

# NEGOCIAÇÕES INTERÉTNICAS NEOCOLONIAIS: POLÍTICAS INDÍGENAS, AMBIENTALISMO E PODER

Gabriel Calil Maia Tardelli<sup>1</sup>

## Resumo:

A partir da análise dos casos dos Yanomami (ALBERT, 2002) e dos Ashaninka (PIMENTA, 2007; 2012), o presente ensaio pretende problematizar a maneira pela qual os povos indígenas afetados por grandes empreendimentos econômicos e pelas ações do ambientalismo têm mobilizado a noção de “natureza”. Como veremos, tal termo é significado de forma diferencial pelos atores em cena (Estado, ONGs, antropólogos, populações tradicionais etc.). Para alguns antropólogos, a utilização da retórica do ambientalismo por lideranças indígenas, no campo político interétnico, representaria uma resistência mimética (ALBERT, 2002) e um “instrumento de luta pela terra” (PIMENTA, 2007). A meu ver, os processos político-culturais de incorporação de categorias (como “meio ambiente” e “desenvolvimento sustentável”) e de “novas” práticas (como “manejo sustentável”) podem ser lidos como uma atualização do poder tutelar (SOUZA LIMA, 1995) em um contexto neocolonial (LOBÃO, 2010).

**Palavras-chave:** Políticas Indígenas; Ambientalismo; Neocolonialismo.

## Abstract:

From the analysis of Yanomami (ALBERT, 2002) and Ashaninka (PIMENTA, 2007; 2012) cases, the present essay aims to problematize the way in which the indigenous peoples, affected by huge economic enterprises and environmentalism actions, have mobilized the notion of “nature”. As will be seen, this term has different meanings between the actors in scene (State, NGOs, anthropologists, traditional populations, etc.). On the one hand, for some anthropologists, the use of the rhetoric of environmentalism by indigenous leaders in the interethnic political field would represent a mimetic resistance (ALBERT, 2002) and an “instrument of struggle for land” (PIMENTA, 2007). In my view, the political-cultural processes of incorporating categories (such as “environment” and “sustainable development”) and “new” practices (such as “sustainable management”) can be understood as an update of the tutelary power (SOUZA LIMA, 1995) in a neocolonial context (LOBÃO, 2010).

**Keywords:** Indigenous Policies; Environmentalism; Neocolonialism.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB); pesquisador no Núcleo de Pesquisa sobre Práticas e Instituições Jurídicas (NUPIJ-UFF), vinculado ao Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC), e do Laboratório de Etnografia das Instituições e das Práticas de Poder (LEIPP) do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN-UnB). E-mail: gabrielcmtardelli@gmail.com.

## Políticas indígenas e ambientalismo

No final do século XX, os antropólogos depararam-se com alguns fenômenos que desafiaram seus esquemas analíticos tradicionais. A “cultura” dos povos ditos “primitivos”, que supostamente desintegrava-se em função dos avanços da “civilização” ocidental, recusava-se a desaparecer (SAHLINS, 1997). No Brasil, inúmeros povos indígenas considerados extintos e/ou desconhecidos passaram a reivindicar o direito à diferença (BAINES, 2012). Do ponto de vista jurídico, a Constituição brasileira de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) marcaram uma crescente participação política dos povos indígenas. Como pano de fundo, o “ambientalismo” emergia no cenário nacional e internacional enquanto uma ideologia/utopia associada ao “desenvolvimento” (RIBEIRO, 1992). As políticas indígenas passaram a caminhar juntas com o ambientalismo.

Na década de 1990, ocorreram duas estratégias distintas fundadas no reconhecimento de direitos originários de grupos autóctones da sociedade nacional: a *etnorressurgência* e a *etnogênese*. A primeira diz respeito à retomada da afirmação da identidade indígena por grupos que haviam se dissolvido nas sociedades locais sem perder seus laços identitários pretéritos, a exemplo dos Kayapó (TURNER, 1991). Já a situação dos Tremembé da região litorânea do oeste do estado do Ceará representa um exemplo do processo de etnogênese, através do qual se dá a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva (BAINES, 2012), em função de uma perda mais radical dos laços de pertencimento (LOBÃO, 2014).

Com a Constituição de 1988, o *poder tutelar*, que controla espaços mediante o exercício de poder sobre as ações dos povos indígenas, passou a ser confrontado – pelo menos, no plano jurídico –, abrindo-se um caminho para o “movimento indígena organizado” e, portanto, para uma maior participação política desses grupos (SOUZA LIMA, 2015). Em seu artigo 3º, inciso IV, os constituintes explicitaram o direito à diferença, uma vez que um dos objetivos fundamentais da “república” consiste em “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Nos artigos 215 e 216 do texto constitucional, encontram-se os direitos culturais aos grupos formadores da “nação”, como indígenas e afro-brasileiros, de modo que “cultura”, nesses dispositivos, corresponde aos modos de ver o mundo, sentir e agir – embora o artigo 216-A refira-se à “cultura” enquanto “manifestações artísticas”. Em seus artigos 231 e 232, estão expressos os direitos indígenas; no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, foram consignados direitos territoriais dos remanescentes de quilombos.

No plano internacional, a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 27 de junho de 1989 – promulgada pelo governo brasileiro em 2004 –<sup>2</sup> também trouxe avanços para os povos indígenas e tribais no que diz respeito à defesa de seus direitos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Isso porque esse documento tem como base a diferença e a autodeterminação, substituindo, portanto, a Convenção 107, de 1957, de caráter assimilacionista. Parafraseando Lévi-Strauss (2013, p. 361)), podemos dizer que a Convenção 169 reconhece o direito “de ser o que se é”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> O governo brasileiro era signatário da Convenção 107, mas a denunciou em 1997, vindo a aderir à Convenção 169, ainda que sua promulgação tenha ocorrido apenas em 2004, através do Decreto nº 5.051.

<sup>3</sup> A versão inglesa do documento traz o termo “*self-identification*” (auto-identificação), enquanto na versão francesa optou-se pela expressão “*sentiment d'appartenance*” (sentimento de pertencimento). No primeiro caso, indivíduos e grupos podem se identificar como bem quiserem; no segundo, tem-se um movimento de inclusão em um grupo étnico preexistente. De forma *sui generis*, a versão oficial em português sintetizou as duas versões com a expressão “conhecimento de pertencimento”.

Paralelamente, observamos o fortalecimento do “ambientalismo”, uma ideologia gerada no centro do sistema mundial (RIBEIRO, 1992) e marcada pela sua principal matriz: o relacionamento homem/natureza. Ainda que as “questões ambientais” estivessem presentes nos séculos anteriores, foi no final do século XX que estas tornaram-se pautas obrigatórias nos domínios político, econômico e jurídico; sobretudo com a construção do conceito de “desenvolvimento sustentável” (RIBEIRO, 1992).

A retórica indigenista da Igreja, de ONGs e de outros aliados do movimento indígena, juntamente com a nova retórica ambientalista, “tiveram um efeito catalizador decisivo tanto no desenvolvimento quanto nas formas de expressão dessa autoafirmação étnica”, o que pode ser constatado pela “ecologização’ do discurso político dos representantes indígenas que faz eco, por via das ONGs, à ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados” (ALBERT, 2002, p. 240-241). Tal discurso político indígena “se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação por meio das categorias brancas da etnificação (‘território’, ‘cultura’, ‘meio ambiente’) e numa reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato” (ALBERT, 2002, p. 242).

Ao empreendermos uma espécie de sociogênese do termo “natureza”, bem como da oposição entre esta e a “cultura”, observamos que se trata de uma concepção moderna que deve ser relativizada, uma vez que sua ocorrência se vincula a fatores históricos e socioculturais específicos (DESCOLA, 2012). Enquanto parte constitutiva da ideologia moderna, o binômio natureza/cultura confunde-se com a própria história da disciplina antropológica, fornecendo um conjunto de instrumentos analíticos para orientações teóricas e de pesquisa, como as vertentes materialista e simbólica (BARRETO FILHO, 2012). Para Escobar (1999), a natureza torna-se um problema contemporâneo para a Antropologia na medida em que essa noção é acessada de maneira diferente em um mundo marcado por processos de hibridização e transformações do modo capitalista de produção.

As práticas de exploração e conservação do que se convencionou chamar de “meio ambiente” advêm de uma mesma concepção de natureza, que mantém o homem apartado dela (ALBERT, 2002). Daí o motivo pelo qual esses termos são frequentemente inconcebíveis para as chamadas “populações tradicionais”. Como não há natureza sem história, é preciso refletir a respeito dos inúmeros significados que as categorias hegemônicas podem assumir em diferentes contextos etnográficos (ESCOBAR, 1999).

Nesse sentido, a partir da análise dos casos dos Yanomami (ALBERT, 2002) e dos Ashaninka (PIMENTA, 2007; 2012), o presente ensaio pretende problematizar a maneira pela qual os povos indígenas afetados por grandes empreendimentos econômicos e pelas ações do ambientalismo têm mobilizado a noção de natureza. Como veremos, tal termo é significado de forma diferencial pelos atores em cena (Estado, ONGs, antropólogos, populações tradicionais etc.).

Para alguns antropólogos, a utilização da retórica do ambientalismo por lideranças indígenas representaria uma *resistência mimética* (ALBERT, 2002) e um “instrumento de luta pela terra” (PIMENTA, 2007). Ainda que concorde em alguma medida com esses autores, penso que os espaços de negociação interétnica podem ser entendidos enquanto um *campo político* (BOURDIEU, 2015) onde os agentes, engendrados em *relações de poder* (FOUCAULT, 1995), lutam para impor suas respectivas visões de mundo. A meu ver, os processos políticos-culturais de incorporação de categorias (como “meio ambiente” e “desenvolvimento sustentável”) e de “novas” práticas (como “manejo sustentável”) podem ser lidos como uma atualização do *poder tutelar* (SOUZA LIMA, 1995) em um contexto neocolonial (LOBÃO, 2010).

## Contra os “comedores de terra-floresta”: o caso Yanomami

No final da década de 1980, a região de Paapiú, situada em território yanomami, no alto rio Mucajaí, em Roraima, passou a ser invadida maciçamente por garimpeiros. Resultado: proliferação de doenças, violência, poluição da rede hidrográfica, caça, desmatamento e mais de mil mortos. Fortemente impactados, os Yanomami denominaram aqueles que invidiam suas terras à procura de jazidas de ouro como *urihi wapopë*, isto é, “os comedores de terra, comedores de floresta” (ALBERT, 2002).

Enquanto a luta pela demarcação das terras Yanomami tentava fazer frente a essa feroz corrida do ouro, a Amazônia tornou-se o cenário emblemático da crise do “desenvolvimento”, conforme os ambientalistas vociferavam em tom apocalíptico. Foi nesse contexto que o discurso político de Davi Kopenawa começou a ser lapidado. Ao analisar a trajetória desse xamã, Albert (2002) observa as relações interétnicas estabelecidas entre ele e ONGs indigenistas e ambientalistas. Isso se reflete no lugar de destaque que os temas “ecológicos” assumiram em seu discurso, seja “pela tragédia humana e cosmológica que representa para os Yanomami a espantosa destruição do seu habitat pela atividade garimpeira”, seja porque “o ambientalismo dos anos 1980 passou a ser o idioma político dominante do movimento indigenista” (ALBERT, 2002, p. 243).

No entanto, na opinião de Albert (2002, p. 243), o fato de os indígenas aderirem à retórica e ao espaço político do ambientalismo não significa que tenham aceitado suas premissas históricas e culturais. Citando Sahlins, ele sustenta que se trata de um “mal-entendido produtivo” elaborado pelas “vítimas autóctones da destruição da Amazônia pelo ‘Sistema Mundial’ e cidadãos do Ocidente traumatizados pelas grandes catástrofes industriais das décadas de 1970-80”.

As declarações de Davi Kopenawa contra os garimpeiros foram difundidas pelo Brasil, Estados Unidos e Europa Ocidental, o que, segundo Albert (2002), levou o governo brasileiro a assinar o decreto de demarcação das terras Yanomami, antes da realização da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, no Rio de Janeiro, em 1992 – a Eco-92.

Albert (2002) ressalta que o discurso de Davi, voltado para a reivindicação das terras Yanomami, está fundamentado na expressão *urihi noamãi*, que pode significar “recusar-se (a entregar)” e/ou “proteger” (*noamãi*,-) “a terra, a floresta” (*urihi*). “Em geral”, conforme Albert (2002, p. 247), “ele traduz essa expressão em português, dando-lhe ora uma conotação jurídica (‘demarcar a nossa terra indígena’), ora uma ressonância ambientalista (‘proteger a nossa floresta’). Como a atividade dos garimpeiros subverte a ordem do mundo e da humanidade presente na cosmologia yanomami, “proteger a floresta” ou “demarcar a terra” não significa apenas reivindicar um espaço físico, mas também “preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto ‘seres humanos’ (*yanomae t<sup>h</sup>ëpë*)” (ALBERT, 2002, p. 248). Nas palavras do próprio Davi,

Os garimpeiros são hostis a nós porque são como espíritos maléficos; são filhos de comedores de terra-floresta. Eles dizem que nós somos ignorantes, mas estão errados. É o contrário. Somos nós que sabemos das coisas e que protegemos a floresta. Somos amigos da floresta porque nossos espíritos xamânicos são os seus guardiães (...) São eles que nos fazem pensar direito e ficar lúcidos. Quando estão perto de nós, fazem crescer nossa mente, fazem-na ir longe. Nosso pensamento não é fixado em outras palavras. É fixado na floresta, nos espíritos xamânicos (...) Os brancos não conhecem esses espíritos, nem

a imagem do princípio de fertilidade da floresta. Eles acham que ela só existe à toa, por isso a destroem (KOPENAWA apud ALBERT, 2002, p. 249).

Essa mesma cosmologia relaciona a corrida pelo ouro às epidemias e à destruição da floresta. A partir de uma reconfiguração mitológica, Davi afirma que os metais possuem propriedades patogênicas que afetam os seres humanos e a floresta, motivo pelo qual Omamë, o demiurgo, os escondeu embaixo da terra. Assim, em seu discurso, a categoria *xawara waki,-xi* (“epidemia-fumaça”) tem o seu campo semântico ampliando, incorporando as noções de “fumaça do ouro”, “fumaça das fabricas”, “poluição” e “efeito estufa” – estas duas últimas próprias da retórica ambientalista (ALBERT, 2002). Para Albert (2002, p. 250), esse processo seria representativo “da criatividade analógica que permite aos xamãs amazônicos atualizar constantemente a mitologia de seu grupo, em função das novidades e contingências da história”.

No imaginário yanomami, forjado no contato interétnico, os brancos aparecem como “espíritos canibais”, conforme uma “concepção tradicional de alteridade ontológica e social formulada em termos de relações de predação, também clássica na região” (ALBERT, 2002, p. 253). O estranhamento – e o temor – dos Yanomami diante do “ouro canibal” torna-se explícito quando contrastamos a cadeia de reciprocidade pela qual suas posses devem seguir com a lógica de acumulação da economia privada que norteia a atividade dos garimpeiros. Através de uma releitura política, o mito da “queda do céu” transforma-se em “um projeto de resistência étnica que toma a forma de um milenarismo de baixa intensidade” (ALBERT, 2002, p. 256).

Quando todos nós tivermos desaparecido, quando todos nós, xamãs, tivermos morrido, acho que o céu vai cair. É o que dizem nossos grandes xamãs. A floresta será destruída e o tempo ficará escuro. Se não houver mais xamãs para segurar o céu, ele não ficará no lugar. Os brancos são apenas engenhosos, eles ignoram o xamanismo, não são eles que poderão segurar o céu (...) Não são só os Yanomami que morrerão, mas todos os brancos também. Ninguém escapará à queda do céu. Se morrerem os xamãs que o mantêm no lugar, ele cairá mesmo. É o que dizem nossos anciãos. Nossos grandes xamãs e nossos anciãos estão morrendo um após outro, isso me desespera. Os brancos destroem nossa floresta e nossos anciãos morrem todos, pouco a pouco, de epidemia. Isso me dá raiva. (KOPENAWA apud ALBERT, 2002, p. 255).

Albert (2002, p. 256) não deixa de notar o descontentamento de muitos antropólogos em relação às representações que concebem as sociedades indígenas da Amazônia como se vivessem em perfeita harmonia com o meio ambiente “e cujos membros, ecologistas espontâneos, devem ser ‘preservados’ por serem os detentores de saberes naturais fora do comum”. Para ele, essa figura do *wild man* – edênica ou bestial – remete à invenção da noção de “natureza”, cuja objetivação foi levada a cabo pelo cristianismo, em um primeiro momento, e pelo cartesianismo, a partir do século XVIII.

Apartada da humanidade, a natureza passa a ser percebida enquanto um domínio exterior, destinada à exploração e/ou à preservação: uma natureza-objeto que é reificada como se estivesse separada da “sociedade” e a ela fosse subjugada (ALBERT, 2002). O discurso técnico-científico que invoca essa noção de natureza da economia política a fim de legitimar a expansão do processo civilizatório é o mesmo que enseja os valores de “natureza civilizada” e “natureza selvagem” (ALBERT, 2002).

Sob essa perspectiva, “o hábitat das bestas selvagens constitui”, seguindo uma leitura retrospectiva do binômio natureza/cultura, “um cinturão de não civilização indispensável para que a civilização se expanda: um teatro onde podem exercer atitudes viris enquanto antípodas das virtudes conciliadoras exigidas pelo trato dos animais domésticos e pela vida política” (DESCOLA, 2012, p. 96, tradução nossa). É para esse teatro que “os índios da Amazônia são convocados, eternamente condenados a nele encenar o papel de ‘Homem natural’” (ALBERT, 2002, p. 257).

No campo político interétnico, a noção de natureza-objeto presente no discurso dos interlocutores brancos entra em choque com as concepções das sociedades amazônicas, “que fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque” (ALBERT, 2002, p. 257). Apesar disso, os povos indígenas veem-se impelidos a reformular seu próprio discurso político a partir desse registro, a fim de “(...) rebater a negação produtivista de seus adversários e, ao mesmo tempo, se esforçar em traduzir sua própria alteridade nos termos do indigenismo ambientalista de seus defensores — ideologicamente simpáticos, embora culturalmente equivocados” (ALBERT, 2002, p. 257).

Contudo, ainda que Davi tente conformar seu discurso àquela noção de natureza do ambientalismo político, ele parece não ser tão transigente em relação à categoria “meio ambiente”, a respeito da qual tem sido bastante crítico. Atentando para a polissemia da palavra “meio”, Davi considera “meio ambiente” como sinônimo de “floresta-natureza dividida” ou “floresta-natureza residual” (*urihi xeehëai,-wi*) (ALBERT, 2002).

De fato, o conceito de “meio ambiente” (*environment*) denota uma exterioridade e pressupõe, portanto, o ponto de vista de um sujeito-centro definidor: a sociedade-mercado industrial global. A ideia de sua “proteção” remete, também, à noção de uma Natureza produtiva em vias de colapso, cujos “recursos” rarefeitos são passíveis de um gerenciamento econômico esclarecido (“sustentável”) (ALBERT, 1995, p. 259).

Na avaliação de Albert (2002, p. 260), o discurso ambientalista das ONGs – bem como a retórica jurídica e territorial do Estado – é utilizado estrategicamente por Davi como um “dispositivo de tradução cultural”, de modo a validar “um projeto político yanomami na cena nacional e internacional” e “construir a história presente de seu povo”. Sem abandonar uma configuração especificamente yanomami – sobretudo em função de suas referências aos espíritos xamânicos –, a defesa da “ecologia” possibilita a abertura do “espaço político e simbólico de uma ‘resistência mimética’<sup>4</sup> exercida num campo de forças interétnico sem muitas alternativas”.

Contrário à ideia segundo a qual tais processos seriam fundamentalmente “alienantes” e “apolíticos”, Albert (2002) defende que, ao contrário, a partir desses processos político-culturais de “adaptação criativa”, os povos indígenas têm gerado condições de possibilidade para contornar ou subverter o discurso colonial em um campo de negociação interétnica.

## O eterno retorno do “bom selvagem”: o caso Ashaninka

Localizados no rio Amônia, na Amazônia ocidental, os Ashaninka adotaram uma estratégia semelhante à dos Yanomami. Através de parcerias e projetos, eles passaram a incorporar a ideologia do

---

<sup>4</sup> “É, antes de tudo, contra esse modelo objetivamente e utilitarista, tão embutido no discurso protecionista quanto no discurso produtivista, que se constrói a resistência política e cultural das sociedades que privilegiam a socialização da natureza pelo intercâmbio simbólico” (ALBERT, 1995, p. 22).

“desenvolvimento sustentável” em seu discurso político, enquanto instrumento de luta pela terra e para fazer frente à exploração predatória e ilegal de madeira na região e à agropecuária. A bacia do alto Juruá acreano, uma das regiões mais ricas em biodiversidade do planeta, conta agora com a Escola Yorenka Âtame (Saber da Floresta), que busca promover noções de sustentabilidade (PIMENTA, 2007).

Assim como Albert (2002), Pimenta (2007, p. 636) frisa que, nesse contexto, no qual os povos indígenas da Amazônia adquiririam visibilidade no plano internacional, a opinião pública reavivou o mito do bom selvagem em harmonia com a “natureza”. Todavia, em resposta a essa imagem etnocêntrica, eles “souberam potencializar a seu favor as nossas fantasias e continuam exercendo um papel ativo para a consolidação da imagem do índio ecológico” (PIMENTA, 2007, p. 636). Às reivindicações políticas e culturais somou-se uma retórica ambientalista. A questão indígena e a questão ambiental assumiram o protagonismo no campo interétnico. Segundo Pimenta (2007, p. 636), “o diálogo entre índios e ambientalistas criou um novo espaço político de alianças interculturais marcado pela manipulação de símbolos que servem, essencialmente, para alcançar objetivos pragmáticos”.

Tal diálogo iniciou-se, em alguma medida, em um momento no qual as políticas de desenvolvimento econômico e de integração geopolítica da Amazônia – apresentavam sinais de desgaste. A construção do “Brasil Grande”, defendida pelo regime militar, que pretendia “integrar a região ao sistema econômico moderno e aos Estado-nação” (PIMENTA, 2007, p. 635), entrou em colapso.

Na década de 1970, enquanto o preço da borracha caía sucessivamente no mercado internacional, uma parceria entre o governo do estado do Acre com o regime militar passou a estimular a atividade agropecuária na região (PIMENTA, 2007). À época, as terras dos seringais em falência foram vendidas a preços irrisórios para grupos industriais e financeiros do sul do país. Paralelamente, em função da crise da borracha, a madeira tornou-se um dos produtos mais cobiçados da região,<sup>5</sup> a ponto de o comércio de carne não ter superado o nível e a intensidade da exploração madeireira, cuja mão de obra era constituída pelos Ashaninka<sup>6</sup> e posseiros brancos (PIMENTA, 2007). O resultado desse processo “civilizador” – que prometia progresso e prosperidade – foi o mesmo do “ouro canibal”: doenças, fome, destruição da fauna e da flora, violência e mortes.<sup>7</sup>

A intensificação da exploração madeireira é vista ainda como um período de profunda crise cultural. Ela trouxe preocupações associadas às crenças sobre a escatologia nativa e aos perigos causados pelas almas dos mortos na medida em que, durante as invasões mecanizadas, os brancos atuaram nas proximidades dos cemitérios indígenas. Os rituais ashaninka eram alvos da ironia e do desprezo dos brancos, que também são acusados de embriagar os índios com cachaça e de abusar de mulheres indígenas (PIMENTA, 2007, p. 647).

<sup>5</sup> A abundância de madeira de lei na região é responsável pela alcunha que o rio Amônia recebeu: “rio da madeira” (PIMENTA, 2007).

<sup>6</sup> “Embora tenham trabalhado com os posseiros na exploração madeireira, os Ashaninka ressaltam que nunca gostaram dessa atividade. Além de ser cansativo e perigoso, o trabalho da madeira obrigava-os a uma convivência forçada com os brancos. Naquele momento, para os índios, a exploração madeireira era o único meio de obter as mercadorias das quais tinham se tornado dependentes: sal, munição, panelas, tecidos etc.” (PIMENTA, 2007, p. 643)

<sup>7</sup> “Mais de um quarto da atual Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foi direta ou indiretamente afetada pela atividade madeireira intensiva” (PIMENTA, 2007, p. 645).

Em resposta aos efeitos deletérios dessas políticas desenvolvimentistas, surgiram os primeiros sindicatos de trabalhadores rurais e as primeiras organizações indígenas. Como pano de fundo, temos as mudanças trazidas pela Constituição de 1988 para o indigenismo (BAINES, 2012; RAMOS, 2014), assim como a difusão em larga escala da ideologia ambientalista (RIBEIRO, 1992).

A luta pelo direito à terra uniu seringueiros,<sup>8</sup> povos indígenas e outros grupos – como os *ribeirinhos* – contra os *paulistas*, categoria utilizada pelos regionais para se referir aos colonos originários do sul. Marco dessa união, o “Primeiro Encontro dos Povos da Floresta” foi realizado em Rio Branco, no ano de 1989 (PIMENTA, 2007). Na ocasião, essas “populações tradicionais”, como ficariam conhecidas posteriormente (LOBÃO, 2010), “criaram uma identidade comum e definiram conjuntamente objetivos a serem alcançados nas negociações com o Estado brasileiro e os vários organismos financiadores internacionais (Banco Mundial, ONGs ambientalistas etc.)” (PIMENTA, 2007, p. 638).

Para Pimenta (2007, p. 639), a Aliança dos Povos da Floresta “testemunha não apenas a capacidade de resistência das populações indígenas em face das políticas integracionistas e assimilacionistas do Estado, mas também exemplifica a criatividade e o dinamismo das recomposições identitárias contemporâneas”. De fato, muitos frutos foram gerados a partir dessa aliança: criação das primeiras reservas extrativistas e do Parque Nacional da Serra do Divisor, demarcação de terras indígenas e proliferação de associações indígenas locais (PIMENTA, 2007).

Em 1987, os Ashaninka criaram uma cooperativa, que contou com o apoio e a participação – em diferentes momentos e de formas variadas – do antropólogo Terri Valle de Aquino, do indigenista Luís Batista de Macedo e da antropóloga Margarete Mendes (PIMENTA, 2007). Entre o final da década de 1980 e o início da década de 1990, os Ashaninka receberam apoio da Gaia Foundation (ONG ambientalista britânica), que possibilitou a compra de um barco e um pequeno capital de giro. Ainda nos anos 1990, ocorreu a consolidação da Aliança dos Povos da Floresta, através da execução do “Projeto de Implantação da Reserva Extrativista do Alto Juruá e Desenvolvimento Comunitário das Áreas Indígenas Circunvizinhas”, com financiamento do BNDES.

Como demonstra Pimenta, as parcerias que estabeleceram com atores e órgãos nacionais e internacionais, assim como a execução de projetos oriundos destas parcerias, foram de suma importância para que os Ashaninka grassem êxito na demarcação de suas terras:

Essa viagem a Brasília e a visibilidade política e midiática da Aliança dos Povos da Floresta foram decisivas para acelerar o processo de demarcação territorial. Com o apoio do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), da *Gaia Foundation*, da *Overseas Development Agency* (ODA) e da *World Wildlife Fund* (WWF), os Ashaninka conseguiram os recursos necessários para fazer os trabalhos de demarcação de seu território, realizados em junho de 1992. No mês seguinte, Moisés Pianko e seu irmão Benki, acompanhados de outras lideranças indígenas do vale do Juruá, participaram da Eco 92 no Rio de Janeiro. No dia 23 de novembro do mesmo ano, a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foi homologada com 87.205 hectares (PIMENTA, 2007, p. 653).

Na segunda metade da década de 1990, contudo, a Aliança dos Povos da Floresta foi perdendo força, principalmente em função de divergências entre lideranças indígenas e seringueiras. Apesar disso, a ideologia do “desenvolvimento sustentável” foi incorporada pelo governo do estado do Acre, que, desde então, se autoproclama “Governo da Floresta” (PIMENTA, 2007).

---

<sup>8</sup> Em 1985, foi fundado o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS).

## O poder (neo)colonial em ação

A despeito dos ganhos políticos trazidos pela adoção da retórica ambientalista pelos grupos indígenas, essa estratégia tem se mostrado insuficiente frente aos grandes empreendimentos político-econômicos. Os programas de desenvolvimento e integração fronteiriça firmados entre o Brasil e o Peru, por exemplo, têm afetado direta ou indiretamente os territórios de povos indígenas e “populações tradicionais”, quer através do avanço da exploração madeireira e da pavimentação e abertura de novas estradas, quer pela exploração de petróleo e gás que incide sobre unidades de conservação e reservas indígenas (PIMENTA, 2012).

Desse modo, embora o governo do Acre tenha sido solidário com as questões socioambientais e com os povos indígenas, contraditoriamente não deixou de promover políticas públicas de integração e de desenvolvimento fronteiriço (PIMENTA, 2012). Nesse sentido, “a sustentabilidade ambiental presente no plano discursivo pouco modifica as políticas públicas que objetivam, na prática, eliminar qualquer entrave que possa dificultar o crescimento econômico e a inserção da riqueza amazônica no mercado mundial” (PIMENTA, 2012, p. 90).

No que diz respeito aos Yanomami, embora os garimpos tenham sido encerrados após a demarcação de sua terra, em 1992, gradativamente houve uma retomada da atividade na região. De acordo com um levantamento realizado pelo Instituto Socioambiental (ISA),<sup>9</sup> atualmente há entre 6 e 7 mil garimpeiros retirando ouro de maneira ilegal na Terra Indígena Yanomami, que abriga os povos Yanomami e Ye'kwana. Trata-se do maior número registrado até hoje. Ademais, há 534 solicitações de pesquisa para exploração de minério em suas terras, sendo, portanto, o território indígena mais cobiçado pelas mineradoras (ao todo, são 4.250 requerimentos minerários que incidem em territórios indígenas). Como a atual legislação veda a exploração minerária em áreas protegidas, o que inclui terras indígenas, tais requerimentos não têm prosseguimento. No entanto, demonstram uma expectativa – e uma tática política – desses grupos econômicos em relação à regulamentação e liberação da mineração nessas áreas.

A meu ver, o campo de negociação interétnico pode ser compreendido como um *campo político* (BOURDIEU, 2015), definido como um espaço onde ocorre uma luta de forças entre polos opostos. Estes (indivíduos, grupos, partidos etc.) lutam “pelo poder propriamente simbólico de fazer ver e fazer crer, de prever e de prescrever, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, que é ao mesmo tempo uma luta pelo poder sobre os ‘poderes políticos’ (as administrações do Estado)” (BOURDIEU, 2015, p. 179). A luta política é, pois, uma “guerra sublimada” (BOURDIEU, 2015) ou uma guerra continuada por outros meios (SOUZA LIMA, 1995; FOUCAULT, 2018)

Nos casos dos Yanomami e dos Ashaninka, observamos como o “indigenismo ambientalista” ou o “índio ecológico” foram moldados a partir de uma noção específica de natureza, em descompasso com uma visão que faz do universo uma totalidade social orientada pelo intercâmbio simbólico entre humanos e não-humanos (ALBERT, 2002). Essa visão é suplantada por uma perspectiva que concebe o indígena como “wild man” ou “bom selvagem”, e a “natureza” como uma exterioridade a ser explorada e/ou preservada. Como consequência, as práticas de manejo dos recursos adotadas por alguns povos indígenas da Amazônia passam a ser norteadas por uma “ética” ambientalista heterônoma.

<sup>9</sup> Disponível em <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento-blog-do-rio-negro/campea-de-requerimentos-minerarios-terra-indigena-yanomami-sofre-com-explosao-do-garimpo>. Acesso em 24/06/2019.

Para compreendermos as relações de poder nas quais povos indígenas, “espíritos canibais”, Igreja, ONGs e Estado estão imbricados, a noção de *poder* elaborada por Foucault (1995; 2018) pode nos auxiliar. Para o filósofo francês, o poder não é algo unívoco, universal ou supra-histórico; trata-se, ao contrário, de uma categoria relacional e histórica. Nesse sentido, falamos em *relações de poder* que exercem poder sobre as ações dos indivíduos. É uma forma de poder que produz *sujeitos*, isto é, “que categoriza o indivíduo, marca-o como sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele” (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Foucault (1995) sugere, ademais, que existem três tipos de lutas: 1) contra as formas de dominação étnica, social e religiosa; 2) contra os mecanismos de exploração que apartam os indivíduos dos modos de produção e daquilo que eles produzem; e 3) contra as formas de subjetivação e submissão. Penso que as relações de poder em contextos neocoloniais podem ser compreendidas com o auxílio dessa tipologia.

Esse percurso de análise serviu de bússola para que Souza Lima (1995) compreendesse o funcionamento do que chamou de *poder tutelar*. Trata-se de um modo de integração territorial e política, “uma forma de ação sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios” (SOUZA LIMA, 1995, p. 73). O poder tutelar é também um modo de relacionamento e governamentalização de poderes. Em caso de disputas, ele pode mediar sem tomar partido, arbitrá-las de modo a contribuir para a manutenção do conflito ou produzir intencionalmente o dissenso através do princípio romano *divide e impera* (SOUZA LIMA, 1995).

O conflito aparece, portanto “como forma estruturante fundamental da interação (SOUZA LIMA, 1995, p. 40), em conformidade com Gluckman (2010; 2011) e Simmel (1983), enquanto o colonialismo (ou a colonização) surge como um “fato de poder” (BALANDIER, 2014) que limita a autonomia de indivíduos e grupos e as condições de possibilidade de se subverter a ordem vigente.

O campo político de negociação interétnica e as relações de poder ali estabelecidas estruturam e são estruturadas, no caso brasileiro, por um contexto neocolonial. Diferentemente do conceito de *pós-colonialismo*, o termo *neocolonialismo* designa lugares onde a independência formal dos países colonizados raramente significou o fim da hegemonia do chamado “Primeiro Mundo”. Assim como o termo *pós-colonial*, o *neocolonial* indica uma transição; porém, enfatiza uma repetição com diferença: uma regeneração do colonialismo a partir de outros meios (SHOHAT, 2008).

Ora, o colonialismo opera a partir de três dimensões: o poder, o saber e o ser (RESTREPO e ROJAS, 2010). A *colonialidade do poder* pode ser definida como o padrão do poder global de relação de dominação, exploração e conflito em torno do trabalho, natureza, gênero, subjetividade e autoridade. Já a *colonialidade do saber* é a dimensão epistêmica da colonialidade do poder, expressa no estabelecimento de hierarquizações das modalidades de produção de conhecimento nas quais a filosofia e a ciência ocidentais operam como os paradigmas que subalternizam outras modalidades de conhecimento (RESTREPO e ROJAS, 2010). Por fim, a categoria de *colonialidade do ser*, elaborada pelo filósofo Nelson Maldonado-Torres, diz respeito à dimensão ontológica da colonialidade do poder, isto é, a experiência vivida do sistema mundo moderno/colonial no qual se inferioriza desumanizando total ou parcialmente determinadas populações, enquanto outras aparecem como se fossem a única expressão possível da humanidade (RESTREPO e ROJAS, 2010).

Através da descrição que realizei na primeira parte deste ensaio, notamos como as três dimensões mencionadas acima estão presentes no campo político interétnico, independentemente dos avanços que o movimento indígena obteve nas últimas décadas. A colonialidade do poder é marcada por relações de

dominação, exploração e conflito, mediante as quais os direitos dos povos indígenas aos espaços aos quais pertencem e à diferença são ameaçados e violados constantemente por grandes empreendimentos político-econômicos (exploração de ouro, madeira, petróleo, gás etc.) e por programas governamentais de integração e desenvolvimento a eles atrelados.

Do ponto de vista epistêmico, a colonialidade do saber manifesta-se nos discursos técnico-científicos de instituições governamentais e não governamentais, as quais impõem um saber que se pretende universalizante e absoluto, uma lógica baseada no “progresso”, na acumulação da economia privada e em uma noção de natureza-objeto construída pela reificação do binômio natureza/cultura, que não necessariamente é compartilhada pelos grupos indígenas amazônicos.

Na colonialidade do ser, os indígenas aparecem em cena como os “bons selvagens”, figuras aparentemente esquecidas nas páginas do “descobrimento” do Brasil. Enquanto *sujeitos* produzidos a partir de relações de poder que incidem sobre suas ações (FOUCAULT, 1995; 2018), são identificados e categorizados como “puros”, “incapazes”, “infantis”, ou seja, passíveis de serem tutelados por agentes, instituições e normas responsáveis elas mesmas pelos processos de identificação e categorização.

### **Dos limites da “adaptação criativa”**

Sob essa perspectiva, ainda que, analiticamente, o conceito de *resistência cultural* contenha uma perspectiva positiva diante do (res)surgimento de novos arranjos étnicos, contrapondo-se ao pessimismo dos estudos de aculturação (SAHLINS, 1997), parece-me que uma antropologia crítica não pode se furtar a refletir sobre as consequências dessas concertações no campo político interétnico, marcado por relações assimétricas entre os atores envolvidos.

Isso implica em observarmos que, em muitos contextos etnográficos, os chamados “mal-entendidos produtivos” consistem, na verdade, em “não entendimento” (RAMOS, 2014). Ou seja, quando os significados atribuídos a determinadas categorias (“natureza”, “democracia”, “poder”, “nepotismo”) pelo Estado, grupos religiosos, ONGs ambientalistas não são compartilhados pelas sociedades indígenas temos o que Ramos (2014) chamou de “fricção epistêmica”, que pode resultar em um instrumento de submissão e neutralização política.

Desse modo, endosso o argumento de Ribeiro (1992, p. 29), para quem a noção de “desenvolvimento sustentável” articula e procura neutralizar interesses divergentes internamente ao campo político (in)formado pelo grande metarrelato utópico ambientalista”. Igualmente, penso, como Lobão (2010), que em contextos neocoloniais, como o brasileiro, os direitos dos grupos indígenas – fundados seja em uma anterioridade histórica, seja no direito à reprodução social e cultural – são transformados em políticas de preservação, de tutela ou de salvação durante a trajetória da conquista do espaço social almejado. A passagem do direito à tutela se dá pela manipulação externa dos significados de categorias como *tempo* e *espaço* e pela reificação do binômio natureza/cultura.

A despeito das condições de possibilidade de uma *resistência mimética* ou “adaptação criativa” (ALBERT, 2002), assim como das mudanças trazidas no plano jurídico pela Constituição de 1988 e pela Convenção 169 da OIT, a meu ver, os povos indígenas afetados por grandes empreendimentos político-econômicos e pela ideologia do ambientalismo encontram-se submetidos e condicionados às regras do

jogo impostas pelos atores e instituições com as quais são impelidos a estabelecer relações no campo político interétnico (instituições estatais, ONGs, grupos religiosos, grandes empresas etc.). Assim, a “reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato” (ALBERT, 2002, p. 242) opera nos marcos de uma cosmologia política neocolonial que se impõe e é inculcada pelos *sujeitos*, deixando poucas margens para se contornar ou se subverter o poder (neo)colonial.

## Referências

ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BAINES, Stephen Grant. “Identidades e protagonismo político indígena no Brasil após a Constituição Federal de 1988”. In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês. *Etnologia indígena e indigenismo*. Brasília: Positiva, 2012.

BALANDIER, Georges. “A situação colonial: abordagem teórica”. In: *Cadernos CERU*. São Paulo: USP. 25(1), 2014. pp. 33-58.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. 2012. “Natureza”. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). *Antropologia e Direito – temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília, Rio de Janeiro, Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia, LACED, Nova Letras.

BOURDIEU, Pierre. 2015. A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. In: *O poder simbólico*. Lisboa: Edições 70.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. “Etnicidade, eticidade e globalização”. In: *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp.

DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaliza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

ESCOBAR, Arturo. “Steps to an antiessentialist political ecology”. In: *Current Anthropology*. University of Chicago Press, v. 40, n. 1, feb. 1999.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2º ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Rituais de rebelião no sudeste da África. Série Tradução*, v. 1, Brasília: DAN/UnB, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e história”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LOBÃO, Ronaldo. *Cosmologias políticas do neocolonialismo: como uma política pública pode se transformar em uma política de ressentimento*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.

\_\_\_\_\_. “Desafios à capacidade redistributiva do direito em contextos pós-coloniais”. *Confluências – Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*. Niterói: UFF, v. 16, n. 2, 2014. pp. 61-79.

PIMENTA, José. “Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 50, n. 2, 2007.

\_\_\_\_\_. “Povos indígenas, desenvolvimento e integração fronteiriça: o caso do Acre e da fronteira Brasil-Peru”. In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês. *Etnologia indígena e indigenismo*. Brasília: Positiva, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. Ensaio sobre o não entendimento interétnico. *Série Antropologia*, v. 444, Brasília: DAN/UnB, 2014.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. “La colonialidad del ser y la interculturalidad”. In: *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, Gustavo Lins. “Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: ideologia e utopia no final do século XX”. *Ciência da Informação*. Brasília, 21(1), jan./abr. de 1992. pp. 23-31.

SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I)”. In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 3(1), 1997. pp. 41-73.

\_\_\_\_\_. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II)”. In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 3(2), 1997. pp. 103-150.

SHOHAT, Ella. “Notas sobre lo ‘postcolonial’”. In: MEZZADRA, Sandro (comp.). *Estudios postcoloniales*. Ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

SIMMEL, Georg. “A natureza sociológica do conflito”. In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). *Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. “Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, Séculos XX-XXI”. In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ, 21(2), 2015. pp. 425-457.

TURNER, Terence. “Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, USP, n. 1, 1991.

