de gado”, deveria ser devolvido depois de 5 anos, ficando para as comunidades o excedente da produção. Assim, as comunidades recebiam um “projeto de gado” e a finalidade era assegurar novos repasses para outras comunidades, depois de 5 anos de permanência em cada localidade.

Essa iniciativa foi de padres italianos da Diocese Católica que atuavam em Roraima e que acompanhavam uma situação de invasão intensiva das áreas indígenas por parte de fazendeiros, garimpeiros, marreteiros, políticos locais e invasores. Seu principal objetivo era a recuperação de territórios e a promoção de novas formas de organização para resistir a essas invasões. Um segundo objetivo visava à produção de carne e derivados para complementar a alimentação. Esse e outros projetos (roças comunitárias, cantinas, oficinas de corte e costura) foram promovidos para ajudar a melhorar as difíceis condições de vida de homens, mulheres e crianças nas terras indígenas de Roraima. Ao mesmo tempo, a participação nesses projetos foi dando espaço de participação real para as comunidades tanto na definição de objetivos como no gerenciamento das iniciativas, o que não ocorre com os projetos governamentais.

Num relatório que fazia um diagnóstico socioeconômico, o antropólogo Paulo Santilli (1987), juntamente com Alcides Makuxi e três padres (Nello Ruffaldi, Eduardo Frazão e Pe. Lírio), avaliaram de forma positiva a implementação dos projetos de gado e das roças comunitárias nas aldeias Makuxi e Wapichana, “que visam [segundo eles] mudar a situação com a reconquista, por parte dos índios, de sua terra e a utilização de força de trabalho em benefício deles próprios” (1987, p. 4). Nesse período, desenvolvia-se uma articulação organizacional entre as lideranças indígenas que gerou o quadro atual de organizações e movimentos indígenas. Os autores relatam como em 1970, na comunidade da Raposa, os índios começaram a organizar uma cooperativa, que, depois, passou a chamar-se “cantina”, na qual os próprios índios compravam mercadorias para o consumo da comunidade, evitando, assim, os intermediários.



Logo depois, vieram os projetos de gado e de roça comunitária, motivando não somente ações de autossustentação, diante da dependência econômica promovida pelo sistema econômico, mas, também, articulação política destinada a recuperar seus territórios invadidos. Surgia, assim, o Conselho Territorial, que constitui uma articulação de lideranças tuxauas por região. Logo se consolidou uma articulação entre as regiões, criando as figuras do coordenador-geral e do coordenador regional, que hoje estão concretizadas no Conselho Indígena de Roraima (CIR) e em diversas organizações no estado, que atuam em diferentes áreas produtivas de saúde, de educação, de defesa territorial etc. Esse foi um complexo processo histórico ocorrido nas últimas três décadas do século XX, em que a figura do “tuxaua geral”, que já havia substituído as lideranças tradicionais no século XX, foi substituída pelas organizações indígenas, ao mesmo tempo que as antigas “cartas de reivindicação” eram substituídas por “projetos”.

Mas isso, na avaliação do referido relatório, criou diversos problemas relacionados principalmente ao impacto social e cultural que os projetos comunitários trouxeram, como avalia o relatório da primeira Assembleia Geral de Tuxauas de Roraima que aconteceu em 1971 (arquivo do CIR).

No livro *Filhos de Makunaimi. Vida, História, Luta* (CLEMENTINO et al., 2004), produzido por professores indígenas e lideranças da região das Serras, são avaliados esses projetos e as dificuldades em manter essas iniciativas em longo prazo, e propostas ações importantes na luta pela valorização da vida nas comunidades e contra os invasores que arremetiam contra as terras e cultura indígenas.

As duas experiências (cantinas e depósito de mercadorias compradas em conjunto para as comunidades) tiveram o mesmo ponto fraco. As comunidades não as administraram à altura e tudo se acabou. O que podia ser e era uma experiência passou a ser um desastre administrativo. Razão pela qual hoje não se tem uma cantina e nem um depósito, segundo a concepção comunitária (CLEMENTINO et al., 2004, p. 40).

Essa avaliação é sobre as dificuldades que as comunidades encontraram, pois o gerenciamento exigiu nova preparação para a gestão dos projetos particulares, dentro do sistema geral de projetos, o que era uma novidade. Nas décadas de 1970 e 1980 surgiu uma série de *projetos* efetivados a partir da parceria entre o Conselho Indígena de Roraima e a Diocese, como nos mostra o livro *Filhos de Makunaimi* (ibid, 2004, p. 42):

Projetos comunitários do CIR

Ano	Projeto
1972	Miniposto de saúde
1978	Encanação de água
1980	Gado, cantina e depósito
1983	Carros (jipe e C-10)
1985	Ferramentas
1986	Gado
1986	Máquinas de costura e instrumentos de marcenaria
1987	Apoio da Diocese com materiais escolares
1991	Carro (Toyota)
1993	Microscópios
1994 e 1995	Materiais para celeiros
1995	Posto de saúde
1995	Projeto de bicicletas
1997	Caminhão

Nesse contexto, as instituições que antes ofereciam assistência às comunidades indígenas passaram a oferecer *projetos*, sendo o projeto de gado o que teve maior impacto duradouro e o que gerou expectativa e desejo de consumo por parte das comunidades. Atualmente, encontramos em comunidades projetos de gado (doações de gado) da Diocese, da Funai, do Governo estadual e até de prefeituras. Isso sem contar que existe gado individual nas comunidades, devido aos trabalhos que muitos fizeram em fazendas, sendo esse um meio de pagamento de serviços. Talvez por ser essa uma atividade bastante conhecida tornou-se uma reivindicação certa, mais do que outros projetos ou criações. Atualmente, o rebanho indígena em Roraima supera 30 mil rezes.

Podemos fazer uma lista com as seguintes esferas governamentais que trabalham com os povos indígenas: Governo federal, Governo estadual, prefeituras, parlamentares federais e estaduais, igrejas e organizações não governamentais. Em todas essas esferas foram criados departamentos especializados ou instituições específicas para tratar de projetos para as comunidades indígenas. O Governo estadual, por exemplo, passou a atuar por meio da Secretaria de Agricultura, da Secretaria de Trabalho e Bem-Estar Social (Setrabes), da Secretaria de Educação, bem como da Secretaria do Índio. O Governo federal, por sua vez, atua por meio do órgão indigenista oficial, a Funai, mas também pelo Ministério da Saúde, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), os ministérios da

Educação e do Exército e o Projeto Calha Norte, entre outros. As prefeituras passaram a atuar por meio das secretarias de Agricultura, da Educação e a do Bem-Estar Social. A Igreja Católica e as Evangélicas (como a Missão Novas Tribos do Brasil, a Missão Evangélica da Amazônia, reconhecida pela sigla Meva, a Igreja Metodista, a Igreja Batista, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Assembleia de Deus), passaram a atuar nas áreas de educação, saúde e evangelização, por meio de projetos.

Dos organismos não governamentais (ONGs) que trabalharam com projetos em Roraima, podemos levantar uma longa lista como a dos Médicos do Mundo (MDM) e a dos Médicos Sem Fronteiras (MSF), que atuam na área de saúde e de educação. Outras como a Cebemo e a Misereor, vinculadas à Igreja Católica, financiaram atividades do Conselho Indígena de Roraima (CIR). Uma delas, a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), hoje Instituto Socioambiental (ISA), desenvolveu relevante atividade para a criação do Parque Yanomami e atuou decisivamente para a demarcação do território. Atualmente, essa ONG trabalha com educação e formação de professores Yanomami num projeto específico de magistério. A Urihi atuou na área de saúde Yanomami juntamente com a Funasa, cujo convênio funcionou em parceria entre a Universidade de Brasília (UnB) e a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), e que fracassou devido às dificuldades de gestão de um convênio-projeto dessa natureza para a saúde pública. Assim, podemos ver uma rede local de organizações indígenas articuladas num nível mais amplo com ONGs nacionais ou internacionais. Essas ONGs atuam investindo recursos próprios em projetos ou buscando recursos de doadores diversos ou de editais de projetos em nível mundial, como o The Nature Conservation (TNC/USA) e o Instituto Socioambiental (ISA/Brasil).

Ainda houve na região diversos apoios da cooperação internacional, a diversas iniciativas, inclusive um importante projeto de emergência no período de secas e queimadas, que arrasou a região de Roraima nos anos de 1997-98, como a Comunidade Europeia – o Programa Norueguês de Povos Indígenas (Fafo/Noruega). A Unicef também tem apoiado projetos na região.

Podemos perceber, assim, que se criou uma vasta rede de agências e de atividades desenvolvidas em terras indígenas, que ajudaram a consolidar esse *mercado de projetos*. Essas agências disputaram e disputam, ainda, das fontes de financiamento e da prevalência sobre seus beneficiários. Nesse contexto, elites locais em Roraima e na Amazônia têm feito discursos contrários às ONGs, fazendo acusações genéricas e muitas vezes infundadas, em que as ONGs são satanizadas e vistas como agentes de intervenção estrangeira que cobiçam as riquezas da Amazônia, agentes da “internacionalização da Amazônia”.

É claro que surge a pergunta – por que essas agências colaboram financiando projetos? São novas formas de imperialismo-colonialismo? É claro que há interesses diversos em jogo, ao que voltaremos mais adiante. No entanto, essa situação mostra a falta de atenção das autoridades e a falta de políticas públicas do País para certas parcelas da população, em certas regiões, e para alguns temas, como a saúde, a educação e o meio ambiente.

Aqui é necessária uma pequena digressão: segundo o Dicionário Aurélio (2005), o termo *projeto* deriva: a) [Do latim *projectu*, ‘lançado para diante’.] 1. Ideia que se forma de executar ou realizar algo no futuro; plano, intento, desígnio; 2. Empreendimento a ser realizado dentro de determinado esquema; 3. Redação ou esboço preparatório ou provisório de um texto; 4. Esboço ou risco de obra a se realizar; plano. Segundo se pode depreender, em Língua Portuguesa projeto supõe um plano de ação, um planejamento, uma intenção futura (verbete eletrônico, 2005).

Em sentido estrito, o termo projeto refere-se a todo o contexto, próprio da definição de estratégias concretas para ações e empreendimentos, vinculado à ideia de *planejamento* não somente no que concerne à definição da situação-problema, mas ao levantamento das alternativas, à definição dos objetivos e metas, às metodologias e aos indicadores de resultados, bem como ao estudo de impacto do empreendimento, aos recursos necessários etc.

No contexto específico das políticas indigenistas de Roraima, o termo projeto ganhou diversos significados, mostrando uma polifonia de sentidos, de vozes, de atores, de formas de pensar problemas e soluções, que vemos numa perspectiva dialógica, rejeitando dialéticas reducionistas (VOLOCHINOV-BAKHTIN, 1997). Assim, nossa tarefa será enunciar os cronotopos de onde surgem essas visões e o foco de seus enunciados.

Um **primeiro** sentido do termo projeto designa as **ações empreendidas pelas instituições indigenistas que visam beneficiar comunidades indígenas e outras comunidades**, como os colonos de assentamentos de reforma agrária. Em alguns casos, trata-se, na verdade, de uma forma de substituir e superar o assistencialismo direto, que, antes, era de responsabilidade quase que exclusiva do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e que, depois, foi substituído pela Funai, pelas igrejas e por outras entidades dentro do contexto dos ajustes neoliberais de execução de políticas públicas.

Esse sentido do termo projeto designa atividades de assistencialismo indigenista direto em que não se questionam a “aplicação” ou “execução” de políticas públicas, mas desenvolvem-se, ou melhor, financiam-se projetos. Esse aspecto tem uma dualidade implícita que, se por um lado substitui a ideia de

políticas indigenistas, no sentido de um planejamento de ações coerentes em médio e longo prazo, para com as populações, supondo que venha a significar isso, por outro possibilita a atualização das práticas de assistencialismo e de dominação dos órgãos indigenistas para com os indígenas.

Essa forma de fazer política fragmenta o debate sobre as necessidades e as alternativas da sociedade, já que são aprovados projetos independentemente de um plano maior de políticas sociais. Também implica certa privatização camuflada, em que se disfarça a participação social, dando gerência a uma comunidade sobre o uso de recursos e a execução de ações, ao mesmo tempo em que o Estado se desresponsabiliza por tais ações ou por debater um programa amplo com a sociedade, bem como por contratar precariamente os profissionais que atuam nesses projetos.

Isso pode ser percebido nos períodos em que findam os projetos ou eles são renovados, momentos nos quais as organizações indígenas passam por muitas incertezas, sendo que as ações financiadas não têm segurança de continuidade, já que não há garantia de continuidade de um edital ao outro, dificultando planejar ações em longo prazo. Em algumas circunstâncias, essa é uma forma disfarçada de tutela e de controle sobre as comunidades. Por um lado, estas assumem o controle do uso dos recursos, mas, por outro, enfrentam o controle dos órgãos financiadores, com prestações de contas e um trabalho alinhado ideologicamente com o financiador, especialmente quando é um órgão do Governo.

Por exemplo, a distribuição de projetos de gado tem sido utilizada, em alguma medida, pelas igrejas, pela Funai e pelo Governo do estado, para assegurar sua influência nas comunidades. A gestão do projeto da Diocese de Roraima tem sido realizada em parceria com as lideranças indígenas, que atuam em todo o processo e controle, havendo um regimento e uma estrutura de coordenação. Mas são frequentes as reclamações nas comunidades de que o gado que chega à Funai ou ao Governo de Roraima não está em boas condições. Assim, ocorre uma redução do tamanho do projeto, já que em algumas comunidades quando se pensa em “pedir” um projeto de gado, que significa pedir algumas vacas, muitas vezes ele é feito sem um planejamento de produtividade pecuária adequada aos campos naturais dos lavrados roraimenses, onde se cria o gado de forma extensiva.

O Governo, por sua vez, entrega *kits* do Projeto de Ferramentas, que constam de jogos de ferramenta como 12 enxadas, 12 pás, 12 barretas, 12 machados e algumas sementes. Mas esses *kits* também não correspondem a nenhum planejamento de produtividade agrícola. São doações de ferramentas

em apoio a atividades produtivas que não fazem parte de nenhum projeto. Na década de 1990, o Governo de Roraima implementou o chamado *Projeto Tipiti*, que forneceu galinheiros, produção mecanizada, açudes para piscicultura e outros empreendimentos em diferentes comunidades da região norte e leste de Roraima. No entanto, a maioria desses *projetos* em terras indígenas enfrenta grandes dificuldades seja por que os insumos chegaram apenas uma vez, e há descontinuidades graves que barram as ações, seja por que faltaram compreensão e participação das próprias comunidades na elaboração e execução dessas atividades. O uso eleitoral dessas ações também fica evidente ao não terem continuidade após as eleições e nos locais onde os recursos se concentram em interesses determinados pelos grupos que estão no poder.

Um **segundo** sentido, que está ancorado nas comunidades de base, surge ao ampliar o anterior para reconhecer **ações e planejamentos vindos de “fora” para dentro das comunidades indígenas, de forma mais ampla, não apenas os oriundos das agências indigenistas**. Mesmo com a constatação de que nos dias de hoje os projetos podem ser oriundos das demandas das próprias comunidades indígenas, o termo designa, no uso local, empreendimentos vinculados a financiamentos externos.

Quando um projeto é implantado numa comunidade, as pessoas se referem a ele como daquela instituição ou pessoa que o implementou, sendo um processo delicado a sua apropriação, e que, uma vez conquistado, atribui um novo sentido para os projetos, como veremos a seguir.

Um **terceiro** sentido do termo projeto foi dado pelos próprios indígenas, em especial, os que têm maior contato e participação com as dinâmicas de poder da sociedade nacional, no contexto das organizações indígenas. São importantes neste debate os indígenas que têm acesso ao ensino superior e que se envolvem em debates. O uso do termo pode remeter a **iniciativas próprias**, mas, ainda assim, é usado predominantemente para designar atividades que se incorporaram à vida indígena, a partir do processo de contato e de imposição colonial.

Nessa acepção, “projeto” não designa atividades consideradas “tradicionais” pelas comunidades, mas atividades que estão sendo incorporadas ao processo atual de relações com a sociedade envolvente. Mas pode, também, designar ações que busquem a realização de trabalhos que valorizem aspectos considerados tradicionais nas comunidades, como uma iniciativa própria. Acredito que nesse sentido as comunidades estão se apropriando dos projetos tanto no sentido da iniciativa própria como no planejamento das atividades. Tenho certeza de que os indígenas têm metodologias e formas de planejamento próprio

para suas atividades, ritmos e visões de vida. Mas no processo de mudança social, no contexto colonial, assim como nas novas atividades e desafios que se apresentam, surgem as re-significações, como a que ocorreu com a escola (REPETTO, 2006).

Para definir a situação colonial seguiremos a ideia de João Pacheco de Oliveira Filho, para quem os indígenas enfrentam uma:

situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com status colonial). O que importa reter dessa discussão é que é um fato histórico – a presença colonial – que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 8).

Nesse sentido, os projetos fazem parte dessa situação, pois vinculam a intervenção externa à formação dos territórios e às novas formas de organização social que surgem dessa dominação do Estado. Assim, nada mais é do que:

uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político – constituidor de objetos étnicos por meio de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado)(IBID, p.10).

Uma roça, no sentido “tradicional”, não é chamada nem considerada como um “projeto”, mas simplesmente um trabalho comunitário no qual há um exercício de planejamento implícito e distribuição de tarefas e responsabilidades. Há um planejamento que segue as variáveis indígenas para organizar e distribuir o trabalho nas diferentes fases da preparação de uma roça seja na derrubada de mata, na coivara, na queima, no plantio, na manutenção e capina das plantações, seja na colheita e distribuição da produção. Ainda assim, há projetos para estimular a valorização cultural, e a realização de festas tradicionais que já não se realizam (Projeto da Comunidade Auaris, povo Yekuana), ou de resgate da memória histórica (Projeto Anikê da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (Opir)).

Solicitar e buscar projetos são uma das principais atividades a serem desenvolvidas pelas lideranças e organizações indígenas. Os projetos transformaram-se, assim, em mercadorias de barganha que não valem tanto por sua eficácia prática ou durabilidade, mas por sua importância simbólica e pela possibilidade de acesso a bens e serviços que são, na maioria das vezes,

esporádicos. Os *projetos* transformaram-se, desse modo, em mecanismos de mediação e de poder, uma vez que permitiram às agências indigenistas o acesso e o controle sobre as comunidades indígenas, ao mesmo tempo que serviram para reforçar uma importante transformação nas dinâmicas e nas estruturas de poder internas. Segundo Santilli (1994), isso reforçou o poder interno de um crescente número de “tuxauas”, segundo sua capacidade de mediação, para conseguir *projetos* em benefício de suas comunidades.

Antes de avançar, não podemos deixar de fazer uma crítica ao **quarto** sentido oculto que veio desmascarar o termo projeto, em que, no contexto das contradições próprias do sistema político atual, circunscreve-se estreitamente ao processo de **privatização da “coisa pública” e às novas formas de exploração econômica e cultural, próprias da situação colonial**, promovidos pelo neoliberalismo. Isso evidencia a ausência ou o retrocesso do Estado na sociedade, ao mesmo tempo que se verifica um crescimento dos organismos não governamentais, que se definem por serem instituições que não são de Estado, mas que tratam de temas de interesse social, ou seja, políticas públicas. O Estado abre brechas para isso ao negar-se a realizar ações sociais de forma ampla como, ao abrir editais de projetos, as ações sociais serem implementadas, na prática, por terceiros – as ONGs, e de forma pontual e limitada.

Sobre a necessidade de promover ações de descolonização, Rivera Cusicanqui (1986) ressalta as lutas do movimento camponês e indígena na Bolívia, argumentando que o processo colonial afeta profundamente os aspectos identitários dos povos indígenas, aspecto em que os projetos de Roraima também afetam, especialmente ao estar disfarçados de modernidade e progresso. Nessa perspectiva, a luta dos povos indígenas, segundo Rivera Cusicanqui (2006), deve ser por uma modernidade indígena ancorada em identidade própria, que venha construir novas hegemonias, como ocorre atualmente na Bolívia, onde as convicções ancestrais são o motor para ressignificar o contexto social e político, assim como as prioridades e ações do Estado tanto em sua estrutura quanto na definição das políticas públicas.

Os setores anti-indígenas em Roraima argumentam que as ONGs são uma ação organizada de intervenção internacional, que falam da “internacionalização da Amazônia”. Considerando que no contexto local de Roraima os setores anti-indígenas têm sido historicamente os dominantes, esse argumento tenta deslegitimar as reivindicações indígenas pelo reconhecimento territorial. As ONGs são acusadas de querer barrar empreendimentos econômicos nas terras indígenas, em especial os relativos ao garimpo para a extração de diamantes

e ouro, e o desmatamento que disponibiliza madeira e áreas para cultivo e agropecuária. Esse argumento escuso, que nem questiona a ausência do Estado para atendimento das demandas sociais, reduz um complexo processo de luta indígena, resistência, empoderamento e resignificação das lutas, tentando tirar os indígenas da condição de sujeitos históricos, conscientes de suas decisões, colocando-os como títeres de interesses estrangeiros. Isso, além de falso, é difamatório e não passa de um discurso de dominação colonial disfarçado de nacionalismo patriótico barato.

Não se pode negar que a existência da cooperação internacional tem movimentado o mercado de projetos por meio de convênios internacionais multilaterais (como o Projeto Demonstrativo para os Povos Indígenas (PDPI)) ou bilaterais entre governos. Os governos ricos, como o dos Estados Unidos, Alemanha, Inglaterra, têm desenvolvido diversas ações nesse sentido, por meio de suas agências de cooperação e com a implantação de programas e projetos. Também existem ONGs transnacionais que recebem doações de particulares como de governos, especialmente para questões de meio ambiente. Também é inegável que essas instituições, Estados ou ONGs têm seus interesses próprios. Essas fontes de financiamento não poderiam colaborar com os projetos no Terceiro Mundo pela situação desigual e pela situação colonial imposta que tanto custaram aos continentes não europeus. O rosto atual do colonialismo é a imposição do mercado de projetos não por que esse mercado existe, mas por que as lutas indígenas perdem validade ou legitimidade.

O realmente deslegitimado em tudo isso é o Estado, que, ao não atender às demandas sociais, deixa espaço para que esses interesses diversos corram como os rios amazônicos. Portanto, sustento que o discurso que acusa a cooperação internacional de intervenção nos assuntos internos do País, a chamada “internacionalização da Amazônia”, que vincula a defesa dos direitos indígenas com o controle internacional da Amazônia, não é nada mais que a tentativa dos poderes locais de dominar completamente esse processo para benefício próprio e não do País. O temor de quem argumenta isso, é que a riqueza do País vai cair em mãos estrangeiras. No entanto, o que esse discurso omite é o interesse próprio das elites regionais em controlar o uso dos recursos naturais. Esse discurso oculta o interesse num “colonialismo interno”, em que não sejam os estrangeiros os que controlam o processo, mas as elites regionais. Mas a situação de opressão e dominação sobre as comunidades tradicionais da Amazônia continua disfarçada ou institucionalizada.

Os projetos são ferramentas funcionais no processo de definição por que passam as políticas públicas em curto, médio ou longo prazo. Dessa perspectiva,

eles servem para canalizar certas demandas particulares, fragmentando a realidade social, isolando os problemas sociais, fazendo competir entre si os atores que precisam de atendimento e ajuda coletiva para debater questões de interesse social, que precisam de uma ação conjunta, ampla, articulada e permanente. De outra perspectiva, cria-se uma expectativa acima da ideia de projeto, transformando-o em fetiches que se devem possuir, sem levar em consideração sua eficácia e suas consequências. Esses são os efeitos coloniais dos projetos.

Resultados dos projetos

Embora tenham sido promovidos *projetos* pela Igreja Católica, pela Funai e pelo Governo estadual, além de um sem-número de ONGs, estes tiveram bons resultados duradouros em poucas comunidades, pois a dinâmica de trabalho que acompanha esses empreendimentos é diferente de como funciona o trabalho numa perspectiva histórica. Ainda há um contexto político e social que valoriza o individualismo, o alcoolismo e a desagregação social e comunitária, o que afeta diretamente a organização do trabalho e que está diretamente relacionado com o contexto social e político dos projetos.

Por diversos fatores, entre eles a redução dos territórios disponíveis para agricultura, caça e pesca, assim como pelo aumento populacional e a degradação ambiental, as atividades produtivas nas comunidades indígenas têm minguado diante do poderoso mercado produtivo nacional.

A esse respeito pude ver nas comunidades reivindicações sobre a necessidade de encontrar “empregos”, especialmente para os jovens. O problema aqui é que estes são ofertados principalmente nas cidades. O emprego implica uma relação patrão-empregado, que, ilusoriamente, é considerada como a melhor situação de trabalho. Isso sem falar do sentido profundo do trabalho e dos direitos laborais, em que o emprego significa mais “estar ocupado” do que ter direitos laborais como pagamento digno, férias e 13º salário.

Um dos problemas que enfrentaram os projetos comunitários tem sido a forma de pensar o que seja comunitário. Nos “projetos de roça comunitária”, impulsionados inicialmente pela Igreja Católica, por exemplo, a distribuição da produção deveria ser igualitária, seguindo a ideologia das comunidades cristãs de base, independentemente do esforço que cada pessoa ou família realiza, talvez supondo que todos venham colaborar em igual forma e interesse. Assim, o resultado da ação pertence a “todos”. Isso veio gerar situações de atrito quanto ao trabalho e ao usufruto, pois nas comunidades há conflitos e dificuldades

como em qualquer sociedade humana. Não é uma comunidade ideal e nem uma empresa que implementa um projeto de roça. Os projetos impulsionados no mercado de ONGs ou de governos têm uma ideia de comunidade que nem sempre é real. Cada um com base em seus supostos e ideologias, concebe o trabalho com projetos e sentido comunitário, assim como os objetivos e as finalidades.

Pude observar nas roças “tradicionais” das comunidades indígenas, em Roraima, que apesar de o processo de mudança social impor maior individualismo na produção e no acúmulo, o trabalho tem regras locais. Trabalha-se de forma coletiva em certas tarefas que exigem concentração de recursos e/ou mão de obra resistente como derrubada de mata e capina, ou uma festa, mas a distribuição da produção depende da área e/ou quantidade que cada família consegue cuidar. Ainda há certas produções que são exclusivamente familiares. Nesse sentido, o trabalho comunitário requer laços de reciprocidades e colaboração mútua, pois há muitas ações comunitárias, reuniões e experiências de diversos tipos, enquanto nas roças, por exemplo, há as comunitárias e as familiares, ou “particulares”, e cada uma tem suas regras conhecidas e cumpridas.

O acesso indígena ao *mercado de projetos* na Amazônia brasileira não é tão democrático como parece ser, pois enfrenta diversas problemáticas, conforme explicou Euclides Pereira Makuxi, em 2000, quando era Coordenador-Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), quando discutimos, em Manaus, sobre essa dinâmica de projetos que as organizações indígenas enfrentam. Não são todas as organizações que conseguem articular projetos para suas bases. As maiores, que já contam com alguma infraestrutura e com experiência, são as que quase sempre conseguem financiamento para novos projetos (Foirn, Coiab, Civaj, CGTI, UNI-Acre, CIR). Desse modo, produz-se uma concentração de projetos oriundos das organizações melhor estruturadas, que gozam de maior experiência e prestígio. A aprovação de um novo projeto depende tanto de uma avaliação técnica quanto de uma articulação política com as agências financiadoras.

Nesse contexto, as organizações menores e com menos experiência têm grandes dificuldades para aprovar projetos e isso constitui novo fator de dependência. Essa dependência se dá não apenas em relação às agências financiadoras, mas, principalmente, em relação aos próprios “assessores”, que, remunerados ou não, com maior ou menor vocação, sensibilidade, capacidade e força de vontade, transformam-se em peças-chave e necessárias no momento de sistematizar, em forma de projeto, as reivindicações de uma comunidade ou organização.

Imposições metodológicas

Penso que uma das principais dificuldades do “sistema de projetos” ora vigente está em adequar as exigências técnicas às experiências e metodologias próprias dos indígenas. Não obstante, podemos observar que algumas agências buscam diminuir essa dificuldade, simplificando os formulários e exigências para concorrer às verbas dos fundos de projetos. Mas, de modo geral, a metodologia ocidental é predominante e impositiva, sem falar no contexto de poder no qual se legitima.

Um dos elementos metodológicos que evidenciam a imposição é a análise da situação-problema. Os indígenas enfrentam conflitos ao definir os seus problemas conjunturais e as problemáticas próprias do diálogo intercultural, uma vez que o que pode ser entendido como “problema” para os indígenas pode não ser do ponto de vista dos não indígenas, em especial dos técnicos que trabalham para essas instituições de cooperação. O mesmo acontece no momento de definir objetivos e classificá-los em principais ou secundários ou ao definir alternativas para superar os problemas e definir as atividades a realizar. Há uma compreensão diferenciada desses elementos, o que dificulta a compreensão e a execução desses projetos. Cabe ressaltar que os estudantes universitários em nível de doutorado confundem o que sejam objetivos de justificativa, assim como atividades de metodologia, bem como as pessoas que não passaram por um processo sistemático de treinamento para elaborar projetos. Isso não é menos relevante, já que um erro de foco nos problemas e/ou objetivos pode acarretar o fracasso da ação. Então, para dominar a dinâmica dos projetos, as comunidades devem entender a lógica implícita neles, abandonando sua própria lógica, sem que o sistema de projetos se esforce em entender as lógicas indígenas.

Mas essa diferença não é só metodológica, já que o fato de dar prioridade a tal ou qual estrutura de conhecimento também envolve, no seu bojo, um fator político e, em último caso, epistemológico. Aqui se manifesta o choque cultural e político no processo de dominação que impõe aos indígenas formas de organizar e apresentar trabalhos, e propostas usando a metodologia de projetos. Embora os editais sejam abertos para a participação de qualquer um, camuflando uma pseudodemocracia, a verdade é que resulta numa imposição, pois é a única forma de buscar recursos para enfrentar problemas sérios como saneamento básico, atendimento à saúde ou à valorização cultural.

Ainda podemos perceber discursos variados entre as agências financiadoras, desde os que alegam exigir apenas critérios técnicos, àqueles que

reconhecem a utilização de critérios políticos na hora de definir as prioridades das ações a serem apoiadas. A utilização de critérios estritamente técnicos é uma falácia, ou um engano, já que a definição de áreas estratégicas de ação responde sempre a vários fatores, dos quais o elemento político tem sempre posição de destaque.

Cavuscens (1999), ao estudar o movimento indígena na Amazônia, destaca três tipos de fontes financiadoras da “cooperação internacional” para as atividades das organizações indígenas. Segundo o autor, os recursos viriam de organizações de caráter humanístico, religioso e ambientalista. Sem dúvidas, a definição estratégica dentro de cada uma dessas áreas exige avaliações políticas, organizacionais, bem como alinhamentos e tomada de posição concreta, que, com certeza, não utilizam apenas critérios técnicos.

Roraima oferece um panorama complexo, já que existe forte conflito entre organizações indígenas, em especial, as que defendem a demarcação de pequenas áreas, “terras em ilhas” e as que promovem o reconhecimento oficial de amplas áreas territoriais, as “terras contínuas”. Pode-se imaginar que cada uma dessas posições implica formas diferentes de pensar os projetos sociais tanto no que se refere aos objetivos como aos meios. Isso nos leva ao nosso próximo tema: os sentidos do termo *desenvolvimento*.

Usos do termo desenvolvimento

Outro termo cujo uso é frequentemente associado ao de projeto é “desenvolvimento”, que complementa o sentido do primeiro e, tal como ocorre com aquele, assume diferentes sentidos nos discursos produzidos pelos diversos atores sociais que compõem os cenários políticos envolventes dos povos indígenas de Roraima. O sentido de ambos os conceitos é o do conhecimento de todos, o que parece tornar óbvia essa discussão. Entretanto, pretendo aprofundar a compreensão do processo histórico vivido pelas comunidades indígenas de Roraima, a partir da experiência etnográfica.

O termo *desenvolvimento*, empregado abstratamente ou com o sentido de *projetos de desenvolvimento*, serve para veicular ideias, que são, muitas vezes, ambíguas. Demonstrarei os contextos em que o termo é empregado e os usos que dele se faz, conforme os diferentes cronotopos que articulam esse processo dialógico.

Não existe, em Roraima, organização indígena que não declare o *desenvolvimento* entre seus princípios jurídicos e estatutários. Porém, os Governos federal, estaduais e municipais, bem como diversos tipos de instituições e ainda

vários setores sociais, de modo geral, utilizam esse conceito como forma direta de apelo discursivo na construção das várias realidades. O mesmo acontece em âmbito nacional e internacional. Sua abrangência é tão grande que envolve projetos econômicos, sociais, educacionais, de saúde e de assistência, mas também utiliza recursos financeiros e naturais, bem como a geopolítica da fronteira internacional e a exploração dos recursos naturais na Amazônia.

Na prática, o conceito de desenvolvimento está longe de referir-se à ideia evolucionista de superação, implícita na concepção histórica ocidental de progresso. O desenvolvimento, coisificado e transformado em fetiche, transformou a si mesmo num elemento de consumo.

Como as demais ideias de consumismo impostas pela propaganda, o desenvolvimento é uma útil ferramenta de alienação. Desse modo, o desenvolvimento, para os grupos de poder não indígenas em Roraima, tem o sentido de uma promessa de melhorias e progresso, que, embora esteja no lema da bandeira nacional, ainda é de difícil concretização. Assim como a utilização pobre da ideia de projetos, o desenvolvimento serve para iludir e manter as dinâmicas de dominação tanto sobre a população indígena quanto sobre o resto da sociedade.

Ao estabelecer uma relação entre os discursos sobre o desenvolvimento e a invenção do chamado Terceiro Mundo, Arturo Escobar (1992) faz menção ao seguinte conceito de desenvolvimento: “Como Edward Said sinalava nos discursos do orientalismo, os discursos do desenvolvimento veem funcionando como instrumentos poderosos para modelar e dirigir o Terceiro Mundo” (1992, p. 65)⁴.

Para Escobar, os discursos sobre desenvolvimento falam de uma nova hegemonia, transformando o sistema que define as “identidades”. Dessa perspectiva, o impacto dos discursos sobre desenvolvimento não se manifesta apenas no campo da economia e do capital, mas também nos campos político e cultural.

Na análise de Escobar, há dois elementos fundamentais no funcionamento dos discursos sobre desenvolvimento: a) o primeiro implica uma produção sistemática de conhecimentos sobre aspectos diferentes – econômico, cultural e social; b) o segundo, o estabelecimento de amplas redes institucionais em todos os níveis. Desenvolvimento e modernidade cresceram marginalizando os conhecimentos que não eram de sua orientação. Para Escobar (1992), o impacto

⁴ Esta e as traduções que se seguem são livres e feitas pelo autor.

do neoliberalismo, na América Latina, causa grande dano, especialmente por que marginaliza os conhecimentos próprios dos menos favorecidos (1992, p. 67), o que fica muito claro em relação aos conhecimentos dos povos indígenas. Estes, ainda que sejam marginalizados oficialmente, são economicamente explorados por pesquisas que resultam em patenteamentos feitos por grandes corporações e laboratórios nacionais e internacionais⁵. Para Escobar:

As conseqüências dessa transformação foram enormes (por exemplo, em termos de marginalização de outros tipos de conhecimento e do controle das mulheres, da natureza, e das classes subalternas). As práticas modernas da razão, do conhecimento e até da democracia têm sido naturalizadas devido à propagação da autocompreensão Europeia, que deve ser analisada antropológicamente como peculiar, até mesmo exótica, e sempre com práticas históricas localizáveis. O que está em jogo com o “desenvolvimento” é precisamente a conclusão do projeto moderno e a transformação das subjetividades do Terceiro Mundo, que são ainda não suficientemente racionais e de acordo com os modos modernos. Mas mesmo sem questionar o sucesso da modernidade para o mundo europeu, deve-se reconhecer que a crise de desenvolvimento é um sinal flagrante do fracasso da modernidade no Terceiro Mundo (1992, p. 67).

Como se percebe, devido à diversidade da realidade cultural da América Latina, o desenvolvimento apresenta-se como plural, contraditório e desigual, e manifesta clara exclusão da produção simbólica. A respeito dessa orientação, Escobar discute os movimentos sociais que emergem contra essa imposição, que define conceitos no contexto de relações entre capital, Estado, cultura e economia. Sob essa orientação, os autores propõem estudar os movimentos sociais que emergem.

No Terceiro Mundo, a formação hegemônica tomou a forma do desenvolvimento. Desenvolvimento resultou em uma multiplicidade de antagonismos e de identidades (diferenciando camponeses, marginais urbanos, grupos tradicionais, mulheres e afins) que, em muitos casos, estão se tornando os sujeitos das lutas em seus respectivos domínios (1992, p. 80).

Essa análise resulta muito interessante para refletir sobre os conflitos pela apropriação das ideias sobre o desenvolvimento em Roraima, assim como

⁵ Isso foi o que efetivamente ocorreu com os conhecimentos Wapichana, na Guiana Inglesa, sobre duas plantas medicinais, o cunani e o biri-biri. O primeiro, um tipo de timbó utilizado para pescar, que tem efeitos sobre o sistema nervoso; o segundo é utilizado como chá medicinal. O povo Wapichana está tentando anular o patenteamento, mas esbarra nos interesses de grandes laboratórios internacionais (ÁVILA, 2004).

o surgimento dos movimentos indígenas a partir da década de 1970. Este é o tema deste trabalho que discute a noção de desenvolvimento vinculado à noção de dominação, mas que também investiga as lutas pelo ressignificado deste e de outros conceitos que lhes acompanham, e por meio dos quais se manifestam os conflitos interétnicos e de classes.

A esse respeito Escobar e Alvarez (1995) esclarecem que os discursos sobre o desenvolvimento estão relacionados às formas de poder e às técnicas de dominação.

Proponho falar de desenvolvimento como uma experiência histórica singular; a criação de um domínio de pensamento e ação que analisa as características e as inter-relações dos três eixos que a definem: as formas de conhecimento que se referem a ele e por meio das quais vêm a ser elaboradas em objetivos, conceitos, teorias e fins; o sistema de poder que regula a sua prática; as formas de subjetividade promovida por este discurso, pelas quais as pessoas passam a reconhecer a si mesmas como desenvolvidas ou subdesenvolvidas. O conjunto das formas encontradas ao longo desses eixos de desenvolvimento constitui uma formação discursiva, dando origem a um aparelho eficiente que sistematicamente se refere às formas de conhecimento e às técnicas de poder (1995, p. 10).

É por esse motivo que os grupos políticos disputam não apenas o domínio das redes de poder, mas, sobretudo, o privilégio de trazer projetos de desenvolvimento que impõem formas de produção econômica e práticas culturais que se destinam a preservar os mecanismos de controle social, de acumulação da riqueza e de exclusão de pessoas, de direitos e de conhecimentos.

Em jornais, conferências e discursos políticos oficiais, bem como numa variada gama de enunciados públicos e privados dos não índios, e também dos indígenas do estado de Roraima, coloca-se como principal obstáculo para o “desenvolvimento” do estado a grande quantidade de terras indígenas.

Roraima tem aproximadamente 45% das terras em processo de reconhecimento oficial como terras indígenas. Aos argumentos elencados pelo Governo estadual somam-se as diferentes terras da União como as áreas de preservação e as áreas do exército. Estas, segundo algumas fontes, não poderiam ser exploradas por particulares. Desconsideradas as terras não aptas para agricultura seja por inundações permanentes, seja por estarem em serras ou áreas inapropriadas para a exploração agropecuária, o estado de Roraima tem 40% de terras aptas para a exploração, como demonstrado na tabela a seguir.

Terras indígenas em Roraima

Total ⁶	225.116 km ²	%
Reservas indígenas	100.965	45%
Reservas ecológicas	13.169	6%
Áreas do exército	2.747	1%
Áreas alagadas	13.394	6%
Áreas montanhosas	5.943	2%
Apto para agropecuária	88.898	40%

Esse quadro dá sustentação ao argumento de que as demarcações de terras indígenas são contrárias ao desenvolvimento, que, no contexto local, é entendido como o acúmulo de terras pela e para a expansão capitalista, em detrimento das terras indígenas de ocupação ancestral. Isso acarreta fortes conflitos envolvendo as demarcações de terras indígenas, especialmente por que elas estão bastante invadidas por não índios, que se recusam a abandoná-las. Em 2009, o Supremo Tribunal Federal (STF) deu ganho de causa ao reconhecimento da TI Raposa Serra do Sol como “terra contínua”, desbaratando o argumento de que há muita terra para pouco índio, e reconhecendo que a demarcação de terras indígenas não é contrária ao desenvolvimento do País nem um perigo para a soberania nacional.

A demarcação das terras indígenas é um princípio constitucional e nada mais é do que o reconhecimento oficial da ancestralidade da territorialidade indígena e da sua reprodução social e cultural. Esse reconhecimento independe dos atos oficiais do Governo federal, haja vista que se baseia num direito originário como reconhece a Constituição.

Para a maioria das organizações indígenas, a demarcação de terras é condição indispensável para que se possa falar em “desenvolvimento”, aqui entendido como melhoria da condição de vida das pessoas. No entanto, algumas organizações indígenas discutem as demarcações aceitando a permanência dos chamados “invasores”. Mas até mesmo entre os que aceitam a demarcação em “ilhas” há consciência de que é imprescindível a criação de alternativas econômicas e sociais e que, além das demarcações dos territórios, são necessários investimentos de entidades com as quais possam fazer parcerias para trabalhar em benefício das comunidades.

⁶ ISA 1996/2000 – Povos Indígenas no Brasil (315).

Na visão dos administradores da burocracia estadual, outro grande empecilho ao *desenvolvimento* de Roraima é o problema energético, já que a eletricidade era produzida (até setembro de 2001) a partir da queima de óleo diesel. O uso de energia termoelétrica acarreta alto custo e longas sessões de racionamento no inverno, e não permite que seja criado um parque industrial modelo de desenvolvimento. Assim, cada governante estadual tem levantado, sucessivamente, essa questão como bandeira eleitoral, fazendo promessas de ampliação da rede de serviços elétricos nas áreas rurais.

A esse respeito, vale a pena lembrar que em 1995 foi criado um grande conflito quando o governador Ottomar Pinto mandou construir uma barragem para a Usina Hidroelétrica no Rio Cotíngo⁷, na Cachoeira do Tamanduá, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, desobedecendo à legislação vigente e aos interesses da população afetada, o que agravou consideravelmente os conflitos. Para resolver o impasse, os indígenas sugeriram a construção de uma linha de transmissão desde a Usina Hidroelétrica de Guri, no complexo do Rio Caroní, na Venezuela. Ressalte-se que esta, depois, tornou-se a solução adotada pelo Governo federal. Aplicam-se a esse caso as ideias de Ribeiro (1987), que ressalta que os Projetos de Grande Escala (PGE) impõem magnificência na concepção de que “quanto maior o projeto, melhor”, independentemente de sua utilidade ou impactos socioambientais.

Para chegar a Boa Vista, a linha de transmissão teve de atravessar diversos territórios indígenas tanto na Venezuela quanto no Brasil. Isso gerou outros conflitos que atrasaram a consecução do projeto, pois a linha que deveria ter sido conectada em 1999 só foi conectada em setembro de 2001. A passagem do “Linhão de Guri”, como é conhecido, pela Venezuela provocou diversos confrontos entre as populações indígenas afetadas e o Governo da época.

Diante desse quadro, as organizações indígenas venezuelanas aproveitaram o ensejo da revisão da Constituição daquele país, ocorrida em 1999/2000, para negociar o reconhecimento constitucional de seus direitos originários, a demarcação de suas terras como reservas indígenas (e não mais como parques nacionais) e a cota de três vagas no parlamento nacional, exclusivas para indígenas, como condição para concordar com a passagem da linha de transmissão de energia por suas terras. Essas demandas foram aceitas pelo Governo da Venezuela, mesmo assim, há comunidades contrárias ao modo como esse processo tem sido conduzido. Não há unanimidade, no entanto, houve consenso que autorizou a passagem.

⁷ O projeto original Calha Norte incluía cinco barragens no Rio Cotíngo.

Do lado brasileiro, as organizações indígenas conseguiram negociar com a Eletronorte uma indenização que deveria cobrir os custos para a retirada dos fazendeiros invasores não indígenas da TI São Marcos – processo que ainda está em andamento, uma vez que a situação da Vila de Pacaraima não foi definida. O montante dos recursos destinados para as indenizações pelas fazendas superou os quatro milhões de reais, e as comunidades indígenas vêm reivindicando um ressarcimento por parte do Governo federal, pois, segundo eles, a retirada dos invasores é uma atribuição constitucional do Governo federal, que, por falta de recursos e de interesse político, não chegou a se efetivar. Para essas lideranças indígenas, os recursos oriundos das indenizações da passagem da linha de energia de Guri deveriam ser revertidos em benefício das comunidades e não dos invasores (REPETTO, 2005).

Baines (2001) constata como o argumento de falta de recursos obedece sobretudo a uma política orquestrada referente à questão das terras indígenas no Brasil.

O deputado Marcos Rolim, Presidente da Comissão de Direitos Humanos, comparando dotações previstas no orçamento da União para o ano de 2000, divulgou que “a demarcação de terras indígenas na região amazônica... só receberá R\$1,5 milhão”, enquanto o Ministério da Defesa informou que R\$1,7 milhão de recursos públicos foi gasto com a operação das Forças Armadas na repressão violenta das manifestações pacíficas dos povos indígenas, negros e sem-terras, nas comemorações dos 500 anos do Brasil na Bahia (BAINES, 2001, p. 4).

O garimpo é outro elemento que compõe esse complexo sistema de “desenvolvimento” (se é que, depois de constatados os estragos que foram causados por essa atividade, seja possível considerar que a extração mineral predatória de superfície possa justificar, de qualquer modo, a invasão das áreas indígenas em nome desse conceito). Com a garimpagem vieram as doenças, a degradação do meio ambiente, a poluição do solo e da água por mercúrio, e a perda dos mecanismos de controle social nas comunidades. Como uma forte ressaca, isso abalou o equilíbrio das terras e da cultura indígena nas últimas décadas.

O certo é que as políticas oficiais ou privadas, desenvolvidas em prol do “desenvolvimento” nos últimos anos têm causado forte impacto sobre as populações indígenas. Isso tem contribuído para o aumento populacional dos centros urbanos. Devido à falta de alternativas, houve intenso deslocamento da população para as cidades, onde são degradadas suas condições de vida, e isso fez aumentar ainda mais a marginalização e a exploração de suas vidas.

Rist (1997) discute como o desenvolvimento se transformou num verdadeiro elemento de religião na modernidade. Para esse autor, há clara arrogância ocidental etnocêntrica que considera a sociedade moderna diferente e superior em relação às demais, com a justificativa de que é secular e racional. Impõe-se uma ideia de modernidade que apresenta progressiva secularização na definição das crenças sociais, que passam a constituir um tipo de certeza coletiva. O desenvolvimento, enquanto crença coletiva, tem grande poder performático, estando revestido de signos e ritos diversos, e se cristaliza, enquanto tal, como uma crença e uma série de práticas que lhe dão forma e unidade, apesar das contradições implícitas que apresenta. Mas o conceito se presta, acima de tudo, às práticas demagógicas e às promessas ao eleitorado, infatigavelmente repetidas e constantemente reproduzidas (1997, p. 24).

Dessa perspectiva, o conceito de desenvolvimento apresenta-se, pois, como um “mito ocidental” associado ao amadurecimento e ao crescimento, sendo especialmente utilizado para descrever mudança social com bases no processo econômico (RIST, 1997, p. 26). Para Rist, as ideias de desenvolvimento implicam crescimento com direção e propósito, continuidade, acumulação e irreversibilidade. A essas ideias resulta interessante acrescentar as de Escobar (1992), para quem o desenvolvimento não se reduz ao campo econômico, mas amplia-se aos aspectos culturais e sociais.

Talvez esse viés seja interessante para explicar o seguinte fato: um líder indígena associado ao Governo estadual veio a público manifestar, em discursos e entrevistas em jornais, sua posição contrária à “demarcação contínua” da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, argumentando que caso fosse demarcada dessa forma, os indígenas dessa área teriam de voltar a andar nus, como os antigos, e de deixar de usar carros e estradas, entre outras coisas da “modernidade dos brancos”. Ele reproduz, assim, o discurso dos grupos políticos regionais, de que a demarcação é contrária ao desenvolvimento e de que apenas conseguiria isolar os habitantes das áreas demarcadas de todo o progresso de que usufrui a sociedade nacional. Trata-se, a meu ver, de uma manipulação de primordialidades numa situação política complexa. Nas comunidades de base, esses argumentos trouxeram muitas incertezas, reforçando os boatos de que os conflitos decorrentes da demarcação da terra criariam empecilhos ao “desenvolvimento”.

Em entrevista coletiva com lideranças indígenas, concedida em novembro de 1998, em Boa Vista, o presidente de uma associação indígena mostrou-se contrário à demarcação de terras contínuas. A Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (Sodiurr), que estava representada no evento, posicionou-se sobre desenvolvimento da seguinte maneira:

Parece que nós tínhamos só um pouco de roupa, só uma bermudinha seca e, agora, hoje eu tenho sapato, eu tenho relógio, eu tenho roupa, qualquer pedaço de roupa.

Então, nossos filhos têm de estudar mais do que nós, pra isso mesmo. Nós já estamos trabalhando pra mostrar pra eles que têm de ter estudo, educação pra eles saber o direito deles também.

Isso que a gente precisa mais pras comunidades indígenas e também pra trabalhar na área de desenvolvimento, porque ninguém tem ajuda pra conseguir máquinas pra desmatar mata.

Nós trabalhamos com nossos próprios recursos, botamos um pedacinho assim e só dá pra comer e não dá pra vender, pra poder comprar nossas vestimentas, sandália, sapatos não tem de sobra.

Os brancos plantam muito porque eles têm ajuda, eles pedem, eles têm máquina, têm governador, têm alguém que ajuda pra desmatar mata grande. Aí dá pra plantar, pra eles comer, e sobra pra eles vender. Nós não temos isso, então nós queremos isso aí, porque nós estamos vendo como os brancos estão trabalhando, então nós queremos acompanhar (4/11/1998, transcrição pessoal).

Podemos depreender, nesse trecho, que desenvolvimento significa, para essas pessoas, ter acesso às coisas dos “brancos”, acesso a possibilidades de produção não só para autoconsumo, mas para fins de escoamento da produção e de venda. Assim, educação e melhoria nas condições de vida estão unidas. Aparece também a palavra “projeto” com o sentido de corresponder a ações vinculadas ao desenvolvimento. Apesar disso, as lideranças indígenas dessa organização defendiam uma demarcação em “ilhas”, permitindo que os não índios que habitam a região permanecessem nela, embora esses não índios fossem reconhecidos como invasores pela maioria dos indígenas e pela Funai. O argumento é que a presença dos fazendeiros não indígenas não causa conflitos, servindo de modelo de vida e de consumo. Esse grupo que defende “ilhas” de terras indígenas se opõe a outras organizações que defendem a demarcação contínua de grandes áreas.

Por sua vez, para outras organizações, como o Conselho Indígena de Roraima (CIR), o desenvolvimento está relacionado, em primeiro lugar, com a tranquilidade decorrente do reconhecimento de seus territórios e, logo em seguida, com as expectativas de melhorias da educação e da produção. Essa diferença nas prioridades resulta extremamente interessante.

Desse modo, o significado do termo “desenvolvimento” oscila entre campos semânticos que ora privilegiam os aspectos econômicos e culturais, ora

todo o campo social e simbólico. É importante chamar a atenção para o fato de que essas diferenças de sentido nos usos do termo decorrem de cada grupo interpretar a questão a partir de seus próprios moldes culturais e ideológicos. Nesse contexto, as incertezas sobre o impacto do desenvolvimento na vida das comunidades é inquietante e, o que é pior, impede a própria compreensão da questão.

Esses aspectos ficaram patentes no Encontro de Lideranças Indígenas da Amazônia com o Presidente da Funai, Carlos Frederico Marés, ocorrido em dezembro de 1999, em Manaus/AM, quando estiveram presentes organizações indígenas que articulavam os dois principais movimentos indígenas de Roraima em relação à terra – o grupo de organizações que defendia a demarcação em área “contínua” e o que defendia a demarcação em “ilhas”. Na ocasião foram discutidos com presidente da Funai e com outras lideranças da Amazônia os significados dessas duas propostas.

Uma liderança da Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima (Apirr) gravou as falas e encarregou-me de transcrever os discursos, com o compromisso de que servisse como registro do evento e para minhas reflexões sobre o tema, no entanto, como os temas são politicamente complexos, acordamos que não evidenciaríamos o nome das pessoas, apenas as organizações de que fazem parte e das quais são porta-vozes. Das organizações, destaco uma chamada de Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental (sua sigla é TWM, por causa dos povos Taurepang, Wapichana e Macuxi), cujo presidente argumentou:

Eu gostaria de, também na presença do presidente, utilizar da palavra para mostrar aquilo que se fala dos problemas que nós temos nas áreas, da falta de investimento, da falta de uma política de proteção às terras indígenas. É uma preocupação que diz respeito a todas as áreas indígenas do País, pelo que nós temos acompanhado. É dentro dessa preocupação, que deve ser um dos pontos que nós temos que colocar ao presidente [da Funai], que é a questão de recursos para investimento nas questões das produções dos índios da Amazônia. Eu acho que dentro dessa preocupação nós temos também de mostrar pra ele o quanto é necessário que a Funai faça uma política diferente no sentido de que as organizações indígenas e seus povos possam ter recursos, possam ter assessoria, possam ter uma Funai saneada nesses estados, porque existem muitos lugares da Amazônia onde a Funai é muito fraca. A Funai não tem interesse de criar uma política ou acompanhar o problema das pessoas (4/11/1998, transcrição pessoal).

Essa fala marca uma posição que chama a atenção para os problemas produtivos e para outro aspecto mais amplo, relativo à definição de uma política indígena.

Podemos dizer que há uma ideia comum entre as lideranças e as comunidades indígenas, de que existe a necessidade de melhorar as condições e a qualidade de vida nas comunidades. Há confusões em definir o sentido do desenvolvimento. Nessa mesma reunião, outra liderança Makuxi da Sodiurr acrescentou:

Nós vamos seguir o caminho para frente, pois queremos o futuro, não o que passou. Como disse nosso amigo, vamos ver o futuro dos nossos filhos. Hoje nós temos um filho já estudando na escola. Hoje já tenho um papel aqui na minha mão. Por que eu tenho esta carta aqui? Esse documento em minha mão? Porque eu soube elaborar ou soube ler. Antes não. Os velhos nunca fizeram isso. Se eu voltar para minha cultura nunca vou conseguir (4/11/1998, transcrição pessoal).

Como se pode perceber, trata-se de argumentação complementar que defende a posição de que se eles já vivem com “tanta coisa dos brancos”, jamais poderão viver ou serem iguais aos seus antepassados. Desenvolve-se, assim, um contraponto à ideia de que caso haja demarcação em área contínua, os índios terão de voltar à cultura dos antigos. Nessa concepção, isso impediria o desenvolvimento e o que eles querem é “tocar para frente”, não regressar ao passado. Vemos que como Escobar chamava a atenção, o desenvolvimento econômico está vinculado à ideia de cultura. Avançar no desenvolvimento parece, para essas pessoas, como o contrário de regressar para a cultura tradicional, o que gera um medo de perder o bonde da história. Fica evidente uma falsa contradição entre “tradicional” e “moderno”.

Note-se que os argumentos são, apesar de bastante assemelhados, contraditórios. Para uns, a demarcação em grandes áreas assegurará as bases da tranquilidade para que se possa pensar em desenvolvimento, sendo que para essas pessoas é necessário valorizar as experiências culturais próprias. Para outros, essa demarcação em área contínua gera o medo de uma suposta volta à cultura dos antepassados, ou seja, sem desenvolvimento e com fortes conflitos entre indígenas. Por isso, defendem a permanência de não índios e suas fazendas, e a demarcação de ilhas indígenas nas fazendas. Ambas as posições coincidem, entretanto, com a necessidade de obter melhorias nas condições de vida das comunidades. O que falta realmente é um diálogo maior para definir os detalhes de como construir esse salto na qualidade de vida.

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi homologada pelo Poder Executivo, cumprindo todo o processo administrativo em abril de 2005. No entanto, o debate em torno do tema se estendeu até 2009, ano em que a decisão do STF colocou ponto final à polêmica, dando ganho de causa às comunidades

indígenas e obrigando a todos os não indígenas a abandonar a área. Pois foi justamente nesses últimos anos que o debate ganhou maior intensidade, uma vez que, como vemos, envolvia a retirada dos invasores, não isenta de violência por parte dos fazendeiros contra as comunidades, inclusive com o assassinato de pessoas e com a destruição de moradias.

Considerações finais

É nesse cenário político que se discutem e criam conflitos em torno do conceito de “desenvolvimento”, em que este último é acompanhado da promessa de implementação de projetos econômicos ou de infraestrutura. Esse sensacionalismo é utilizado para atemorizar as pessoas, obrigando-as a aceitarem o “desenvolvimento”. Nessa ótica sensacionalista, os conflitos entre indígenas assumem forma grotesca e isso está relacionado à questão das terras e da cultura indígena. São conflitos que parecem não ter fim e que se mantêm latentes por aflorar violentamente em certos períodos.

Segundo Rist (1997), na América Latina, onde o desenvolvimento coloca-se como uma solução, cria-se o paradoxo de o conceito ser apresentado como uma categoria universal e não transcultural (RIST, 1997, p. 44). O desenvolvimento, ao ser apresentado como natural e necessário, produz uma confusão na aplicação metafórica entre “natureza” e “natural”, confundindo a imagem e a realidade. Creio que isso é também aplicável ao caso de Roraima.

Desse modo, o desenvolvimento é utilizado, conforme Rist, como uma ferramenta de dominação e imposição, por meio do qual o ocidente colonizador, civilizado e desenvolvido, rotula as regiões que alimentam sua opulência como áreas subdesenvolvidas ou em vias de desenvolvimento. Isso não passa de outra ilusão pós-moderna, em que a globalização apresenta-se como um simulacro de desenvolvimento (RIST, 1997, p. 211).

Assim, creio ser pertinente perguntar: como as organizações indígenas entendem e aplicam a ideia de desenvolvimento? Acredito sinceramente que as organizações empregam esse termo para dar uma força política a suas ideias, na língua utilizada pela sociedade brasileira. Ora, talvez fosse mais claro se falassem do desejo de melhorar de vida, de ampliar seus cultivos e de produzir alimentos, de suas intenções de lucrar nos mercados com seus produtos, de assegurar suas terras e de evitar novas invasões, de ampliar os serviços sanitários, de asfaltar as estradas e ter transporte próprio, de ter acesso à saúde e à educação de qualidade. Se não for assim, resulta falar em “desenvolvimento” como um termo da “onda” que significa falar o que parece ser o mais conveniente, ou seja, o que precisa ser falado.

Somos forçados a reconhecer que, como ocorre com os povos dos países do chamado Terceiro Mundo, os povos indígenas nunca chegarão a ser desenvolvidos, não por que não queiram, mas por que o subdesenvolvimento é uma condição estrutural do sistema de divisão internacional do trabalho, ao qual os indígenas da região de Roraima foram incorporados desde o século XVIII. A sociedade de Roraima não se preocupa com indígenas falando em desenvolvimento, pois sabem a armadilha que isso significa. Eles ficam muito mais preocupados em defender suas terras.

Os conflitos específicos de que tratei neste texto fazem parte de outros mais amplos herdados das lutas de expansão ocidental-capitalista nas Américas. Nesse sentido, as ambiguidades dos significados atribuídos ao conceito de “projeto” e de “desenvolvimento” parecem manifestar as posições ocupadas pelas diferentes forças atuantes no campo dos movimentos indígenas, mas, também, no modo em que os movimentos estão organizados, assim como suas parcerias, além das ações que realizam em busca da afirmação de uma identidade.

Os indígenas têm sido obrigados a falar essa linguagem de simulacro, apesar de manifestarem a intenção de conferir um conteúdo próprio ao conceito. O conceito não é empregado por eles de modo vazio, como utilizado por políticos e pela mídia, mas como uma espécie de reapropriação da ideia. Isso se manifesta frequentemente em conflitos pontuais como o que ocorreu, por exemplo, em 1998, quando foram derrubados postes de eletrificação na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em resposta à decisão autoritária da Companhia Energética de Roraima (CER) e do Governo estadual de levar energia às comunidades do interior, para cumprir promessas eleitorais e obstruir o processo de demarcação e homologação territorial.

Na própria CER, ainda em 1998, os técnicos confessaram que não tinham como explicar os planos de “desenvolvimento” da eletrificação rural e reconheceram que não existia um programa de utilização da energia no interior nem para indígenas nem para não indígenas (fazendeiros ou assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)), já que dependiam das negociações políticas dos feudos eleitorais.

As lideranças indígenas do CIR defendem a ideia de que tinha de ser feito primeiro a demarcação da terra, para, depois, estabelecer um diálogo e parceria com o Governo estadual. Para isso, deveriam chamar as lideranças indígenas para conversar sobre a utilização da energia e a sua distribuição. Se não fosse assim, as lideranças, com justificada razão, teriam certeza sobre quem se beneficiaria dessa energia, eles ou os invasores. Vemos aqui uma posição de resistência às imposições do Estado.

Não era o processo de energização em si que estava sendo questionado, pois as comunidades reivindicam energia elétrica. Muitas, inclusive, têm motores geradores, equipamentos de som, TV e outros instrumentos elétricos, como motobomba, muito útil para a irrigação. O que questionam é a forma como as decisões são impostas, sem consulta ou diálogo, e isso gera conflito não só com os que impõem esses projetos, mas também com os indígenas, já que algumas comunidades aliadas do Governo estadual solicitaram energia, enquanto outras questionavam o processo. No entanto, quem impõe esses projetos aproveita-se disso para legitimar a invasão.

Ramos (1998) mostrou as dificuldades que os indígenas da Amazônia brasileira têm tido quando são submetidos a projetos geopolíticos militares ou da iniciativa privada como o do Calha Norte, das usinas hidrelétricas ou de mineração. Esses projetos são justificados em nome do “desenvolvimento”, que, como a autora ressalta, é imposto pelo Banco Mundial, que justifica que “o desenvolvimento não é apenas inevitável, mas pode ser benéfico para os povos indígenas se algumas medidas de proteção forem tomadas” (RAMOS, 1998, p. 197). A ideia da mitigação dos impactos destrutivos do desenvolvimento é, na verdade, outra armadilha.

Ramos resgata também a possibilidade de incorporar esse tipo de elemento a projetos que não pressionem negativamente as comunidades e que possam contribuir para a afirmação de suas identidades, tal qual ocorre com os índios gaviões e com os kayapós (RAMOS, 1998, p. 213-216). Às vezes, a implementação desse tipo de projeto coloca o Estado contra os índios e as populações locais têm recebido, por isso, forte resistência, pois os indígenas ganham voz para participar na tomada de decisões, reivindicando seus direitos constitucionais.

Tentando resgatar as práticas históricas, Batalla (1995, p. 467) argumenta a favor do etnodesenvolvimento, definindo-o como “o exercício da capacidade social dos povos para construir seu futuro, com base nas lições de sua experiência histórica e nos recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com um projeto que seja definido de acordo com seus próprios valores e aspirações”.

Isso implica grande desafio para reapropriar-se do conceito, assim como um problema político, já que como Batalla adverte, impulsionar o etnodesenvolvimento implica fortalecer e ampliar a capacidade autônoma de decisão, aumentando o campo de controle cultural próprio de cada povo.

Para Batalla, etnodesenvolvimento implica vontade e decisão política governamental no horizonte do indigenismo oficial e das políticas públicas. “Nesse sentido, o etnodesenvolvimento consiste numa mudança na correlação

de forças sociais, uma mudança política para fazer pender a balança – hoje favorável aos interesses que impulsionam processos de imposição e alienação cultural – em favor dos grupos sociais que lutam pelo desenvolvimento de sua própria cultura (grupos étnicos, regiões, localidades)” (BATALLA, 1995, p. 473).

A esse respeito, Stavenhagen (1991) explora os aspectos políticos e sociais que os povos indígenas devem enfrentar, especialmente em relação ao Estado Moderno e à sociedade em geral.

Como uma reação contra as políticas que causam etnocídio ou mantêm o colonialismo interno [os indígenas], defendem a autodeterminação, a autonomia e o etnodesenvolvimento e, se não entendi mal, significa que os povos indígenas e os outros grupos étnicos reivindicam o direito de gerir seus próprios assuntos, de participar em organismos e processos de tomada de decisão que comprometam seu futuro; o direito à representação e participação política; o direito ao respeito de suas tradições e sua cultura; o direito de decidir livremente, conforme o caso, e o tipo de desenvolvimento que lhes convier. O etnodesenvolvimento significa que uma etnia autóctone, tribo ou outra qualquer tenha o controle sobre seu próprio território, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e tenha liberdade para negociar com o Estado para determinar o tipo de relação que eles queiram manter com ele (STAVENHAGEN, 1991, p. 57).

Essa visão sobre os direitos dos povos autóctones foi fortalecida a partir da própria articulação deles, da abertura de espaços internacionais onde eles são respeitados e onde questionam os abusos que os Estados Nacionais impõem-lhes.

Em oposição à ideia de que o desenvolvimento é autocentrado, o etnodesenvolvimento significa olhar para o interior para encontrar em sua própria cultura os recursos e as forças criativas necessárias para enfrentar os desafios do mundo moderno em transformação. Isso não significa autarquia ou isolamento imposto, muito menos o encapsulamento num museu de “tradições” (1991, p. 57).

O reconhecimento não só legal, mas, sobretudo, prático dos direitos indígenas e em especial da participação nos processos de crescimento econômico e social, assim como na própria criação e atualização da cultura, requer esforço enorme, que não é possível apenas pela força do movimento indígena, e uma transformação social ainda maior, que, na verdade, modifique o significado e a prática histórica da sociedade envolvente, e que reconheça em plenitude as particularidades históricas dos povos indígenas e dos outros grupos sociais submetidos pelo Estado Nacional e pelo desenvolvimento capitalista.

Gramsci (1972) ensina que a mudança na correlação de forças sociais implica a relação de forças políticas para mudar a situação de hegemonia predominante. O esforço intelectual de Batalla e de diversos autores orienta-se no sentido de não apenas acusar a existência de hegemônias, mas, principalmente, de dar profundidade ao conceito. Batalla adverte que os pesquisadores, nesse campo, não são nem estão neutros em relação ao campo político e social de seus objetos de estudo.

Finalmente, encerro essas reflexões resgatando o debate sobre projeto e desenvolvimento, que, embora sejam conceitos impostos no contexto da situação colonial, vêm sendo debatidos e reapropriados pelas comunidades e associações indígenas, não sem contradições ou conflitos. Também é importante ressaltar que os setores dominantes manipulam os discursos para deslegitimar as lutas indígenas e gerar conflitos entre suas organizações. Os povos indígenas têm mostrado grande capacidade de ressignificar a vida e de dar novo sentido ao processo de mudança social no qual vivem, sem abandonar a resistência diante da invasão, por isso, a luta pelos seus territórios é fundamental, pois não pode haver debate sobre projeto ou desenvolvimento sem debater as condições materiais concretas que permitam melhoria de condição de vida. Talvez a sociedade nacional possa aprender com isso.

Referências

ALBERT, B. **Associações e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira**. In: ISA (Instituto Socio Ambiental) Brasil. 2000. Mimeografo.

ALBERT, B. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: ISA - Instituto Socioambiental. **Povos indígenas no Brasil 1996/2000**. São Paulo, 2001, p. 197-207.

ÁVILA, T. A. M. de. **Biopirataria e os wapichana**: análise antropológica do patenteamento de conhecimentos tradicionais. Monografia (Graduação em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

BAINES, S. **As Terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia**. (Série Antropologia, 300). Brasília, 2001. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie300empdf.pdf>>. Acesso em: 5 mar. 2010.

BATALLA, G. B. El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. In: **OBRAS escogidas de Guillermo Bonfil**. México: INI, Tomo 2, 1995. p. 467-480.

BLACKWELL, M.; HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A.; HERRERA, J.; MACLEOD, M.; RAMÍREZ, R.; SIEDER, R.; SIERRA, M. T.; SPEED, S. Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas. **Revista Desacatos**, nº 31, México, Ciesas, septiembre-diciembre, 2009. p. 13-34.

CAVUSCENS, S. **As lutas contemporâneas dos povos indígenas da Amazônia**. 1999. Monografia (Graduação - Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 1999.

CLEMENTINO, A. et al. **Filhos de makunaimî. Vida, história, luta**. Publicação dos professores indígenas da região das serras, TI Raposa Serra do Sol – Roraima, Brasil. CIR, 2004.

COMERFORD, J. C. **Fazendo a luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

DICIONÁRIO Aurélio Eletrônico Século XXI. 2005. Versão 4.0.

DYCK, N. Telling it like it is: some dilemmas of Fourth world ethnography and advocacy. In: NOEL, D.; WALDRAM, J. (Ed.). **Anthropology, public policy, and native peoples in Canada**. Canada: McGill-Queen's University Press, 1993. p. 192-212.

ESCOBAR, A.; ALVAREZ, S. (Ed.). **Encountering development: the making and unmaking of the third world**. Princeton: Princeton University, 1995. p. 62-85.

ESCOBAR, A. Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research. In: THE MAKING OF SOCIAL MOVEMENTS IN LATIN AMERICA. **Identity, Strategy, and Democracy**, 1992.

GRAMSCI, A. **Maquiavelo y Lenin**. Chile: Biblioteca Popular Nascimento, 1972.

LEYVA, X.; SPEED, S. Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. In: LEYVA, X.; BURGUETE, A.; SPEED, S. (Coord.). **Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina**. Hacia la investigación de co-labor. México: Ciesas; Ecuador: Flacso; Guatemala: Flacso, 2008. p. 65-107.

MATOS, M. H. O. O Movimento pan-indígena no Brasil: a participação dos índios em assembléias e a formação de uma comunidade “imaginada” e uma identidade supra-étnica. **Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, ICS/UnB, Brasília, v. 3, n° 1, 1999, p. 39-58.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. 1997. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: <<http://www.pdfqueen.com/html/aHR0cDovL3d3dy5pZmNoLnVuaWNhbX-AuYnIvaWhiL0haODY4LTA2L0pQTy1NaXN0dXJhZC5wZGY=>>. Acesso em: 10 abr. 2010.

RAMOS, A. R. **Indigenism. Ethnic politics in Brazil**. Wisconsin, USA: University of Wisconsin Press, 1998.

REPETTO, M. Derechos indígenas y grandes proyectos de desarrollo: GURI, la línea de transmisión eléctrica Venezuela-Brasil”. In: OLIVEIRA, R. C. de; BAINES, S. G. (Org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: UnB, 2005. p. 205-239. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/geri>>. Acesso em: 22 de março de 2009.

REPETTO, M. **Estado de Roraima. Diagnóstico da demanda e da oferta de ensino médio para os povos indígenas**. Brasília: Secad/ MEC/Unesco, 2006.

RIBEIRO, G. L. Quanto más grande mejor? Proyectos de Gran Escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos. In: DESARROLLO Económico. **Revista de Ciencias Sociales**, v. 27, n° 105 p. 3-27, abril-junio, 1987.

RIST, G. **The history of development: from Western Origins to Global Faith**. London: Zed Books, 1997.



RIVERA CUSICANQUI, S. **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechwa de Bolivia, 1900-1980.** Suiza: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 1986.

RIVERA CUSICANQUI, S. Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. In: MARIO YAPU (Comp.). **Modernidad y pensamiento descolonizador, Memoria Seminario Internacional.** La Paz: Fundación Pieb; Ifea, 2006. p. 4-13.

SANTILLI, P. **Fronteiras da República. História e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco.** São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1994.

SANTILLI, Paulo et al. **Descrição e avaliação dos projetos econômicos em andamento nas aldeias Makuxi e Wapixana no Território Federal de Roraima.** CIMI, 1987.

STAVENHAGEN, R. Ethnocide or ethno-development: le nouveau defi. In: ETHNIES. **Droits de l'homme et peuples autochtones.** France: Survival International, 1991. p. 53-57.

VOLOCHINOV; BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem.** São Paulo: Hucitec, 1997.

Sobre os autores

Alexandro Machado Namem

Antropólogo e Professor Adjunto de Antropologia na Universidade Federal de Roraima (UFRR) (e-mail: alexandronamem@hotmail.com). Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelas bolsas de estudo concedidas de 1998 a 2001, durante curso de doutorado não concluído na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); aos colegas do Departamento de Ciências Sociais da UFRR, pelas sucessivas liberações de 2002 a 2007, para a realização de trabalhos de campo entre os Laklânô; aos colegas Gustavo Lins Ribeiro (Universidade de Brasília-UnB), Marco Antonio Lazarin (Universidade Federal de Goiás-UFG) e Antonio Carlos de Souza Lima (Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro-MN/UFRJ), pelos diálogos e apoios ao longo de muitos anos; aos colegas do doutorado Sidnei Peres (Universidade Federal Fluminense-UFF), da Unicamp, e Marcela S. Coelho de Souza (UnB), em disciplinas no Museu Nacional; aos amigos e/ou colegas que leram versões anteriores deste texto, inclusive pelas sugestões nem sempre incorporadas; ao amigo Sávio L. Sens (Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUC/PR), pela convivência nesses 10 anos em que nos conhecemos e pelos apoios nas horas em que mais precisei; à Onadir e ao Gerson Dietrich, bem como à família Davi Vinci, em Ibirama (SC), pela amizade e por tudo que fizeram por mim; e ao Rodrigo Paranhos Faleiro (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-Ibama), Cristhian Teófilo da Silva (UnB) e Stephen G. Baines (UnB), por publicarem este texto. Ao último, também, pela amizade e pelos diálogos e apoios ao longo de muitos anos; dedico este texto à Vanessa Lea (Unicamp), à Lana Araújo, ao Rafael José de Menezes Bastos (Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC), à minha avó materna Maria Lúcia da Silva Machado (in memoriam), às minhas mães Laklânô Iocô Uvânhecû e Aneglon Ndili, e aos meus netos Lucca Giacomazzi Picon e Sara Feijó.

Claudia López Garcés

Antropóloga, pesquisadora do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG); professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (PPGCS/UFPA). clapez@museu-goeldi.br

O artigo está baseado na pesquisa entre os Ticuna da trifronteira Brasil/Colômbia/Peru para o Doutorado em Antropologia pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre América Latina e o Caribe (CEPPAC), da Universidade de Brasília (UnB) (2000),

e numa pesquisa entre os Galibi do Oiapoque, na fronteira Brasil/Guiana Francesa, efetuada entre os anos 2001-2002. Agradeço à Capes pela bolsa de doutorado e ao CNPq pela bolsa para efetuar a pesquisa na fronteira Brasil/Guiana.

Cláudia Tereza Signori Franco

Possui Graduação e Pós-Graduação em Antropologia Social pelas Universidades de Brasília (UnB) e Católica de Brasília (UCB); Especialização em Gestão Ambiental e Ordenamento Territorial pela UnB e Mestrado (bolsista Capes) em Planejamento e Gestão Ambiental pela UCB. Atua como coordenadora de projetos do Instituto Etno Ambiental e Multicultural Aldeia Verde - IEMAV, onde realiza a implementação e o monitoramento de projetos de desenvolvimento junto aos povos indígenas e comunidades tradicionais. Tem experiência na área de Antropologia Social, com ênfase em política indigenista, atuando principalmente nos seguintes temas: Planejamento e gestão ambiental em terras indígenas (TIs), Levantamento de Impactos Socioambientais em TIs, Levantamento Demográfico e Fundiário em TIs, Antropologia & Meio Ambiente, Organização Social Indígena e Sistema de Monitoramento e Avaliação de Projetos de Etnodesenvolvimento.

Cloude de Souza Correia

Possui doutorado em Antropologia pelo PPGAS/UnB, concentrando-se nas áreas de Antropologia Ecológica, Sociedades Complexas, Relações Interétnicas e Cartografia Social. Atua principalmente com os seguintes temas: povos indígenas, mapeamentos participativos, unidades de conservação, conflitos socioambientais, gestão territorial e processos fundiários. Nos últimos anos, prestou diversas consultorias para organizações não governamentais e órgãos dos governos Federal e Estadual com o propósito de contribuir com a consolidação de processos de regularização fundiária de terras indígenas e de ações de gestão territorial junto a povos indígenas da Amazônia. Em atividades de docência esteve vinculado ao curso de Comunicação das Faculdades Integradas ICESP por quatro anos. Atualmente, é coordenador de projetos do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), atuando junto a povos indígenas situados em estados da Amazônia brasileira: Rondônia, Amazonas, Acre e Pará. Como coordenador organiza cursos e seminários relacionados com a temática da gestão territorial indígena e do fortalecimento institucional de associações indígenas. Relações Interétnicas; Antropologia Ecológica; Sociedade e Meio Ambiente e Antropologia Política.

Cristhian Teófilo da Silva

Graduado, Mestre e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), onde é Professor no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC). Atualmente, realiza pesquisas comparadas sobre movimentos indígenas,

políticas indigenistas e indigenismo no Brasil e no Canadá, com ênfase nas relações entre maiorias nacionais e minorias étnicas. silvact@unb.br

David Ivan Rezende Fleischer

Trabalha para a Fundação Interamericana (IAF) como representante para o Brasil e o Uruguai. Foi Diretor Executivo da Associação de Estudos Brasileiros (Brasa) e Coordenador do Instituto Lemann de Estudos Brasileiros na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign. Trabalhou no Programa- Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7), no Programa de Pequenos Projetos (PPP) e outros projetos do Fundo Mundial de Meio Ambiente (GEF) e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). É doutor em Antropologia pela University at Albany (SUNY-Albany) e mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). David lecionou Antropologia em universidades americanas e desenvolveu pesquisas sobre a relação de projetos de conservação ambiental com projetos de desenvolvimento comunitário de ecoturismo. Atualmente, na IAF, coordena projetos de desenvolvimento de base no Brasil e no Uruguai.

Gersem José Santos Luciano dados

É índio Baniwa, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (1995) e mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2006). Foi membro do Conselho Nacional de Educação no período de 2006 a 2008. Atualmente é doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Coordenador-Geral de Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação e Diretor Presidente do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (Cinep). Tem experiência na área de Educação, Gestão de Projetos e Desenvolvimento Institucional com ênfase em Política Educacional, atuando principalmente nos seguintes temas: educação indígena, política indigenista, movimento indígena, desenvolvimento sustentável e povos indígenas.

Isis Maria Cunha Lustosa

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia/IESA/UFG. Mestre em Geografia/IESA/UFG. Especialista em Turismo e Meio Ambiente/UECE. Membro do Grupo de Pesquisa Geografia Cultural: Território e Identidade/IESA/UFG. Colaboradora no projeto As Identidades Sociais e suas Formas de Representações Subjacentes nas Práticas Culturais/IESA/UFG, e no projeto A Dimensão Territorial das Festas Populares e do Turismo: Estudo Comparativo do Patrimônio Imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe, pela UFG/UFS/UFC. Técnica Especializada em Programa de Cooperação Internacional/MMA/PDA.

Jaime Garcia Siqueira

Doutor em Antropologia Social pela UnB com mestrado também em Antropologia Social pela USP. É professor adjunto da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA),

coordenador de projetos do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e atualmente trabalha como coordenador-geral substituto da Coordenação-Geral de Gestão Ambiental da Funai (CGGAM). Este artigo é baseado em sua tese de doutorado (2007) e seus principais temas de interesse são as configurações contemporâneas dos movimentos indígenas no Brasil, como eles têm lidado com a questão ambiental e o papel do antropólogo diante desses movimentos e das políticas de Estado.

Josué Tomasini Castro

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB); bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Desde 2005 trabalha junto às comunidades Herero na Namíbia. Principais publicações: *Vá e conte ao seu povo: interpretações e mediações no trabalho antropológico*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia, v. 3: p. 79-91, 2008; *Sincretismo e Resistência: o caso africano da igreja Oruuano*. Campos (UFPR), v. 9, p. 131-157, 2008; *What's your Nation? Nationalist Itineraries in Namibian History*. Vibrant (Online), v. 5, p. 128-146, 2008.

Katianne de Sousa Almeida

(e-mail:ksantropologia@gmail.com) Mestranda em Antropologia Social da Universidade Federal em Goiás. Especialista em História Cultural pela Universidade Federal de Goiás em 2009. Possui graduação em Antropologia (bacharelado), 2006, e Ciências Sociais (licenciatura), 2005, pela Universidade de Brasília. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Arte Indígena, Patrimônio e Museologia, Revitalização Urbana, Urbanismo, Gênero, Sexualidade e Mídia. Atualmente trabalha como Analista Legislativa na Comissão de Saúde e Promoção Social da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás. Atua principalmente nos seguintes temas: Direitos Humanos, Políticas de Saúde para Mulheres, Assessoramento Temático às demandas do Legislativo Goiano.

Leonardo Schiocchet

Ph.D. em Antropologia Social, Boston University (depois de 1º de maio de 2010). Junior Visiting Fellow do Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Viena (IWM) (até 30 de junho de 2010).

Luis Cayón

Antropólogo pela Universidad de Los Andes, Bogotá, Colômbia, (1998), Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2005) e Doutorando em Antropologia Social pela mesma instituição. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É autor do livro *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna* (2002) e coautor do livro *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua* (2004). É autor de vários

artigos em capítulos de livros e periódicos nacionais e internacionais, principalmente na área de Etnologia Indígena.

Luís Guilherme Resende de Assis

Doutorando em Antropologia Social; bolsista CNPq. Artigo baseado na monografia de graduação (Resende de Assis, 2004) e no artigo de seleção de mestrado da UnB escrito em 2004. Atualmente, desenvolve pesquisa na Antártida junto a cientistas, militares e alpinistas.

Maria Inês Smiljanic

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília e professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Desenvolve pesquisa entre os yanomães do Alto Toototobi e entre os Yanomami de Maturacá. Coordena a equipe associada do PPGAS-UFPR no Projeto de Cooperação Acadêmica: Etnologia Indígena e Indigenismo – novos desafios teóricos e empíricos, financiado pela Capes.

Maxim Repetto

Bacharel em Humanidades com menção em História - Universidade do Chile (1994), Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1997) e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2002). Atualmente é professor Adjunto III na Universidade Federal de Roraima/UFRR, atuando como professor no Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Realiza Pós-Doutorado no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, DF- México), com Bolsa Capes/MEC/Brasil (2009-2010). Tem experiência na área de Antropologia Política, Antropologia da Educação, Políticas Indigenistas e Indígenas, Movimentos e Organizações Indígenas, Etnologia Indígena e Povos Indígenas em Roraima, educação escolar indígena, com ênfase na Formação de Professores Indígenas, plano de manejo ambiental e etnomapeamento de terra indígena e assessoria em projetos sociais a organizações indígenas.

Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves

Possui graduação em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília (1997) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2004). Possui 14 anos de experiência na área de Antropologia Social, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: identificação de terras indígenas, prática antropológica, política indigenista, estudos etnoecológicos de terras indígenas e turismo étnico.

e-mail: rodrigo.chaves73@gmail.com

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2730318839586069>

Rodrigo Paranhos Faleiro

Cursa Doutorado no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da UnB, onde pesquisa grupos indígenas que vivem em áreas protegidas nas fronteiras da Amazônia. Recebeu o título de Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (2005), com a dissertação *Unidade de Conservação versus Terra Indígena, um Estado em conflito: estudo da influência da pessoa na gestão pública*. Cursou especialização e aperfeiçoamento na Unicamp/Nepam, monografia *Viabilidade do Ecoturismo no Parque Nacional Chapada dos Veadeiros* (1999); Unicamp/Nepo, *Vetores de Desenvolvimento da Região Norte* (1998); Cesape, *Jalapão: a última fronteira* (1990); Usaid/IIEB, *Proposta de um procedimento para a criação de unidades de conservação*, entre outros cursos. Possui seis capítulos publicados em livros (dois outros em fase de publicação no México e nos Estados Unidos), duas dezenas de trabalhos acadêmicos apresentados e publicados em Anais de eventos nacionais e internacionais, e vários outros trabalhos técnicos na área de meio ambiente, populações tradicionais e povos indígenas. Atualmente, está organizando um livro sobre Ecoturismo em Áreas Protegidas com o professor Paul E. Little (UnB) e David Ivan R. Fleischer (Suny), com o qual coordenou três discussões sobre o tema na Reunião de Antropologia Equatorial em Sergipe (2007), Encontro da Associação Americana de Antropologia em San Francisco (2008) e, em junho, no Congresso Internacional de Americanistas no México (2009). Além dessas atividades, trabalhou no Projeto Catalisando as contribuições das Terras Indígenas para a conservação dos ecossistemas florestais brasileiros, na Cooperação Brasil/França em Áreas Protegidas, no Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no Programa de Áreas Protegidas da Amazônia, no Projeto de Conservação do Cerrado no Jalapão, entre outros.

Santiago Plata Rodríguez

Profissional independente do setor de Artes Interpretativas.

Sílvia Guimarães

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, professora adjunta do Curso de Saúde Coletiva, Campus Ceilândia/Universidade de Brasília. Atua na área de Etnologia Indígena, especialmente nas discussões sobre corporalidade e xamanismo. Este trabalho está baseado em pesquisa de campo realizada entre os Sanumá-Yanomami.

Stephen Grant Baines

Professor Associado do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), Pesquisador 1A do CNPq. Graduado (BA Hons. em Árabe e Sociologia da Religião), University of Leeds, Inglaterra (1971), M.Phil. em Antropologia Social pela University of Cambridge, Inglaterra (1980), e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1988) e Pós-Doutorado (UBC, Canadá; e ANU, Austrália, 2009-2010). É brasileiro naturalizado. Tese de doutorado: *É a Funai que Sabe: A*

Frente de Atração Waimiri Atroari, publicada em forma de livro, em 1991, pelo Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq. Possui diversas publicações em periódicos nacionais e internacionais na área de Etnologia Indígena, Identidade e Relações Interétnicas, Antropologia Política, Povos Indígenas e os Impactos de Grandes Projetos de Desenvolvimento Regional, e Etnicidade e Nacionalidade em Fronteiras. Projeto de Pesquisa atual: Etnologia Indígena Comparada: Brasil – Austrália – Canadá (com pesquisas etnológicas com povos indígenas), pesquisa junto aos povos makuxis e wapichanas sobre etnicidade e nacionalidade na fronteira Brasil/Guiana desde 2000; e acompanhamento da situação dos Tremembé do litoral do Ceará desde 2000. Desde janeiro de 2008 atua sobre a situação de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista/Roraima. Coordenador fundador do Geri em 1997.

Thaís Teixeira de Siqueira

Doutoranda em Antropologia pela Universidade de Brasília (2006/2010). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (2002) e mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (2006). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Comunidades Quilombolas e Cultura Popular, atuando principalmente nos seguintes temas: patrimônio imaterial, INRC (Inventário nacional de referências culturais), turismo cultural, festa, memória, musicalidade, folias, racialidade e pós-colonialidade.

Thiago Ávila (*in memoriam*)

Possuo graduação em Antropologia pela Universidade de Brasília (2001) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2004). Atualmente sou antropólogo consultor da ACT Brasil (Equipe de Conservação da Amazonia). Minhas experiências profissionais são na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: política interétnica, povos indígenas, biopirataria, conhecimento tradicional associado a recursos genéticos, krahô e indigenismo. Atuei como assessor de organizações indígenas, organizações não-governamentais indigenistas e órgãos governamentais.

Sobre o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas

O Geri é um grupo de estudos dedicado ao estudo amplo das relações interétnicas. Nosso propósito é a produção e divulgação do conhecimento produzido por estudantes, pesquisadores e profissionais de diferentes áreas e campos de atuação.

O Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri) foi formado em 1997 por estudantes e pesquisadores de graduação e pós-graduação do Departamento de Antropologia (DAN) e do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), da Universidade de Brasília (UnB), tendo como Coordenador o Prof. Dr.

Stephen Grant Baines e a colaboração de Maxim Repetto, na época, mestrando em Antropologia.

Desde sua criação buscamos abrir um espaço crítico de diálogo acerca de temas referentes às relações interétnicas em termos abrangentes, sendo estimulada a divulgação de trabalhos em nosso Boletim e a participação em nosso programa de seminários.

Vários projetos de pesquisa foram iniciados e realizados a partir das discussões do Geri, o que viabilizou a elaboração de monografias de graduação e pós-graduação, artigos e a organização de grupos de trabalho em congressos científicos. Parte desses resultados podem ser acessados através do Boletim Anual do Geri disponível em nossa página.

Venha conhecer o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri). Apresente seus trabalhos e publique seus textos na Interétnica – Revista de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas.

<http://e-groups.unb.br/ics/dan/geri/index.php?page=0>

O IEB

O Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) é uma associação civil brasileira sem fins lucrativos, voltada para a capacitação e formação de pessoas ligadas à conservação ambiental, tendo como eixos a capacitação técnica, institucional e política.

Criada em 1998 e sediada em Brasília-DF, a entidade se destaca por uma atuação que considera e estabelece pontes entre a conservação dos recursos naturais e as dimensões econômicas, sociais e culturais da sustentabilidade, buscando fortalecer as comunidades locais.

Promovendo autonomia na gestão dos seus territórios e dos recursos naturais com participação, diálogo permanente, valorização das diferenças e incentivo à atuação das populações locais, o IEB desenvolveu uma reconhecida *expertise* em processos de articulação entre setores que, historicamente, têm tido dificuldade de aproximação e diálogo.

Os programas e projetos da instituição atendem indivíduos que atuam com a conservação ambiental e o desenvolvimento sustentável, em suas diversas interfaces, com foco no bioma amazônico. Desse público destacam-se: comunidades extrativistas, assentados, populações indígenas, profissionais e estudantes da área ambiental.

Missão

Capacitar, incentivar a formação, gerar e disseminar conhecimentos e fortalecer a articulação de atores sociais para construir uma sociedade sustentável.

