

Tradição, modernidade e políticas públicas no alto Rio Negro



Maria Luiza Garnelo Pereira¹

Resumo

Este trabalho, desenvolvido na região do alto rio Negro, analisa as concepções políticas de lideranças indígenas Baniwa, sobre suas próprias práticas e as de instituições do mundo não indígena, refletindo sobre a polifonia discursiva de agentes de políticas públicas, que estabelecem interações com o movimento indígena.

Palavras-Chave

Saúde, diferenças étnicas e mundo indígena.

Abstract

This work, developed in the the region of the high Negro River, analyses the polithical conceptions of the leaders of the Baniwa indians, about their owns practises and over the non-indian world, thinking over the poliphony of speeches from the agents of public polithics, that has interactions with the indian movement.

¹ Professora e pesquisadora da Universidade Federal do Amazonas. Coordenadora do Núcleo de Estudos de Saúde Pública. Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena/RASI, da Faculdade de Ciências da Saúde.



Keywords

Health, differentiated ethnics, indian world.

O contexto da pesquisa

O trabalho vem sendo desenvolvido no município de São Gabriel da Cachoeira, alto rio Negro; esta região, conhecida na geopolítica brasileira como *cabeça do cachorro*, tem sido, nos últimos anos, palco de importantes embates entre projetos nacional-desenvolvimentistas, ambientalistas, grupos indígenas e instituições transnacionais que conduzem a globalização das relações planetárias.

O contexto político geral da região agrupa os militares com o Sistema de Vigilância da Amazônia – SIVAM e o revigorado Calha Norte, garimpeiros, entidades ambientalistas e de defesa da causa indígena, missões religiosas, projetos governamentais de desenvolvimento regional e outros. No campo sanitário, temos a recente movimentação do Ministério da Saúde para a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI,² uma tentativa de prover atenção à saúde de grupos etnicamente diferenciados, e de resolver uma longa disputa com a FUNAI pela condução dos rumos das políticas de atenção à saúde indígena. A movimentação em torno dos DSEI gerou, além de um incremento nas tensões e interações políticas, a celebração de relações convenientes entre um órgão de governo, a Fundação Nacional de Saúde e entidades indígenas. Os convênios, celebrados não apenas no alto rio Negro, inauguram uma forma de legitimação do movimento indígena por setores do governo, que comporta inclusive o repasse de recursos públicos para entidades indígenas, algo inusitado no Brasil.

Partindo do campo específico da saúde, buscamos explorar a interface entre o mundo indígena, com suas formas próprias de organização social e as lutas políticas travadas junto à sociedade nacional e global, na busca do exercício de direitos políticos específicos de grupos culturalmente diferenciados e de acesso aos direitos de cidadania e bens sociais, entre os quais se destaca a saúde. Tais lutas, ainda que

² Distritos Sanitários Especiais Indígenas são formas de organização de microssistemas de saúde de base local e dirigidos especificamente à população indígena residente em sua área de abrangência.

travadas no âmbito das instituições e fóruns decisórios não indígenas, são centradas na idéia de direito à diferença étnica e são profundamente matizadas pelo modo indígena de vida, que parametriza e orienta as representações e práticas sociopolíticas dessas lideranças, seja no campo da saúde, principal foco de interesse deste texto, ou nas outras ações realizadas no âmbito mais geral do movimento indígena.

A análise das estratégias de atuação dos atores políticos indígenas, no contexto de lutas intra e interétnicas, evidencia um manejo da identidade étnica, em que a adoção de uma condição de “índio genérico” garante unidade política na atuação de representantes de diferentes etnias, autodenominados lideranças indígenas,³ e amplia sua capacidade de negociação junto aos poderes constituídos. Embora a diferença étnica nunca se apague de fato, sua negação temporária facilita alianças com entidades/instituições globalizadas, contribuindo para consolidar e ampliar sua intervenção no sistema de saúde e nas políticas indigenistas como um todo. Paradoxalmente, este mesmo movimento gera uma revigoração da etnicidade, e uma busca/reconstrução, de sinais diacríticos de uma indianidade antes pouco valorizada.

Uma das idéias centrais aqui desenvolvidas é que as características da organização social e cosmológica do grupo étnico estudado, influenciam decisivamente nas formas de atuação de suas organizações indígenas,⁴ o que implica propor que uma compreensão mais adequada da dinâmica de atuação do movimento indígena rio-negrino exige um entendimento das formas de exercício do poder político e simbólico da sociedade que deu origem a cada organização indígena que o compõe.

O grupo investigado, localmente conhecido como Baniwa, pertence à família lingüística Aruak e habita as margens dos rios Içana e Aiari, no território brasileiro. Tal grupo, composto por aproximadamente 4.000 indivíduos, distribuídos em 97 aldeias, subdivide-se no Brasil em quatro fratrias exogâmicas entre si, cada uma das quais congregando diversos sibs que interagem através de relações hierárquico-rituais,

³ Na linguagem corrente no alto rio Negro, a denominação de liderança indígena costuma aplicar-se a vários tipos de agentes políticos, tais como chefias de aldeia conhecidas como capitães, líderes de organizações indígenas de base, isto é, de âmbito local e dirigentes da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN.

⁴ Organizações indígenas são fenômenos recentes na sociedade brasileira, existindo poucos estudos sobre as mesmas. Ricardo (1995) e Monteiro (1996) estudaram o tema, no âmbito do Brasil, com certa ênfase em relação ao alto rio Negro. Dentre as principais características destas entidades observa-se a utilização, pelos índios, de estratégias organizativas próprias das sociedades nacionais, assemelhadas aos sindicatos. Sua direção costuma ser exercida por pessoas jovens cujo foco principal de luta se dá no contexto das relações interétnicas na busca de maior autonomia de decisão na política indigenista e na conquista de direitos sociais.

centradas na consangüinidade como eixo de reprodução/manutenção da cultura Baniwa e na afinidade/alteridade por eles concebida, por fator essencial na transformação da mesma. Dentre os membros deste grupo, os dados sobre o movimento indígena, biomedicina e organização de serviços da rede de saúde, foram coletados através de observação participante de eventos políticos e sanitários ocorridos na área Baniwa nos últimos quatro anos e de entrevistas aplicadas a informantes Baniwa dos rios Içana e Aiari, afluentes do rio Negro, dos sibs Kadapolitana, Dzawenai, Walipere Dakenai, Komadaminannai e Kapithiminannai e Hohodene. As informações sobre as organizações indígenas de base⁵ foram coletadas também junto às diretorias e filiados de cinco das nove entidades atuantes na região.

Referencial teórico

A idéia de cultura, caracterizada por Sahlins (1997), como organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos é um conceito central que perpassa toda a discussão do tema, e a partir do qual buscaremos articular e harmonizar as diferentes contribuições teóricas utilizadas. Na tentativa de evitar um uso instrumental da noção de cultura, foram explorados os espaços de uso ressignificado das normas culturais pelos sujeitos, rejeitando uma abordagem dicotômica entre tradicional e moderna; os pressupostos adotados neste trabalho são mais bem expressos pelas palavras de Sahlins, para quem, “a tradição consiste nos modos distintos como se dá sua transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (1997, p. 62). A partir dessas premissas, buscou-se entender como os povos indígenas rio-negrinos vêm desenvolvendo estratégias específicas de incorporação de elementos da cultura mundializada ao seu próprio sistema de mundo.

Tais propostas são congruentes com investigações recentes de Terence Turner (1992 e 1993), sobre as interações entre as produções socioculturais Kayapó e aquelas trazidas pelo contato interétnico; em tais pesquisas o autor demonstra que este grupo indígena vem efetuando um “processo de recolonização” dos saberes e artefatos

⁵ Organizações de base são entidades que congregam um número determinado de aldeias e efetuam uma intermediação entre o plano local e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN, entidade que articula politicamente todo o movimento indígena no alto rio Negro.

tecnológicos do mundo não indígena, utilizando-os como forma de revitalização da etnicidade.

Bourdieu (1989 e 1996), ao interrogar-se sobre as condições sociais que tornam possível a apreensão do mundo, evidencia que, dentre as diversas formas de conceber e manipular a vida social, o Poder Simbólico capaz de atribuir sentidos ordenados ao mundo social, é uma das vias preferenciais de transformação da realidade, constituindo redes de sentido que operacionalizam uma simbolização capaz de constituir e transformar esta mesma realidade. A proposta de Bourdieu, que adotaremos aqui, é aceitar os símbolos por instrumentos de poder, de comunicação e de transmissão de conhecimentos, mas sem ignorar, como faz o interacionismo simbólico, as interveniências do meio social, onde tais símbolos são gerados, reproduzidos e transformados. O autor caracteriza o campo da produção simbólica como um microcosmo onde grupos sociais exercitam a capacidade de “fazer ver e fazer crer”, isto é, de fazer valer, para os outros, a sua própria visão de mundo, intervindo desta maneira sobre a sociedade; o poder simbólico é uma forma transfigurada de outras manifestações de poder, partilhando com elas a capacidade de produzir efeitos e transformações reais no contexto social onde é exercido. A partir das premissas dadas por Bourdieu, tentaremos apreender os modos como os atores sociais ⁶ em pauta capturam o real e como reconstróem no cotidiano das organizações indígenas.

As lutas travadas em torno da identidade étnica podem ser caracterizadas como um caso particular de luta pela possibilidade de dar a conhecer, fazer reconhecer e legitimar sentidos/visões específicos de mundo, produzidos por grupos culturalmente diferenciados, em luta para instituir suas categorias de percepção e apreciação da realidade como algo reconhecível pelo todo social (BOURDIEU, 1996). O que está em jogo aqui é um tipo de luta simbólica na qual as lideranças indígenas esforçam-se por legitimar uma definição identitária capaz de anular o estigma e a exclusão. É através de atividades eminentemente simbólicas que o movimento indígena vem intervindo na cena social, buscando reverter desvantagens sociais e econômicas que lhes foram impostas no contato interétnico. Em relação aos seus próprios liderados, as lutas simbólicas das lideranças comportam também

⁶ O termo está sendo usado para caracterizar os sujeitos que estabelecem relações capazes de produzir o campo político-sanitário que tentamos analisar.

uma reconstrução criativa do passado e presente étnicos, que eles tentam legitimar através de suas práticas políticas diante das organizações que dirigem.

A produção etnológica de pesquisadores dos grupos rio-negrinos, como Wright (1981, 1988, 1992, 1998), Hill (1989), Journet (1980, 1995), S. Hugh-Jones (1979) C. Hugh Jones (1979), Goldman (1963), Jackson (1983) e Koch-Grümbert (1995), será intensamente utilizada, provendo a base de análise das características da cultura e organização sociopolítica dos grupos étnicos em pauta. Igualmente a produção teórica de Pierre Clastres (1982, 1990) e F. Santos-Granero (1993, 1994) proverá aportes sobre as características do poder político nas chefias ameríndias.

A teoria da Comunicação Social também comparece com a Semiologia dos Discursos, entendida como o estudo dos fenômenos sociais enquanto formas de produção de sentido, pelos sujeitos de um processo histórico, político e sociocultural determinado (ARAÚJO, 1995).

Os movimentos sociais são aqui conceituados como processos políticos, expressões de poder da sociedade civil, desenvolvendo-se em um contexto de correlação de forças sociais (GOHN, 1997). A teoria dos movimentos sociais subsidiou a análise da organização interna e externa do movimento indígena do alto rio Negro e conseqüentemente das formas de exercício de seu poder político. Observa-se que internamente as demandas estão orientadas a partir de um conjunto de valores e crenças oriundos do pensamento mítico, que ordena as estratégias de ação dos grupos e as orienta para as lutas travadas no âmbito das relações interétnicas.

No contexto intersocietário, onde se inscreve o movimento indígena rionegrino, vêm ocorrendo diversas iniciativas governamentais que visam à implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI; as autoridades de governo têm buscado alianças políticas com as organizações indígenas e suas assessorias, para a legitimação de seu projeto político, que costuma confrontar-se com os interesses das redes de poder local, não indígena. As elites não indígenas do alto rio Negro configuram-se como o principal opositor do movimento indígena em decorrência de tensões oriundas da disputa pela terra e pela exploração de recursos ambientais.

Questões como esta remetem às estratégias de (re)construção histórica da identidade étnica e política do movimento indígena na América Latina, temas que vêm sendo tratados por autores como Bartolomé (1979) e Bonfil Batalla (1979 e

1988), que analisam a politização da diferença pelo movimento indígena e identificam a possibilidade de construção de um novo sujeito coletivo capaz de encaminhar processos reivindicatórios passíveis de influenciar as políticas de Estado.

Verón (1980)⁷ permite a exploração da polissemia das práticas discursivas sobre o poder político, doença e práticas de cura, onde coexistem diferentes visões de mundo; tais elementos configuram a realidade sócio-sanitária do alto rio Negro como um mercado simbólico⁸ onde os diferentes discursos e práticas político-sanitárias buscam tornar-se hegemônicos; tais facetas caracterizam o campo sanitário como um espaço de expressão do poder e disputa política entre os grupos sociais envolvidos. O mercado simbólico representado por estes discursos permite evidenciar um conjunto de forças políticas indígenas e não indígenas, que buscam legitimar suas práticas e cuja dinâmica própria determina a forma de atuação dos atores políticos indígenas que produzem demandas para as instituições de saúde.

O movimento indígena na cena social rio-negrina

A cena social⁹ em que se situa o movimento indígena é bastante eclética, comportando a presença de múltiplos atores como ONG's cristãs com suas propostas de fraternidade, os saudosistas da "vida natural" que identificam os povos indígenas quase como parte do cenário de florestas idílicas, os ecologistas políticos, entidades com interesses políticos e econômicos de impacto na globalização, como a Organização Pan-americana de Saúde e o Banco Mundial. Pode perceber-se ainda uma variada gama de outros atores sociais como empresas de cosméticos, universidades que desenvolvem programas de estudos sobre a questão indígena e,

⁷ Diversos autores, entre os quais E. Verón (1980), têm trabalhado com a noção de *intertextualidade* no sentido da heterogeneidade das origens de cada discurso; cada emissor congrega em si mesmo um conjunto de discursos que constituem o seu próprio, constituindo um mercado simbólico no qual as diferentes configurações discursivas competem entre si.

⁸ Segundo Verón (1980), mercado simbólico é o espaço social onde os discursos concorrentes expressam posições, onde os atores negociam sentidos e poder, gerando-se uma alternância de posições sociais e práticas discursivas, que ora ocupam posições centrais, ora periféricas, dependendo das relações de poder/saber, nos distintos níveis de articulação das relações sociais.

⁹ A cena social é aqui concebida como um espaço de interações conflitivas onde os atores sociais tentam tornar hegemônicas suas posições e visões de mundo.

finalmente, as onipresentes ONG's de apoio a ambas as causas, que com frequência intermediam o acesso dos grupos locais ao plano político mundial. O cenário comporta ainda diferentes formas de atuação de lideranças indígenas, tais como as que militam nos centros de poder e decisão urbanos e a população aldeada que está em um outro patamar, um pouco mais distanciado de um convívio cotidiano com a modernidade e que efetuam sua "educação mundializada" no contato com agentes da globalização, entre os quais seus próprios parentes, assessores e outros membros da sociedade nacional.

Este conjunto de elementos mostra a inadequação de pensar-se em simples oposições entre índios e não índios. Embora a prática política das lideranças indígenas seja profundamente perpassada pela idéia dessa oposição, pode-se observar uma complexificação na teia de relações de poder; nela os atores sociais intercambiam suas posições no campo político intersocietário, de acordo com as situações contextuais que precisam enfrentar, ora situando-se como índios que atuam *em consonância ou oposição* ao mundo dos brancos¹⁰ e com as produções sociopolíticas de sua cultura de origem, ora são brancos desempenhando tais papéis, em uma dinâmica que permite a construção de alianças diversas onde se intercambiam interesses e prioridades dos blocos de poder que perpassam a questão indígena. Tal movimentação demonstra a capacidade de manejo simbólico da identidade indígena, de apropriação e utilização dos interesses e prioridades das instâncias de decisão do mundo não indígena e a incorporação de políticas sociais e tecnologias que possam viabilizar a ampliação das lutas políticas travadas pelas lideranças (TURNER, 1993).

A dinâmica das relações políticas travadas nas organizações de base reflete, em grande parte, as tensões das relações de parentesco, expressas na distribuição geográfica das aldeias que lhes fornecem base de apoio e nas fissões periódicas que entre aquelas ocorrem. Por outro lado, as formas de atuação de tais lideranças representam novas estratégias, construídas pelos povos indígenas, para lidar com as instituições não indígenas, na busca de uma posição menos assimétrica que a que lhes é habitualmente conferida; boa parte da legitimidade dos líderes de organizações indígenas é garantida por sua escolaridade e pelo domínio de saberes do mundo dos

¹⁰ O termo "branco", uma designação corrente no alto rio Negro, está sendo utilizado aqui para referir-se aos membros do mundo não indígena, não tendo correlação necessária com características somáticas dos indivíduos.

brancos, mas esta pré-condição é insuficiente para prover a sustentação de uma trajetória política mais duradoura.

Discutindo as atribuições de uma chefia de aldeia, Nicolas Journet (1995) informa que entre os Baniwa a generosidade, a habilidade de congregar o esforço comum para a realização de obras na comunidade, a firmeza e a constância de posições e opiniões, a serenidade, a ponderação, a constância e a capacidade de mediar conflitos, são características valorizadas no exercício do poder político. Se no contexto intratribal os antigos critérios de avaliação e legitimação de chefias de aldeias costumam ser aplicados para orientar a avaliação do desempenho das jovens lideranças das organizações de base, no plano das relações interétnicas observa-se uma flagrante diferença entre as práticas discursivas produzidas pelas lideranças do movimento indígena que reivindicam direitos legais e as dos capitães, particularmente os mais idosos que, através de práticas clientelistas que foram dominantes no passado, tentam driblar a profunda assimetria das interações com o poder político e econômico local.

Tal diferença expressa as posições relativas dos atores sociais no mercado simbólico do alto rio Negro; nele coexistem visões de mundo contraditórias e em disputa pela hegemonia e credibilidade, que garantirá a legitimidade de ação de cada ator envolvido na cena social; não existe uma homogeneidade possível: o processo político ali travado configura um mosaico com uma coerência global, mas comportando consideráveis contradições internas onde se confrontam feições plurais de configurações identitárias; a cultura manifesta-se heterogênea e dinâmica, expressando as diferentes visões de mundo e experiências concretas de seus membros.

Sendo entidades políticas criadas para mediar a relação com o mundo externo, as organizações indígenas têm como exigência básica: o aprendizado de atividades próprias do mundo do branco e de suas relações de poder; são pré-requisitos comuns ao militante do movimento indígena, ao professor e ao agente de saúde, a escolaridade formal ¹¹ e o aprendizado de técnicas de linguagem institucional do mundo ocidental, ou seja, de documentação escrita, como abaixo-assinados, ofícios, requerimentos, formulários, estatísticas, procedimentos administrativos, ela-

¹¹ Na história das relações de contato do alto rio Negro, a escolarização aparece como um dos sinais distintivos do processo civilizatório desenvolvido pela Missão Salesiana; atualmente qualquer processo educativo desenvolvido recebe uma valorização imediata, independente de sua qualidade pedagógica e eficácia social. Nas representações e práticas sociais dos informantes da pesquisa, a escolaridade surge como um disputado objeto de desejo e de prestígio, que inflama as disputas intercomunitárias.

boração de projetos para captação de recursos etc. Nelas pode observar-se um padrão de aprendizado horizontal, travado no âmbito informal pelas próprias lideranças; os “locus” de aprendizado são as práticas do movimento indígena regional, nacional e internacional; os líderes aprendem, uns com os outros, a lidar com eventos, reuniões, audiências com autoridades, a elaborar projetos, a negociar com suas bases e com as outras organizações, na busca de ampliar a legitimidade, o prestígio, os recursos e os bens captados no bojo do trabalho político.

As estratégias de ação e de aprendizado próprios do movimento indígena geram construções analíticas específicas, não inscritas nas pautas de comportamento anteriores ao contato interétnico, e nem nas formas próprias de operar do mundo não indígena; tais elaborações visam a compreensão e abordagem de um conjunto de problemas cuja eventual resolução e/ou encaminhamento torna as organizações indígenas uma das vias privilegiadas de acesso a bens e direitos sociais sistematicamente negados aos povos indígenas.

Em que pese tais características, elas não são entidades de classe, no sentido que concebemos um sindicato; tampouco representam grupos de moradores dispostos aleatoriamente no espaço urbano, sem vínculos prévios entre si, unidos apenas por interesses conjunturais. As organizações indígenas congregam grupos de parentes (e mais raramente também seus afins) com relações prévias de obrigações sociais recíprocas culturalmente estabelecidas, e constituindo-se como mais um, dentre outros, meio de demarcação de uma identidade de uso local¹² no cadinho pluriétnico do alto rio Negro; tal identidade pode propiciar um manejo gradativamente mais ampliado, de “índio do alto rio Negro” quando as lideranças participam do Conselho Deliberativo da COIAB,¹³ de “índio da Amazônia ou do Amazonas” quando participam de fóruns de âmbito nacional da CAPOIB e ainda de “índio da Amazônia brasileira” quando comparecem a reuniões internacionais. Ao sair do alto rio

¹² Tal singularidade pode ser bem evidenciada quando observamos a base geográfico-cultural a partir da qual uma associação se configura; assim, temos por exemplo: Organização do Rio Aiari, uma entidade que representa majoritariamente os sibs Hohodene; Organização do Médio Rio Içana, que representa principalmente a fratria Walipere; podemos ter ainda Organizações do Alto, Médio e Baixo Tiquié, Uaupés, etc.; sob o rótulo de diferenciação geográfica encontramos diferenciações de “sibs”, que expressam configurações das relações de poder local.

¹³ A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) propõe-se a articular as interações entre todas as organizações indígenas da Amazônia Legal; a CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil propõe-se a fazer o mesmo no âmbito nacional. Os próprios nomes dessas instituições evidenciam a renúncia a uma forma hierárquica de organizar as entidades de base cujas iniciativas podem ser, no máximo, “articuladas” por entidades de âmbito mais geral; de fato, observa-se que as organizações locais gozam de bastante autonomia, não havendo relações de subordinação aos níveis regionais e nacionais.

Negro, efetuam um apagamento temporário da identidade local, em favor de uma frente de alianças que possa ampliar seu poder de negociação e deliberação em fóruns mais amplos.

Algumas entidades, como as Associações de Agentes Indígenas e de Professores – AAIP poderiam ser consideradas como algo próximo a uma entidade de categoria; elas têm lutado por salários, pelo estabelecimento de um programa de educação continuada para seus membros, por currículos escolares diferenciados, etc. Essas, porém, comportam muitas diferenças em relação a uma organização tipo sindical. No âmbito local o poder ou influência da entidade de classe é nulo: o professor ou agente de saúde lida diariamente mais com a influência do capitão e outras figuras de destaque na aldeia, que de sua associação. Pelo menos no alto rio Negro elas não têm tido acesso a canais diretos de financiamento, embora contem com a contribuição dos associados, boa parte dos recursos tem sido obtido através da FOIRN, o que, de uma forma ou de outra, limita sua autonomia. De um modo difuso pode observar-se uma desconfiança da liderança de entidades de base, que temem um fortalecimento das entidades de classe, como a Associação dos Agentes Indígenas de Saúde – AAISARN, que poderiam estabelecer lutas corporativas, prejudiciais aos interesses de conjunto das comunidades indígenas. Tal desconfiança, firmemente enraizada nos mecanismos de restrição à diferenciação individual, pode representar um meio de intervir no trabalho dos subgrupos profissionalizados, detentores de saberes não oriundos do mundo indígena, sobre cuja atuação o mundo da aldeia dispõe de poucas formas de controle.

O trabalho político cotidiano exige o entendimento do mundo não indígena, da dinâmica do próprio movimento indígena e das conjunturas políticas e econômicas que possam favorecer ou dificultar as lutas étnicas. Nas aldeias há uma circulação limitada destas informações, boa parte das quais exige o domínio da escrita, o que deixa muitos líderes potenciais fora do páreo; é inegável que existe um descompasso entre o que as lideranças indígenas aprendem em sua militância e os saberes circulantes nas aldeias. Com frequência, os jovens líderes queixam-se da dificuldade em fazer os mais velhos compreenderem as diferenças entre esta forma de atuação de suas entidades e o trabalho de gestão cotidiana da vida na aldeia. Entre as próprias lideranças indígenas a apropriação desses saberes é desigual; tanto pode-



mos encontrar lideranças perfeitamente familiarizadas com a linguagem do mundo globalizado, como outras que, em fase mais inicial de aprendizado, expressam posições mais próximas às do mundo da aldeia, imersas em uma lógica predominantemente local.

A partir da dinâmica encontrada entre as organizações Baniwa, pode-se imaginar a organização política no alto rio Negro como uma série de círculos concêntricos, nos quais os anéis mais largos são mais ligados ao poder local, representado pelos capitães que dão sustentação (ou a retiram) às organizações de base; tais cargos costumam ser preenchidos por pessoas mais velhas, de baixa escolaridade, que podem atuar também como conselheiros das organizações de base, exercendo controle sobre a movimentação delas. Os mais jovens, em geral mais escolarizados, podem fazer-lhes triagem para cargos de direção das organizações de base e/ou participar do conselho da FOIRN (um colegiado deliberativo de base ampla), onde também se observar um significativo número de velhos capitães. Os cinco diretores da Federação podem ser considerados o anel mais central e certamente de maior alcance político, a quem cabe a difícil tarefa de negociar as grandes decisões com as esferas de poder do mundo dos brancos, incluindo-se aí as políticas públicas, e acomodar as tensões e disputas entre os diferentes grupos étnicos do alto rio Negro, além de movimentar toda a burocracia necessária para o funcionamento da entidade.

Neste movimento ascendente, a escolaridade não é o único critério, mas tem um peso importante na escolha de dirigentes de organização de base, agentes de saúde e professores indígenas. Embora este critério, oriundo da “situação colonial”, seja um requisito fundamental, ele não significa que a liderança possa agir com completa autonomia e independência dos capitães; ela recebe uma delegação provisória cuja legitimidade pode ser rapidamente contestada com a força dos boatos que circulam nas aldeias. Observamos aqui a construção de um tipo de identidade política que não sendo centrada exclusivamente na tradição, promove uma manipulação no capital simbólico (BOURDIEU, 1989) detido por alguns membros do grupo, permitindo um reencontro e um reforço da comunidade étnica, que se apropria e utiliza, para seus próprios fins, os saberes gerados no contato interétnico.

Particularmente entre os Baniwa, os capitães detêm suficiente poder para fazer a glória e a desgraça dos representantes de suas organizações de base, forçan-

do sua rotatividade. Esta forma de intervenção social gera uma dificuldade permanente no funcionamento destas instituições, pois sua atuação está sempre pautada pela substituição periódica de líderes que, a cada mandato, reiniciam o aprendizado de como a entidade deve atuar e de como interagir com os outros elementos dos mundos indígena e não indígena; existe, além disso, o risco permanente de descontinuidade dos projetos e atividades iniciados na gestão anterior. Em longo prazo, porém, tal rotatividade pode mostrar-se funcional, não só porque limita a formação de uma elite descolada dos interesses comunais, mas também porque propicia a ampliação do raio de capacitação informal, feita no seio do próprio movimento indígena, gerando, a cada mandato, um maior número de pessoas informadas sobre as formas próprias de operar do mundo não indígena, motivadas e engajadas nas pautas de luta étnica.

Apesar das fortes interações com a politização mais ampla do movimento indígena, pode dizer-se que no caso Baniwa a principal base de apoio das lideranças é a endorreferida (TURNER, 1992), isto é, definida no interior, e pelas normas culturais do próprio grupo étnico. Não se deve subestimar porém a influência do apoio externo representado por assessores e instituições não indígenas, já que sua atuação pode redundar em maior ou menor volume de conquistas políticas e sociais e em conseqüente aporte ou retirada de apoio político às lideranças; mesmo com forte sustentação local, uma liderança cuja atuação não se traduza em ganhos concretos, através da obtenção de bens e serviços a serem redistribuídos entre suas comunidades de apoio, será, cedo ou tarde, destituída de seu mandato.

Se por um lado as chefias de aldeia reconhecem a necessidade de eleger representantes com escolaridade suficiente para aprender a lidar com os complexos problemas da política indígena e indigenista, por outro lado eles não estão dispostos a abrir mão de sua autoridade em favor dos mais jovens, capacitados ou não para lidar com os saberes dos brancos. Ao contrário, o que se observa no momento atual é que as habilitações obtidas pelos jovens, no campo da saúde, da educação ou da política indígena, têm sido utilizadas como instrumento de reforço ao poderio dos capitães, não apenas para reafirmar sua própria importância entre os consangüíneos, ou entre os afins nos rios vizinhos, mas também junto aos outros grupos étnicos rio-negrinos.



O agente de saúde é, por exemplo, um dos elos de uma corrente de relações familiares em cujo núcleo central está o capitão e/ou pastor, no caso de aldeias evangélicas (às vezes os dois papéis são exercidos pela mesma figura); o capitão articula uma rede de alianças entre parentes e opera como uma “máquina” de captação de recursos de subsistência e principalmente mercadorias industrializadas e bens sociais como assistência à saúde ou oferta de escolas comunitárias. Sua maior ou menor capacidade de obtê-los reflete-se no poder que pode exercer junto ao seu grupo de influência. Quando o capitão tem vários filhos, ele procura distribuí-los em diversos papéis sociais que possam reforçar seu prestígio e importância; assim, encontramos capitães com filhos soldados, agente de saúde, professor etc. Em geral, as duas últimas profissões costumam ser desempenhadas por filhos mais novos, que estudaram um pouco mais, através do esforço conjugado do pai e irmãos mais velhos, para custear os estudos fora da aldeia. Nesse contexto, o trabalho do agente é concebido pela chefia de aldeia e pelo próprio agente, como um meio de sustentação do poder político do pai e às vezes do tio ou do avô. Ser agente de saúde não é trilhar um caminho de diferenciação individualizante e sim reforçar as relações comunais de poder, já estabelecidas.

As jovens lideranças das organizações indígenas também são continuamente pressionadas para obter bens e prestígio junto a FOIRN, onde os Baniwa têm sido historicamente suplantados por outros grupos étnicos. Embora critiquem com certa frequência suas organizações de base, os capitães entrevistados orgulham-se dela e de suas conquistas; as lideranças incorporaram esta necessidade e competem ativamente para conseguir ampliar seu poder político e decisório na Federação.

No mundo Baniwa não se observa, como entre os grupos Tukano do Uaupés colombiano,¹⁴ uma subversão das relações tradicionais de poder entre gerações; mesmo detendo um considerável grau de autonomia, a atuação das lideranças de organizações de base ainda é regulada pelos típicos mecanismos sociais rio-negrinos que visam inibir a diferenciação individual. O controle exercido pelas gerações mais velhas se dá pelo uso de estratégias não apenas políticas, mas também através das práticas sanitárias, acusações de feitiçaria e maledicências diversas que expressam

¹⁴ Embora não tenhamos efetuado uma pesquisa sistemática junto às organizações indígenas da área Tukano no Brasil, o trabalho de capacitação das lideranças que realizamos junto a todas as organizações indígenas do alto rio Negro, permite evidenciar que a situação entre os povos Tukano guarda similaridades (embora com menor intensidade) com o contexto colombiano descrito por Jackson (1995).

formas próprias de reprodução da ordem indígena. Atualmente tais mecanismos são ampliados pelo uso da radiofonia, que permite aos capitães comunicar-se entre si, às vezes espalhando boatos¹⁵ que forçam a liderança a explicar e justificar suas ações e a restringir sua autonomia em reuniões, assembléias e conferências que ocorrem ao longo do ano nas aldeias.

Localismos e globalismos

Dentre o seu conjunto de atribuições, as lideranças indígenas costumam ressignificar práticas sociais e políticas modernas como o ambientalismo¹⁶ e as disputas e padrões de comportamento de seus grupos de parentes. Suas organizações operam simultaneamente como instituições da sociedade nacional, mas também expressam relações de poder travadas entre os sibs e as contradições entre os grupos de parentesco. Os dirigentes devem gerenciar a coexistência de padrões ocidentais de organização política, fundados nos direitos de cidadania, no voto, no igualitarismo entre os representantes, com o exercício do poder no âmbito do parentesco, cujas características são pautadas não só pela hierarquia que ordena a vida de consangüíneos e afins, mas também pelas representações e percepções que os capitães elaboram sobre os modos de operar do mundo não indígena e da atuação das lideranças. O acúmulo de capital político dos capitães faz valer sua visão de mundo para os mais jovens (BOURDIEU, 1989); aqueles que rompem, ou não cumprem com suas expectativas, fundadas ou não, podem ter um novo acesso negado à representação de seu grupo de origem, junto às organizações indígenas.

As lideranças Baniwa, como todas as outras, devem lidar com um duplo e contraditório papel; tem de harmonizar em si próprias a diluição de sua identidade

¹⁵ Um fato ilustrativo deste controle ocorreu com uma das lideranças das organizações pesquisadas. A liderança obteve 14 dúzias de tábuas para construção de uma escola; a notícia circulou pela radiofonia e pôde observar-se uma verdadeira romaria de capitães que se dirigiram à aldeia sede da organização para contar as tábuas, uma a uma, e verificar se haviam realmente 14 dúzias de tábuas ou se eventualmente a liderança havia se apropriado individualmente de alguma delas.

¹⁶ Albert (1995) analisa o discurso de uma liderança indígena Yanomami demonstrando como ela vem se apropriando do discurso ambientalista para fazer-se ouvir no mundo dos brancos, não como uma mera caixa de ressonância, mas através da elaboração de simbolizações criativas, nas quais a liderança busca elementos de sua singularidade cultural, para produzir uma prática discursiva que lhe permita configurar e ampliar alianças conjunturais e viabilizar seu projeto político que, necessariamente, não coincide com o do movimento ambientalista internacional, apesar das semelhanças aparentes.

em uma condição genérica de “índios em luta” que demandam direitos de cidadania, pautados no igualitarismo, mas também na afirmação da diferença étnica junto à sociedade nacional e mundial. Tais concessões ao pan-indigenismo só são toleradas como estratégias de atuação direcionadas “para fora” da reserva; no âmbito comunal, as rivalidades clânicas, as relações de poder fundadas no controle de gênero e de geração têm prioridade absoluta na cena social. Na realidade aqui estudada, o controle das organizações indígenas pelo poder local é forte o suficiente para enfrentar o interesse e prioridades de ONG’s de financiadores e destituir lideranças apontadas como demasiado subservientes aos ditames dos brancos.

O tema remete à questão da autonomia possível aos povos indígenas no bojo deste cenário. Neste âmbito, Smith (1987) interroga que constelação de interesses cerca uma organização indígena e que liberdade de ação ela tem diante dos interesses de partidos políticos, donos de terras, igrejas, etc. Não pode falar-se em completa autonomia do movimento indígena, subsumido como está, às determinações da sociedade global, que conjunturalmente lhe empresta apoio e visibilidade em detrimento dos interesses de um desenvolvimentismo rudimentar da burguesia regional.

Apesar de não estar isento da influência de instituições políticas do mundo não indígena, as práticas do movimento indígena no alto rio Negro não apresentam, atualmente, grau importante de cooptação político-partidária como as situações estudadas por Jackson (1995) e Smith (1987) em outros grupos ameríndios. A política partidária exerce um considerável fascínio sobre muitas lideranças, observando-se um certo número de candidaturas indígenas, a maioria das quais malsucedida nas eleições. A militância partidária, porém, tem implicado um afastamento de tais lideranças do movimento indígena e não na cooptação das mesmas; não dispomos ainda de dados suficientes para explicar as variáveis implicadas na situação, mas facilmente se constata que a FOIRN e a maioria das organizações de base vêm se mantendo firmemente distanciadas de partidos políticos de qualquer viés ideológico.

As informações coletadas mostram que as razões da adesão a candidatos são análogas àquelas descritas por Palmeira (1996) em seus estudos sobre processo eleitoral, são critérios vinculados a lealdades e solidariedades a grupos de parentes,

vizinhos e amigos. Nas palavras do autor, embora não haja uma completa correspondência entre a lealdade do voto e lealdades fundamentais ligadas à parentela, “[...] a lealdade do voto é adquirida via compromisso: ela não implica, necessariamente, ligações familiares ou vinculação a um partido; a lealdade política tem a ver com compromisso pessoal, com favores devidos a uma determinada pessoa, em determinadas circunstâncias” (1996, p. 46).

Informantes Baniwa do rio Içana demonstram, por exemplo, uma forte lealdade a um ex-prefeito que ocupou o cargo há alguns mandatos anteriores ao atual, em função de antigas ligações com seu pai que foi regatão e “patrão de borracha” de boa parte dos homens mais velhos desse rio. Diversos capitães aprenderam a língua e a lógica do mundo do branco, trabalhando para o velho comerciante em um tipo de aprendizado que, mesmo precariamente, substituiu o trabalho dos internatos salesianos, inexistentes no alto e médio Içana. Desta forma, a imagem do ex-prefeito assume conotações emocionais pela lembrança do menino que cruzava os rios da região em companhia do pai, nas intermitentes viagens pelos rios da região.

Outro critério orientador do voto é um cálculo pragmático da quantidade e tipo de bens distribuídos pelos candidatos. A análise das falas Baniwa mostra que eles não têm sequer ilusões de melhorar sua vida através da ação político-partidária; o “tempo da política” é período de promessas, de favores, festas, animação e de potenciais presentes trazidos pelos candidatos, mas não um tempo de esperança de mudança; os candidatos podem ter maior ou menor valor, não segundo suas propostas, já que, como disse um dos capitães: “eles só fazem falar tudo igual, mas nenhum deles faz mesmo nada”, mas segundo a qualidade dos bens veiculados durante a campanha.

Os pedidos de votos são incluídos em um circuito de trocas de favores que “[...] supõem, de um lado, um pedido e, de outro, uma promessa, ou seja, diferentemente de outras formas de reciprocidade, supõem o empenho da palavra em duas partes; portanto, promessas recíprocas: a promessa de retribuição e a promessa de atendimento” (PALMEIRA, 1996, p. 47). Os candidatos são amplamente reconhecidos como pessoas que não cumprem suas promessas (o cumprimento da palavra é um valor essencial no código de honra Baniwa), por isso os capitães



atualmente só valorizam o que poderíamos chamar de “pagamento à vista” da promessa, isto é, presentes distribuídos *antes* da eleição. Os chamados “presentes” podem ser gêneros baratos, como camisas e bonés, mas também itens mais valorizados como geradores de energia, antenas parabólicas, telhas de alumínio e motores de popa. As chefias de aldeia aprenderam a não confiar em promessas a serem cumpridas depois do pleito, já que depois de eleitos os políticos costumam esquecer-las. São inúmeros os relatos rancorosos sobre promessas não cumpridas, dívidas acumuladas com pessoas e comunidades, desatenção, grosseria e humilhação de capitães que demandam a resolução de problemas existentes nas aldeias, decorrentes da falta de uma correta aplicação de políticas públicas, principalmente na área social.

A existência de demandas reprimidas nas áreas de saúde, auto-sustentação e educação costumam gerar fortes pressões, feitas pelos capitães, sobre o movimento indígena, para que encontre formas de atendê-las. Caso a organização tenha sucesso, sua atuação resulta, afinal, na ampliação do poderio dos capitães. Se estes anteriormente tentavam responder a tais questões através de um “corpo a corpo” com as autoridades, atualmente preferem encaminhar tais demandas para as suas organizações de base.

A análise de discurso de lideranças indígenas, feita por Orlandi (1990), mostra o domínio de diferentes formas e tipos de discurso (discurso científico, histórico, crítico, de denúncia, etc.) que são acionados conforme a oportunidade (e necessidade), nas negociações com as agências de contato. Quando se faz necessário, as lideranças podem exibir, durante uma interlocução, uma postura ingênua e/ou alegar desconhecimento das regras da língua portuguesa. Em tais situações elas costumam invocar a condição de índio, manipulando sua identidade para melhor identificar e selecionar aliados e adversários no âmbito da sociedade nacional. Garnele (1997), analisando a dinâmica do movimento indígena a partir da ótica da saúde, encontrou uma situação análoga, demonstrando que, nos espaços de negociação com representantes das instituições da sociedade nacional, as lideranças manejam e ressignificam sentidos e práticas sanitárias de forma a ampliar seu espaço e poder político junto à população aldeada e cidadina.

O trabalho do agente Indígena de Saúde pode ser caracterizado como um dos vetores de aplicação de políticas públicas de saúde nas áreas indígenas; no geral

ele se legitima por um tipo de desempenho, fundado na apropriação de um saber técnico aprendido nos treinamentos ministrados pelas instituições de saúde, e no controle da circulação de bens de saúde que são colocados a seu encargo. Ao serem selecionados em suas aldeias, os agentes de Saúde passam a prover meios adicionais de reforço ao prestígio da liderança comunal; tais meios se fundamentam tanto na capacidade de reconhecer e tratar problemas de saúde, como na detenção de bens simbólicos e materiais como os medicamentos, o combustível, e outros meios de intervenção sanitária.

Os capitães esforçam-se para controlar os bens captados pelos agentes de Saúde, forçando sua redistribuição na comunidade; tal atitude se choca com a lógica técnica, que orienta a prescrição de medicamentos segundo os diagnósticos dos doentes e não para atender às regras da reciprocidade obrigatória tradicional. Os agentes de Saúde têm de lidar com dois tipos de exigências conflitantes: aquelas feitas pelo seu treinamento, que proíbe a distribuição dos bens de saúde na forma de presentes e aquelas das comunidades que exigem esta forma de circulação dos mesmos; se o agente de Saúde atende às exigências do Sistema de Saúde, perde prestígio na comunidade; distribui-se prodigamente os insumos sob sua guarda, atendendo aos ditames da ordem social indígena, pode ser responsabilizado pelo uso inadequado dos mesmos e os potenciais efeitos adversos daí decorrentes.

Diversas frações da sociedade globalizada têm feito uma identificação, justificada ou não, dos povos indígenas com as premissas do ecodesenvolvimento, o que tem lhes propiciado um maior apoio da opinião pública mundial e acesso a financiamento das atividades de política indígena, além de possibilitar às lideranças a travar contato com modelos de desenvolvimento distintos do tipo predatório que vêm sendo praticado historicamente na Amazônia, auxiliando-os a pensar e a desejar o direito de estabelecer os *seus* próprios modelos de desenvolvimento em *suas* sociedades. Segundo Smith (1987), tais iniciativas só se têm feito possíveis nas regiões em que os grupos indígenas puderam gozar de relativa independência econômica e de relativa autonomia cultural, apesar de séculos de processo colonizatório.

O entrelaçamento entre o indigenismo e o ambientalismo põe as organizações indígenas em um eixo de articulação entre universalismos e localismos, superando um momento anterior em que elas se referiam essencialmente aos Estados

nacionais. A liderança indígena articulada em seu cotidiano imediato ao poder local, que a constitui e legitima sua participação, é guindada ao papel de interlocutor de uma comunidade discursiva mundial. A globalização materializa-se na vivência indígena, gerando saberes e vivências que modificam e redimensionam suas práticas sociais e influem no modo de viver; suas lutas pelos direitos étnicos concretizam um tipo de “educação mundializada” (ORTIZ, 1994).

Se por um lado o movimento indígena pode ser caracterizado como uma forma de luta para obtenção de melhoria das condições de vida, por outro, a própria dinâmica de atuação/interação das lideranças estabelece importantes transformações em sua concepção de etnicidade; eles aprendem a partilhar símbolos da modernidade, a transitar pelas linhas de força da globalização e a mobilizar valores e padrões culturais produzidos fora das fronteiras da terra indígena. Tal movimentação “para fora” redimensiona o modo como essas lideranças lidam com as manifestações de sua cultura de origem. A consciência da “indianidade” adquirida no mundo não indígena, torna as lideranças mais alertas e sensíveis para a necessidade de preservar rituais, saberes, o meio ambiente onde vivem, etc., não apenas para negociar com poderes externos ao mundo indígena, mas também por perceberem que mudanças nas pautas tradicionais de comportamento se fazem necessárias, a fim de dar conta dos novos desafios que se constituem no contato com a modernidade.

Tais práticas sociais remetem a uma identidade-processo, em permanente ressignificação, rejeitando o fixismo de um modelo prescritivo, mas que, ao contrário, deve ser permanentemente reconstruído, segundo as necessidades e prioridades geradas no contato intersocietário estabelecido não apenas com o mundo dos brancos, mas também com outros grupos indígenas. Em regiões como o alto rio Negro, a etnicidade comporta elementos de um prolongado processo colonizatório, com a incorporação de diversos saberes e ideologias alheios ao núcleo central dessas culturas. Embora a ordenação mítica se mantenha como discurso fundador e agregador das formas de atribuir sentido à realidade, as representações sociais elaboradas pelos indígenas evidenciam uma permeabilidade a elementos ressignificados da cultura do colonizador que foram incorporados ao *ethos* Baniwa, permitindo releituras críticas das normas culturais e a geração de estratégias cognitivas que favoreçam as interações com a alteridade.

Trata-se aqui menos de enunciar o que Oliveira Filho (1999) chama de “Antropologia das perdas e ausências culturais”¹⁷ e mais de efetuar a análise da expressão de tais formações culturais, enquanto elementos totalizadores de múltiplas influências¹⁸ que configuram atualmente o universo nativo. O “ser indígena” configura uma identidade que, longe de ser contrastiva com a população regional ou meramente inventada, configura um processo multifacetado de circulação de significados que, sem negar o que é estrutural, assume um caráter historicamente dinâmico em sua configuração cada vez mais perpassada pela realidade mundial.

Problematizando as relações dos grupos sociais supostamente exteriores ao fluxo principal da cultura mundializada, Ortiz (1992) demonstra que nas interações intersocietárias a idéia convencional de imposição de valores e comportamentos de uma realidade à outra precisa ser relativizada no atual processo de globalização. Para ele, o caráter e intensidade dessas inter-relações fazem com que hoje nenhum grupo social possa situar-se efetivamente como uma exterioridade em relação à cultura mundial; o que era externo, pertencente a um padrão mundial, torna-se nativo, legitima-se ao ser inserido em práticas nativas de caráter amplamente polifônico. Instituições e comportamentos ditos tradicionais convivem com formações socioculturais mundializadas que assumem, por sua vez, configurações inesperadas ao serem reapropriadas pelos grupos subalternizados (ORTIZ, 1994). Além disso, a adesão a padrões globalizados de comportamento, como o uso de bens tecnológicos, ao invés de constituir-se apenas em fator de dependência e de destruição da organização da sociedade, pode passar a formar parte das estratégias de luta pela autonomia política e econômica de povos indígenas (TURNER, 1993).

¹⁷ O autor está se referindo a uma tradição de certas correntes da Antropologia latino-americana, cuja produção se contentava em evidenciar/denunciar as perdas de descontinuidades culturais e territoriais, sofridas por certos povos indígenas no processo de assimilação às sociedades nacionais; segundo Oliveira, tais estudos careciam de uma preocupação maior com o entendimento de como tais sociedades efetivamente se organizavam e enfrentavam as relações de contato interétnico.

¹⁸ No rio Negro é sutil a expressão de traços culturais identifiquem contrastivamente os indígenas diante dos regionais. As pessoas comuns das aldeias não expressam sequer dúvidas sobre sua identidade indígena, mesmo que algumas vezes os traços distintivos sejam vivenciados de forma depreciativa. Entre líderes indígenas é comum o uso de expressões como “resgate cultural” e “revitalização da cultura”; as lideranças Baniwa questionam tal uso, alegando que não se pode resgatar o que não foi perdido, pois consideram íntegras as bases de sua cultura. A própria vivência no movimento indígena é que parece despertar uma maior necessidade de expressar sinais distintivos (como a construção de malocas, não para morar, mas para sediar organizações) diante do mundo não indígena; neste mesmo tipo de estratégia podemos situar o trabalho de revitalização do uso de plantas medicinais e de valorização das estratégias xamânicas de cura, que vêm sendo feito pelas organizações indígenas naquela região.

As práticas discursivas do movimento indígena se configuram simultaneamente como um produto e uma forma de ação social, não se devendo encará-las apenas como um meio, um veículo de informação; elas evidenciam as conflitivas interações de poder que permeiam esses grupos sociais e a posição que os emissores desses discursos ocupam em suas respectivas sociedades e em relação à sociedade nacional e mundial. Tais práticas não apenas representam, mas também transformam a realidade, caracterizando-se como um tipo de ação social, simultaneamente material e simbólica, que se constitui e é constituída nas relações de poder vigentes na sociedade e que entreabrem a possibilidade de construção de um novo sujeito coletivo capaz de, pela politização da diferença, lidar com as situações de conflitos e subordinação interétnicos e de encaminhar processos reivindicatórios passíveis de influenciar as políticas de Estado referentes aos povos indígenas.

Referências

ALBERT, B. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política na natureza*. Brasília: Ed. UNB, 1995. (Série Antropologia).

ARAÚJO, I. *A reconversão do olhar*. Dissertação (Mestrado) apresentado à Escola de Comunicação da UFRJ, Rio de Janeiro, 1995, 203 p. (mimeo).

BARTOLOMÉ, M. A. Consciencia étnica y autogestión indígena. In: *Descolonización en América Latina*. México: Ed. Nueva Imagen, 1979.

BONFILL BATALLA, G. Las Nuevas Organizaciones Indígenas Hipoteses para la Formulación de un Modelo Analítico. In: *Descolonización en América Latina*. México: Ed. Nueva Imagen, 1979.

_____. La Teoría del Control Social en el Estudio de los Procesos Étnicos. *Anuário antropológico*, Brasília, Tempo Brasileiro, 1988.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Ed. DIFEL, 1989.

_____. *A economia das trocas lingüísticas*. O que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

GARNELO, L. Lutas e Políticas de Saúde no Alto Rio Negro. In: SIMPÓSIO DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO: TERRA E CULTURA. 1., 1997. *Anais...* Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 1997.

GOLDMAN, I. *The cubeo. indians of the northwest Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.

HILL, J. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press, 1993.

HUGH-JONES, C. *From the milk river. Spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. *The palm and the pleiades – initiation and cosmology in northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press, 1979.

JACKSON, J. *The fish people, linguistic exogamy and Tukano identity in northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press, 1983.

_____. Cultura Genuine and Spurious: The politics of Indianness in the Uaupés, Colombia. *Am. Ethnologist*, v. 22, n. 1, p. 2-27, 1995.

JOURNET, N. Los curipacos del Rio Isana: Economía y Sociedad. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 23, p. 127-181, 1980.

_____. *La paix des jardins. Structures sociales des indiens curipaco do haut rio Negro (Colômbia)*. Paris: Ed. Musée de L'Homme, 1995.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Dos años entre los indios*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1995. v. 1 e 2.

OLIVEIRA FILHO, J. P. *A viagem de volta*. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1999.



ORLANDI, E. Uma Retórica do Oprimido: O Discurso dos Representantes Indígenas. In: *Terra à vista – discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Ed. Cortez/UNICAMP, 1990.

ORTIZ, R. *Cultura e modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PALMEIRA, M. Política, Facções e Voto. In: GOLDMAN, M; PALMEIRA, M. (Org.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1996.

PERES, S. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste. In: OLIVEIRA FILHO, J. *A viagem de volta*. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1999.

SAHLINS, M. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um ‘Objeto’ em via de Extinção. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997. Parte I.

_____. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um ‘Objeto’ em via de Extinção. *Mana*, v. 3, n. 2, p. 41-73, 1997, Parte II.

SANTOS-GRANERO, Fernando. From Prisoner of the Group to Darling of the Gods. *L’Homme*, 126-128, 1993, XXXIII (2-4), p. 213-230.

_____. *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Peru*. Quito: Ed. Abya-Yala. 1994.

SMITH, R. C. Indigenous Autonomy for Grassroots Development. *Cultural Survival Quarterly*, v. 11, n. 1, p. 8-12, 1987.

WRIGHT, R. *The History and religion of the Baniwa people of the upper Rio Negro valley*. Ph.D. Dissertation, Stanford University. Ann Arbor: University Microfilms, 1981.

_____. Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy. *Ann. Ver Anthropology*, v. 17, 1988, p. 365-90,

_____. Baniwa-Curipaco-Wakuenai. In: *Encyclopedia of world cultures*. New Haven: J. Wilbert Ed, 1992.

_____. *Cosmos, self and history in Baniwa religion. For those unborn*. Austin: University of Texas Press, 1998.

TURNER, T. Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social: de comunidades autônomas para a Coexistência Interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Da cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, E.; CUNHA, M. *Amazônica: etnologia e história indígena*. São Paulo: Ed. AII/EDUSP/FAPESP, 1993.

VERÓN, E. *A produção de sentido*. São Paulo: Cultrix, 1980.

